



261.8
A663f

Editorial Territorio



FE CRISTIANA Y MARXISMO

UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

VICTORIO ARAYA

FE CRISTIANA Y MARXISMO

(La fe como praxis histórica de liberación
y el marxismo)

UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

VICTORIO ARAYA GUILLEN



San José, Costa Rica

1974

A Mónica Eugenia

*A Los compañeros del grupo
ecuménico EXODO*

“Por encima de las barreras”

Una de las etapas más excitantes en la vida de la Iglesia de Cristo en la época presente es, sin duda alguna, la que se está viviendo en el Continente Latinoamericano en donde reside, la tercera parte de la población total católica del mundo. Es este, un Continente de tradición y de gestación cristiana. Al decir cristiana ha de entenderse que busca ser fiel a la palabra de Cristo contenida en el Evangelio. Sin embargo, el panorama que presenta el Continente Latinoamericano es de miseria, de injusticia y de verdadera explotación. Porque no todos los hombres son libres. Muchos de ellos dependen de otros hombres que los dominan.

Hasta hace veinte años eran muy pocos los cristianos y los latinoamericanos que se consideraban responsables de este estado de cosas. La gran masa de los cristianos en América Latina, tanto aquellos que usufructuaban de la situación, como los otros que padecían sus injusticias, creían que tal situación era sencillamente “La voluntad de Dios”.

Pero alrededor de los años cincuenta comenzó a aflorar una conciencia crítica con respecto a esa situación de injusticia y dependencia. "Esa situación está en contra de la conciencia cristiana y hay que cambiarla", se decía. Esta conciencia crítica se manifestó en el Concilio Ecuménico Vaticano Segundo y pocos años después, en la Conferencia Episcopal de Medellín. Desde allí, se extendió a todas las denominaciones cristianas. Muchos cristianos se dedicaron entonces a la tarea de transformar esa sociedad. Pero a la hora de buscar los instrumentos, los modelos, los métodos de análisis y de transformación, descubrieron que el llamado humanismo cristiano era insuficiente. Que de la fe, y de la teología que es una reflexión sobre la fe, no se podía deducir ninguna metodología ni ciencia social. Buscaron entonces los instrumentos que había a disposición y descubrieron que el más adecuado y el que mejores posibilidades tenía en las circunstancias actuales, era el ofrecido por Carlos Marx.

Este hecho puso en América Latina gran intensidad en las relaciones entre cristianos y marxistas. Se comenzó con diálogos a nivel teórico sobre principios metafísicos. Se pasó luego, por fuerza de las mismas organizaciones populares, a invertir el orden y a trabajar primero en la participación en el mismo proceso revolucionario y postergar para después, para un segundo momento, la discusión de las divergencias metafísicas que separaban a cristianos y marxistas.

Esta postergación, sin embargo, no significa que tales diferencias no existan. El compromiso revolucionario de los cristianos no se hace sin tensiones, sin divisiones, sin conflictos, inclusive sin contradicciones. Pero es necesario superar esas contradicciones.

A ese nivel se encuentra el trabajo que tengo el honor de presentar hoy de Victorio Araya. Este libro de Victorio Araya tiene el mérito de haberse gestado en una verdadera comunidad eclesiástica o cristiana, no porque haya sido elaborado en equipo. El trabajo es el fruto del estudio y de la investigación del mismo Victorio y esto lo ha elevado ya a la categoría de los autores cristianos que están contribuyendo fuertemente a la renovación de la teología y de la vivencia de la fe. Pero sí puedo decir con orgullo que el interés y la maduración de éste trabajo nacieron en Victorio por la convivencia al compartir inquietudes, problemas, interrogantes y compromisos dentro de un grupo de cristianos que durante algún tiempo, ya hemos coincidido en lo que el padre Yves Congar llama un "ecumenismo liberador". Es decir, el compromiso común en la tarea de liberar a los oprimidos de la opresión, a los pobres de la explotación y a los domesticados de la dominación. Eso es continuar la redención de Jesucristo y la edificación de su Reino en la Tierra. Lo grande de este hecho es que tuvo lugar por encima de las barreras de las iglesias y de las divisiones entre los cristianos.

Estoy seguro de que su lectura traerá luz a muchos, confirmación a otros y a todos, la paz que da la búsqueda de la verdad y el compartir el amor y la justicia.

JAVIER SOLIS

San José de Costa Rica

7 de marzo de 1974

PARA EL CRISTIANO REVOLUCIONARIO "SU FE NO LE DA UNA RESPUESTA HECHA A LOS INTERROGANTES DEL MUNDO. LO DESAFIA MEDIANTE LA PRAXIS, A DESENTRAÑAR PAULATINAMENTE EL MISTERIO QUE VIVIMOS Y A CONSTRUIR LA HISTORIA. NO LE ENSEÑA UNA DOCTRINA, UN DISCURSO ABSTRACTO DEL HOMBRE Y DE LA SOCIEDAD, PERO SI LE ENSEÑA EL SENTIDO MAS PROFUNDO DE LA HISTORIA COMO ENCARNACION DEL AMOR, COMO CONSTRUCCION DE UNA SOCIEDAD MAS JUSTA Y HUMANA. LA FE ES UNA INSTANCIA CRITICA QUE LE HACE RELATIVIZAR TODA REALIZACION HUMANA Y LE IMPULSA, POR LO TANTO, A UNA MAYOR PLENITUD".

GONZALO ARROYO s.j. en *Cristianos por el Socialismo*.
(Edición Internacional).

EL CRISTIANO COMPROMETIDO EN LA PRAXIS REVOLUCIONARIA DESCUBRE LA FUERZA LIBERADORA DEL AMOR DE DIOS, DE LA MUERTE Y LA RESURRECCION DE CRISTO. DESCUBRE QUE SU FE NO ES LA ACEPTACION DE UN MUNDO YA HECHO Y DE UNA HISTORIA PREDETERMINADA, SINO QUE SU FE ES EXISTENCIA CREADORA DE UN MUNDO NUEVO Y SOLIDARIO E INICIATIVA HISTORICA FECUNDADA POR LA ESPERANZA CRISTIANA.

EN EL COMPROMISO REVOLUCIONARIO EL CRISTIANO APRENDE A VIVIR Y A PENSAR EN TERMINOS CONFLICTUALES E HISTORICOS. DESCUBRE QUE EL AMOR TRANSFORMADOR SE VIVE EN EL ANTAGONISMO Y EL ENFRENTAMIENTO, Y QUE LO DEFINI-

TIVO SE ACOGE Y SE CONSTRUYE EN LA HISTORIA. EL CRISTIANO COMIENZA A COMPRENDER ASI QUE EN LA BREGA POR UNA SOCIEDAD DISTINTA NO HAY NEUTRALIDAD POSIBLE Y QUE LA UNIDAD DE LA HUMANIDAD SE CONSTRUYE EN LAS LUCHAS DE HOY.

Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*.

PREFACIO

El presente trabajo es un intento de acercamiento monográfico-expositivo al tema. No tiene, por lo tanto, la pretensión de ser exhaustivo, sino, de ser un intento de aproximación fenomenológica.

Como su nombre lo indica, el marco general de referencia es la rica y compleja problemática que dice la relación fe, ideología y política hoy tan significativa en nuestro contexto socio-cultural latinoamericano. Referida a nuestro trabajo, dicha relación se estudia a partir del encuentro entre la fe cristiana y el marxismo, concretamente, en el marco de la reflexión cristiana en el contexto de la liberación, vale decir, a partir del nuevo pensamiento teológico latinoamericano, "La teología de la liberación" o mejor dicho "la reflexión teológica en el contexto de la liberación", que, centrada en la praxis de liberación de nuestro pueblo, se define a sí misma como "reflexión crítica y participante de la praxis histórica".⁽¹⁾

Para la mayoría de quienes han asumido esta praxis, entendida como lucha real en un horizonte de posibilidades efectivas de liberación, la reflexión sobre la praxis y su necesario contexto socio-económico-político, ha significado la asunción crítica del instrumental de análisis social (histórico-sociológico-político) del marxismo y de una estrategia de lucha que conduzca a una nueva sociedad, la cual se concretiza en un camino realista hacia el socialismo —ya caracterizado desde su base in-

(1) Véase: Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. (Lima: Editorial Universitaria, 1971), pp. 20-34 ("La teología como reflexión crítica sobre la praxis").

fraestructural— como proyecto histórico revolucionario opuesto al del status quo.

La asunción del marxismo no es evidentemente un "amor a primera vista", sino que obedece a fuerzas sociales muy hondas de un proceso histórico que se está desarrollando en América Latina.⁽²⁾

Se abre así, en nuestro contexto, no sólo un nuevo capítulo dentro de la temática fe, ideología y política, sino que se introduce una nueva dimensión en torno a las relaciones entre cristianos y marxistas, definidas por Roger Garaudy como un movimiento "del anatema al diálogo".⁽³⁾

Esta nueva dimensión significa la superación de ese diálogo que, en América Latina, da un salto cualitativo y desciende del nivel académico y metafísico, del ambiente propio de los coloquios europeos, al contexto praxeológico del "diálogo revolucionario", de un "compañerismo de lucha" a partir de una común praxis política en un proyecto histórico de liberación de nuestro pueblo oprimido.

En nuestra aproximación al tema, se destacan tres momentos fundamentales.

Primero: a título de Introducción procuramos una caracterización de la originalidad de la nueva teología latinoamericana; su real ubicación en la praxis histórica y política y, por ende, la centralidad del lenguaje ideológico-político que acompaña la reflexión sobre esta praxis.

(2) Para una perspectiva de la "nueva situación" véase: Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Colonización y Liberación, 1492-1927) especialmente el Cap. IV "Aurora de una nueva época: 1962 —la crisis latinoamericana de liberación", pp. 149-297. (Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972). También puede consultarse con gran provecho: Alain Gheerbrant, *La Iglesia Rebelde de América Latina*. (México: Siglo Veintiuno Editores, 1970); Juan José Rossi (ed.) *Iglesia Latinoamericana: ¿Protesta o Profecía?* (Avellaneda: Ediciones Búsqueda, 1969).

(3) Roger Garaudy, *Del Anatema al Diálogo*. (Barcelona: Ediciones Ariel, 1968).

Segundo: explicitado el primer momento, necesario marco de referencia de nuestro trabajo, llegamos al punto medular del mismo: el entronque de la reflexión teológica latinoamericana con el marxismo, (Primera Parte). La presencia configuradora del marxismo se analiza a partir de tres niveles: 1) en cuanto instrumental analítico socio-político, vale decir, como aporte al esfuerzo crítico de una lectura racional de la conflictividad histórica, imprescindible para una acción política eficaz; 2) en cuanto opción por determinadas tesis políticas: el socialismo. La opción socialista ha sido claramente explicitada por "Los Sacerdotes para el Tercer Mundo" de Argentina, el grupo "Golconda" de Colombia, el grupo "ONIS" de Perú, "ISAL" Continental, el grupo "Exodo" de Costa Rica, el "Secretariado de Cristianos por el Socialismo" de Chile, el grupo de "Sacerdotes para el Pueblo" de México; 3) en cuanto crítica de la religión, es decir, en cuanto crítica de ilusiones religiosas alienantes, "opio del pueblo".

Tercero: a partir de la presencia del marxismo procuramos analizar varias de las más significativas implicaciones que derivan para la reflexión teológica en el contexto de la liberación, (Segunda Parte). Destacamos: 1) la necesidad de una postura de "realismo histórico", frente al idealismo de la teología del "mundo rico" que la lleva a ignorar los procesos económicos y sociales y sus íntimas relaciones con el pensar. De ahí, la toma de conciencia de la necesaria "ubicación social" de la teología, vale decir, su historicidad y, por ende, su trasfondo ideológico detectable; 2) reconocimiento de la racionalidad propia de lo político y, por consiguiente, el rechazo de criterios "cristianos" genéricos que se revelan impotentes y negativamente ideológicos. Rechazo de un camino político cristiano o un socialismo cristiano ("un régimen de neo-cristiandad constantiniana" o "neo-clericalismo de izquierda"); 3) la sensibilidad a la importancia de la lucha ideológica como tarea de liberación del cautiverio de nuestra fe, de su aprisionamiento en los moldes de la ideología liberal-capitalista; 4) necesidad

de un diálogo revolucionario ("alianza estratégica") entre cristianos y marxistas como lucha solidaria, a partir de una común praxis política, en la lucha de liberación de nuestro pueblo.

Finalmente, a manera de Conclusión, ofrecemos una visión reasuntiva del tema que nos ocupa, a partir de sus explicaciones más significativas.

El presente trabajo, por su naturaleza expositiva, se concibe fundamentalmente a partir de la lectura de los escritos mismos de los teólogos latinoamericanos de la liberación. Procuramos mediante un esfuerzo "exegético", lo más fiel posible, la interpretación de su pensamiento en cuanto totalidad, y en particular, respecto de la presencia del marxismo. Por escritos, en este caso, debemos entender, más que tratados sistemáticos, artículos, declaraciones, manifiestos, documentos finales de encuentros o jornadas de estudio. Al respecto nos parece muy oportuno el comentario de Hugo Assmann.

Para quienes exigen de inmediato un serio rigor científico en planteos de tipo teológico, toda esa cantidad de materiales dispersos, que normalmente ni siquiera llegan a ser impresos, parecerá de poca significación. Por lo menos en América Latina este tipo de exigencia llevaría a desconocer factores de gran influencia en el cambio de conciencia de los grupos cristianos. La impresionante multiplicación de manifiestos, tomas de posición, ensayos de reflexión a partir de la praxis y otros papeles congéneres, representa precisamente, uno de los fenómenos más nuevos y más reveladores de la vitalidad de sectores de vanguardia en la Iglesia latinoamericana de hoy y aún más allá de la misma.⁽⁴⁾

En este sentido, sin embargo, queremos dejar constancia de nuestra profunda deuda con el destacado teólogo latinoamericano, Hugo Assmann,⁽⁵⁾ cuyo pensamiento constituye, sin

(4) *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos.* (Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1971), pp. 45-56.

(5) Teólogo brasileño. Nació en 1933, es sacerdote católico. Doctor en Teología y Licenciado en Sociología. Fue coordinador del Instituto de Teología de Sao Paulo, Brasil. Ha trabajado también en Uruguay, Bolivia (CEDI), Chile. En ocasión de su estadía en Europa fue profesor de la Universidad

lugar a dudas en el presente, el mayor esfuerzo por explicitar, más sistemáticamente, las implicaciones socio-analíticas e ideológico-políticas de la reflexión teológica que busca, cada vez más decididamente, ubicarse en la praxis de liberación de nuestro pueblo.

También resulta de extraordinario valor toda la voluminosa literatura publicada antes, durante y después del "Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo"⁽⁶⁾ cuyo interés y repercusión ha rebazado las fronteras de América Latina, y que culminó con un Documento Final que recoge los aportes, inquietudes y discusiones de las diferentes comisiones de trabajo.⁽⁷⁾ Sin estas dos fuentes de primera mano en realidad el trabajo se hubiera reducido notoriamente.

Al abocarnos a esta tarea lo hacemos con plena conciencia de la complejidad de las implicaciones de este nuevo pensa-

de Münster, Alemania y asistente de clase del teólogo alemán Juan Bautista Metz. Actualmente trabaja como Secretario de Estudios Teológicos Ed. Ideológico-Políticos de ISAL (Iglesia y Sociedad para América Latina) y desempeña tareas en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREM) de la Universidad Católica de Chile.

- (6) Este encuentro respondió a la inquietud y anhelo de muchos cristianos de América Latina y surgió en forma concreta de cristianos que participan en el movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo de Argentina; ONIS del Perú, Golconda de Colombia, ISAL Continental y el Secretariado de "Cristianos por el Socialismo" de Chile. La revista *Cristianismo y Sociedad* recoge el Documento-invitación que se extendió a los cristianos de América Latina para participar en dicho Encuentro. (Nos. 29-30, 1972, pp. 85-95). Este primer encuentro se realizó en Santiago de Chile del 23 al 30 de abril de 1972, y coincidió con la realización en Santiago de la UNCTAD III (Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y Desarrollo).

Dentro de la dinámica del Encuentro hubo una Comisión Asesora, compuesta en su mayoría de teólogos, entre los cuales estaban los principales exponentes de la "teología de la liberación", Hugo Asssman, Gustavo Gutiérrez, Luis Rivera Pagán, Pablo Richard, José Míguez Bonino, Luis G. del Valle, Jules Girardi, *et al.*

- (7) Secretariado de Cristianos por el Socialismo, *Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo. Documento Final*. Santiago de Chile, 1972. 47 pp. En nuestro trabajo seguiremos este documento en las citas. Para Costa Rica, el Grupo Ecueménico EXODO, hizo una edición del documento final, bajo el título *Los Cristianos se integran a la revolución socialista*. (1972, 24 pp.). La Editorial "Mundo Nuevo" de Chile, ha publicado recientemente el Texto Oficial de la Edición Internacional, (1973, 302 pp.) sobre las repercusiones de este Encuentro, véase, *Cristianismo y Sociedad*, 1972, Nos. 33-34 (número especial), 147 pp.

mimiento teológico-político y la suma de ingenuidades y riesgos que amenazan este camino de los teólogos que no rebuyen los aspectos involucrados en la tan citada historicidad de la fe y de la reflexión sobre ella. Pero, "¿existe otro camino que sea menos "ideológico", o ya nos dimos cuenta hasta la saciedad de que todos los demás caminos son necesariamente más ideológicos y, en definitiva, idealistas?"⁽⁸⁾

Finalmente, dejamos constancia de lo tremendamente polémico que resulta este nuevo pensamiento desde la praxis de liberación y los vientos huracanados que ya han desatado, quienes acostumbrados a una teología sacralizadora del orden establecido e impregnados de la ideología burguesa, reducen el cristianismo al plano de lo "espiritual", a la intimidad del corazón, a una "esfera propia"; o al mundo ilusorio del "apoliticismo", domesticando así, su fuerza profética y su dimensión liberadora original tan decisiva para el momento presente. Por ello sólo ven en esta "teología rebelde" y comprometida, "coraje efectivo con armas primitivas", una claudicación o apostasía del mensaje cristiano,⁽⁹⁾ cuando lo que se busca, en la refle-

(8) Hugo Assman, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", en *Stromata*, Año XXVIII, enero-junio de 1972, Nos. 1-2, pp. 163-164. "Nadie pone en duda que la conexión señalada, [la cada vez más estrecha conexión entre reflexión teológica y lenguaje político] por la complejidad de lo que supone, corre inevitablemente el riesgo de cortocircuitos, ingenuidades, ideologizaciones exacerbadas y hasta panfletarismos. Ya que se trata de un tipo de reflexión sobre la fe que se *hace en la acción, bajo el signo de la urgencia* y con el propósito de mantenerse abierto a la densidad epistemológica de la praxis, sería poco natural que no surgieran también a veces maneras termocéfalas de verbalización". H. Assmann en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*. (Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1972) p. 11. El subrayado es nuestro.

(9) Así por ejemplo el libro de Guillermo Blanco, *El Evangelio de Judas*. (Santiago: Pineda Libros, 1972) 127 pp. donde toda la carga afectiva de la simbología de Judas viene aplicada al Secretariado chileno de "Cristianos por el Socialismo". En nuestro medio véase la reacción del periódico *La Nación* que bajo el título "Cristianos y Socialistas" publicó el 1º de octubre de 1972. Respecto de este comentario se entabló una interesante polémica entre el periódico *La Nación* y el grupo ecuménico Exodo, que participó en el encuentro de Santiago. Véase el "dossier" que sobre la misma publicó el *Servicio de Documentación* de Exodo, San José, (Costa Rica) 1972.

xión sobre la fe a partir de la praxis de Liberación, es la concreción histórica del amor en forma de praxis política eficaz, y esto, por una razón muy sencilla: "porque en la tarde de la historia seremos juzgados sobre el amor" (Assmann).

PARA EL REVOLUCIONARIO, ES DECIR, PARA QUIEN LA REVOLUCION SIGNIFICA LA MANERA VERDADERA DE EJERCER EL AMOR, LA FE ES CONCRETAMENTE INSEPARABLE DE SU ACCION POLITICA: FE Y REVOLUCION NO EXISTEN SEPARADAS UNA DE OTRA. DADO QUE LA REVOLUCION ES LA MANERA QUE ESTE HOMBRE TIENE DE VIVIR EL AMOR, ES PUES EL LUGAR DE SU VIDA CON DIOS, EN EL VIVE SU FE. NO ES REVOLUCIONARIO PORQUE ES CRISTIANO SINO QUE SER REVOLUCIONARIO ES SU MANERA DE SER CRISTIANO.⁽¹⁰⁾

(10) Paul Blanquatt, "Fe cristiana y revolución", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 30.

INTRODUCCION

FE, IDEOLOGIA Y POLITICA EN LA REFLEXION TEOLOGICA LATINOAMERICANA EN EL CONTEXTO DE LA PRAXIS DE LIBERACION

...LA ESPERANZA CRISTIANA SOLO ES CREIBLE SI EN VEZ DE DESTRUIR UTOPIAS POLITICAS LAS ERIGE Y LAS ALIMENTA, SI SUS TESTIGOS TOMAN PARTIDO EN LA PRAXIS POR LOS OPRIMIDOS Y DESPOSEIDOS. HOY MAS QUE NUNCA NO SERA CREIBLE SI SE LIMITA A PROBAR UNA ORTODOXIA TEORICA SIN MOSTRARSE EFICAZ Y GENEROSA EN LA *ORTOPRAXIA CONCRETA*. ESTO ES IMPORTANTE EN NUESTRO ACTUAL MOMENTO ECLESIAL: LA VERDAD CRISTIANA TIENE QUE SER HECHA (JN 3:21).

Walter Kasper, *Utopía Política y Esperanza Cristiana*.

La incorporación de los cristianos al proceso de liberación que se gesta hoy en América Latina constituye "el hecho mayor" en la vida las iglesias cristianas en nuestro continente. Dicha presencia da testimonio claro de la emergencia de una nueva y radical conciencia revolucionaria.⁽¹⁾ De la "toma de conciencia" y de la "denuncia profética" de la actual situación de injusticia y explotación que vive nuestro pueblo, se ha pasado significativamente *al nivel del compromiso de lucha*, junto al pueblo y la lucha de éste por la "segunda y verdadera independencia".⁽²⁾ Esta nueva, pero a la vez profunda experiencia, se acompaña de un renovado quehacer teológico. En nuestro contexto esta reflexión se ha denominado "Teología de la Liberación" o "Reflexión teológica en el contexto de liberación"⁽³⁾ y busca ante todo, definirse como "reflexión crítica y participante *en y sobre* la praxis histórica de liberación". Se reflexiona para decirlo en palabras de Pablo Richard, a partir de la praxis liberadora, de la lucha diaria y organizada de los oprimidos contra todo tipo de explotación, del conocimiento científico de la realidad.

-
- (1) Véase el excelente libro *Los Cristianos y la Revolución. Un Debate abierto en América Latina*. (Santiago: Empresa Editora Nacional Quimantú. 1972).
 - (2) Gonzalo Castillo, "De la protesta al compromiso revolucionario", *Cristianismo y Sociedad*. 1970. Año VIII, Nº 22, pp. 51-60.
 - (3) Las magnificaciones de la así llamada "teología de la liberación" han adquirido proporciones míticas. (Assmann, *Pasos*. Nº 52-28/5/73). Es por esta razón por la cual muchos ya prefieren hablar de "reflexión teológica en un contexto de liberación" abandonando la expresión "teología de la liberación" ya demasiado integrada, lo cual conlleva el peligro del vaciamiento de este lenguaje. Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *Stromata*. Enero-junio de 1972, pp. 162, 170-173.

1. Centralidad de lo Ideológico-Político

La asunción de la praxis, entendida como compromiso real en un horizonte de posibilidades efectivas de liberación, ha llevado a los cristianos revolucionarios a establecer una más estrecha relación entre la reflexión ideológico-política y la reflexión sobre el sentido de su fe en el compromiso liberador. En el plano teológico este camino latinoamericano representa sin la menor duda un abandono de las modalidades del "hacer teología" propias del mundo rico.

Lo que ha marcado la diferencia del incipiente pensamiento teológico latinoamericano en los últimos años, respecto de la teología "progresista" del mundo rico, es en mi entender [dice Hugo Assmann] la consecuencia a nivel teórico, de la *primacía de lo político que acompaña necesariamente la centración de la reflexión sobre la praxis liberadora.*⁽⁴⁾

La reflexión teológica en el contexto de la liberación surge pues como una forma de *teología política* latinoamericana.⁽⁵⁾

(4) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 14.

(5) En cuanto teología política surge como superación de la teología política europea. Esta teología europea (Metz y Moltmann) no obstante un núcleo significativo de intuiciones básicas (Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*, pp. 12-14 y Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, pp. 275-284), muy pronto perdió su "pathos" inicial y se reveló como muy distinta y muy extraña a las exigencias de los pueblos del Tercer Mundo. Assmann, destaca las siguientes limitaciones: (1) El haber desencadenado un huracán de discusiones. En razón de la misma vaguedad de sus enunciados teológicos, se vio obligada a hacer una gran cantidad de aclaraciones y subdivisiones de tipo teórico. De esta manera aceptó ingenuamente las reglas del juego de la discusión con posiciones reconocidamente reaccionarias. (2) Su contenido socio-analítico "deplorablemente vago" aun en relación a la situación del mundo opulento, y más grave aún, en relación con las urgencias del Tercer Mundo. (3) Su distanciamiento del contexto de la praxis (por ejemplo, el dualismo mantenido por Metz entre Ética Política y Teología Política). *Opresión-Liberación* . . . pp. 14-15. Sin embargo, la manifiesta insuficiencia de la nueva teología política europea a la postre produjo un resultado altamente provechoso en la reflexión teológica latinoamericana. Señaló a los teólogos de América Latina la necesidad imperativa de una reflexión teológica autóctona. Mostró que había llegado el momento de romper con esquemas teológicos importados del mundo

Existe hoy en América Latina... una teología política, simplemente porque existe una teología real y la realidad es política en su plano más decisivo. En esa teología, mucho más que en la incipiente teología política europea, surgen para entroncarse con las mismas fuentes de la fe, las categorías de la infraestructura latinoamericana... Consiguientemente entran por derecho propio a formar parte de la teología más seria, los términos que apuntan a la mencionada infraestructura: concientización, imperialismo, mercado internacional, monopolios, clases sociales, desarrollismo...⁽⁶⁾

En cuanto teología política el quehacer teológico latinoamericano insiste en un entronque fundamental con los elementos de análisis de la infraestructura de la realidad social a fin de cumplir la tarea teológica. Ello determina ya una nueva relación entre teología y ciencias humanas.⁽⁷⁾

No se puede hacer Teología Política realmente detectora de los aspectos críticos de la fe como praxis histórica liberadora sin asumir un lenguaje analítico... hay una enorme diferencia entre un *análisis meramente descriptivo*... y un *análisis dialéctico-estructural*, que se va hacia las causas de los mecanismos de dominación, la opción por el tipo de instrumentos analíticos ya implica siempre una postura ético-política.⁽⁸⁾

La problemática ideológico-política se torna pues esencial para la reflexión teológica-latinoamericana.⁽⁹⁾ Los teólogos latinoamericanos legitiman su opción en primera instancia

norte-atlántico, "el mundo rico", no simplemente por afán de originalidad o vanidad clauvinista, sino, como exigencia radical de búsqueda de un camino propio en la reflexión teológica a partir de nuestro específico contexto histórico: América Latina con su pasado de colonización y su presente de explotación y miseria (violencia institucionalizada).

- (6) Juan Luis Segundo, "Problemática de la idea de Dios y la liberación del hombre" p. 5, citada por Assmann, *Opresión-Liberación*... p. 25. Véase Juan Luis Segundo, "Los instrumentos de la teología latinoamericana", en *Liberación en América Latina*. (Bogotá: Editorial América Latina. 1971), pp. 28-54.
- (7) Véase Hugo Assmann, *idem.*, pp. 61-68 y Pedro Negre en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 177-196.
- (8) Hugo Assmann, *idem.*, pp. 25-26. El subrayado es nuestro.
- (9) Joseph Comblin, "El tema de la liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano", *Pasos*. N° 7-26/6/72, p. 6.

de manera crítica, mediante el desenmascaramiento de la opción ideológica no confesada de las teologías tradicionales o de las teologías científicas. Estas teologías persisten en la tentación idealista de la "abstención política", detrás de lo cual se oculta la pretensión de lograr una teología de verdades "puras", "desideologizadas".

Cuando hoy hablamos de teología, ya no es posible suponer una especie de lazo de unión aséptico entre teología y fe en cada época, sino que se hace necesario acentuar directamente *la función política de las formas de hacer teología*. Esta dimensión política nunca estuvo ausente —e importa subrayarlo— sobre todo allá donde la teología se reducía a los límites de la interioridad espiritual, porque precisamente esta apariencia de *apoliticidad es función de una ideología política reaccionaria y alienante*.⁽¹⁰⁾

De hecho no existió jamás ni existe actualmente una teología supratemporal, sin conexión con opciones históricas manifiestas u ocultas. No existe una teología de puras "verdades eternas". Toda teología es necesariamente histórica en el sentido de que posee un arraigo social, y, por ende, *un trasfondo ideológico detectable*.

Lo que es extraño es que, reconocido genéricamente este hecho aun por muchos teólogos del mundo rico, estos se resisten a sumir conscientemente la ineludible ubicación social y la *necesaria dimensión ideológica del quehacer teológico*. Persisten en la tentación idealista de la abstención política. Creen posible el refugio en referencias cristianas supratemporales.

Parece que por detrás de esto se oculta la búsqueda de un ideal imposible: el de la teología pura.⁽¹¹⁾

La historia de la Iglesia y del pensamiento cristiano nos confirman plenamente lo anterior. Nos señalan que siempre hubo y siempre hay, manifiestas u ocultas, posiciones ideológicas en cualquier tipo de teología.⁽¹²⁾

(10) Hugo Assmann, *idem.*, p. 58.

(11) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *op. cit.*, pp. 176-177.

(12) Véase Joseph Comblin, *idem.*, pp. 6-7.

El aspecto más significativo de la teología de la liberación radica en *la valiente asunción de una ideología como arma de transformación del mundo*.⁽¹³⁾ José Míguez Bonino caracteriza esta teología como una "ubicación consciente y apasionada en una problemática concreta, analizada mediante un instrumental socio-político y asumida en una opción ideológica".⁽¹⁴⁾ Esto no significa el abandono del Evangelio, ni la reducción de la fe a lo ideológico. Significa que se asume la ineludible ubicación social de la teología y su necesaria dimensión ideológica. Significa que a partir del compromiso histórico en la praxis política, muchos cristianos descubren cada vez más "la convergencia entre la radicalidad de su fe y la radicalidad de su compromiso político",⁽¹⁵⁾ y "la vigencia histórica de su fe a partir de su acción política".⁽¹⁶⁾ La fe cristiana se manifiesta así con una nueva vigencia liberadora y crítica, como "fermento revolucionario" dinámico, al mismo tiempo que el compromiso en la praxis revolucionaria, tiene "una función crítica y dinamizadora respecto de la fe".⁽¹⁷⁾ Fe y compromiso político son por tanto, inseparables, pero inconfundibles. No existen separados uno de otro, se dan en una fecunda tensión dialéctica. La fe bíblica aparece siempre como tensión. Es siempre una bipolaridad, hay que mantener siempre los dos polos, porque es la tensión de los dos polos lo que constituye la verdadera fe. Este es el principio que rige la fe cristiana. Así por ejemplo, el principio de inmanencia y de trascendencia, que Dios es inmanente y es trascendente, no es solamente inmanente, ni sola-

(13) Hugo Assmann, *idem.*, p. 180.

(14) "Nuevas perspectivas teológicas", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 202.

(15) "Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 45 (Nº 64).

(16) *Idem.*, p. 38 (Nº 43).

(17) *Ibid.*, (Nº 45). La fe expresa la postura vital del hombre como respuesta a la iniciativa de Dios. Describimos la fe como la vivencia personal y comunitaria con Dios, revelado en Jesucristo, y que lleva a encarnarse en el proceso histórico. "Según la Revelación bíblica, Dios se revela al hombre a través de los acontecimientos históricos, de naturaleza particularmente política. Dios se revela no como una idea, sino como una exigencia abso-

mente trascendente; que Cristo es a la vez Dios y a la vez hombre, que la fe es a la vez escatológica y a la vez histórica. Fe e ideología se manifiestan en sus relaciones, a partir del principio que rige toda la fe cristiana: su sentido dialéctico. "La fe no es una ideología, pero no puede darse sin una ideología".⁽¹⁸⁾ La fe no es una ideología cultural, vale decir, no es una ideología política, filosófica, ética o religiosa, pero, y aquí entra el segundo principio, la fe no puede darse, vivirse auténticamente sin una ideología. No puede darse independiente de lo ideológico-político, puesto que la fe es siempre fe "en-el-mundo" no puede abstraerse de la mediación histórico-social y su dinámica.⁽¹⁹⁾

La fe cristiana entra en relación necesaria con el mundo del hombre, porque precisamente la ideología representa "el

luta de justicia y de amor que debe ser realizada por el hombre. Dios no es una solución para el hombre, si entendemos por solución una respuesta ya hecha, o una seguridad tranquilizadora. La fe sólo puede ser auténtica si se da como una respuesta a la invitación de justicia y de amor de Dios. Esta respuesta constituye la fe como compromiso histórico con la justicia y el amor . . . Esta fe no es necesariamente religiosa, porque puede ser descubierta por todo hombre que sienta en sí la llama de la justicia, pero es gracias a la fe en el Dios vivo revelado en la Escritura que adquiere su dimensión absoluta". Exodo, "Manifiesto por una fe cristiana comprometida con el pueblo costarricense", *Servicio de Documentación*. Enero de 1973, p. 1.

- (18) Arnoldo Mora Rodríguez, "Fe, ideología y política", Exodo, *Servicio de Documentación*. 1973, p. 1. Para una discusión más amplia sobre el sentido dialéctico de la fe véase: Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*. (Salamanca: Ediciones Sígueme. 1972), pp. 227-324.
- (19) Julio de Santa Ana, "Fe cristiana e ideologías". *Cristianismo y Sociedad*. 1963, Año I, Nº 3, p. 3. El término ideología tiene una larga historia y ha sido entendida en diversas maneras. Seguimos aquí aquella línea de pensamiento que ve la ideología como "una concepción teórica, pero más que una concepción teórica en el fondo tiene una tarea comprometida. Es una concepción teórica comprometida, es decir, es una justificación de una determinada situación humana. Y en esta medida lo propio, lo que caracteriza a una ideología de un pensamiento puramente abstracto-teórico, es que toda ideología está comprometida con la acción. Sea para defender o criticar una determinada situación. Está comprometida con la acción, y por ende, supeditada a ella. Por esto la ideología reconoce de cierta manera, el carácter secundario del pensamiento y el carácter primario de la acción, y el pensamiento como subordinado a la acción, sea para defender un orden real, o sea para defender un orden utópico, es decir, un orden ideal pero que inspira la acción concreta". Arnoldo Mora R., *idem.*, p. 1.

esfuerzo del hombre para dar sentido a su vida".⁽²⁰⁾ Pretender vivir la fe sin una expresión política es realmente pretender vivir en la utopía de la evasión de lo real-histórico. "La vía de la desideologización es precisamente la vía de la deshistorización".⁽²¹⁾ Una fe que no asuma lo real-histórico deja de tener sentido. La fe cristiana encuentra su dimensión auténtica y su fuerza profética en la medida de su historicidad. En nuestra situación significa —como de hecho se está haciendo— asumir la realidad del continente latinoamericano en su situación de sub-desarrollo, dominación y miseria.⁽²²⁾

Implicaciones:

1) Se subraya la fuerte dimensión política de la fe, introduciéndose las concepciones básicas de la fe (gracia, pecado, salvación, esperanza) dentro de la amplitud del proceso histórico. Ello conduce al entroncamiento de los problemas de la realidad política y social latinoamericana con las fuentes mismas de la fe.⁽²³⁾

En este sentido es necesario aclarar que:

Cuando se habla de dimensión política de la fe, hay que tener presente que no nos referimos a un aspecto complementario, a una dimensión de añadidura o anexo, sino al acto de la fe como tal en su contexto concreto de praxis histórica. Por eso se vuelve ambiguo hablar simplemente de "consecuencias" políticas de la fe, porque da la falsa impresión de que sea posible vivir la fe en una especie de esfera aislada, sacando de vez en cuando "aplicaciones" políticas.⁽²⁴⁾

(20) André Dumas, *Ideología y fe*. (Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1970), p. 23.

(21) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *op. cit.*, p. 179.

(22) Pablo Richard G., en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 8.

(24) *Idem.*, p. 20.

2) Se desarrolla una nueva sensibilidad a la necesaria y permanente tensión ideología y fe. La fe no se reduce, no se agota en lo ideológico-político. De ella tampoco se deriva la opción política, ni se determina proyecto histórico alguno. Sería violentar la razón del hombre para construir su historia. Para el cristiano revolucionario su fe

...no le da una respuesta hecha a los interrogantes del mundo. Lo desafía mediante la praxis, a desentrañar paulatinamente el misterio que vivimos y a construir la historia... le enseña el sentido más profundo de la historia como encarnación del amor, como construcción de una sociedad más justa y humana.⁽²⁵⁾

3) Se subraya una nueva sensibilidad a la necesidad de luchar contra la ideologización de la fe. La fe está permanentemente amenazada de convertirse en ideología. La historia nos enseña cómo, desgraciadamente, se ha manipulado la fe para fines contingentes. Se revaloriza la *dimensión iconoclasta de la fe*, como instancia crítica que relativiza toda realización humana impulsándola, por tanto, a una mayor plenitud.⁽²⁶⁾

La fe, que no es ideología, no puede darse sin una ideología. Esto nos obliga a estar de hecho comprometidos críticamente con una ideología, pero al mismo tiempo la fe nos obliga a tener en cuenta los *límites* o la finitud temporal de toda ideología. La fe desmitifica y reduce a la justa medida la empresa ideológica del hombre. La fe es iconoclasta y desmitificadora por naturaleza.

Lo que hace la reflexión de la fe y lo propio de la fe, desde este punto de vista [dialéctico], es que la fe es juicio. Lo más importante que sí hay que destacar, es que la Palabra de Dios o la Revelación es un juicio. Y es aquí donde está todo el sentido de la trascendencia de la Revelación. Decir

(25) Gonzalo Arroyo, Discurso Inaugural del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en *Cristianos por el Socialismo*, Edición Internacional. (Santiago: Editorial "Mundo Nuevo", 1972), pp. 44-45.

(26) *Idem.*, p. 46.

que la fe es un juicio, es decir que la fe está inserta en la historia, pero que al mismo tiempo está situada más allá de la historia.

¿Cómo concebir esto? Nosotros tenemos una concepción tomada de toda la imagenería, de toda la fabulación de tipo espacial. Hablar de trascendencia no significa que está "más allá", sino que establece "los límites de". Esto lo debemos fundamentalmente a los profetas. Los profetas son iconoclastas. Un iconoclasta es aquel que destruye un mito, que destruye un ídolo, que destruye un tabú, que destruye un falso absoluto. Ahora la manera de destruir un falso absoluto no es destruyéndolo como interés del hombre, sino estableciendo sus límites, es decir, estableciendo lo que podríamos llamar en un lenguaje filosófico, su finitud...

[El papel de la fe en este punto es] recordar la finitud en todo momento, el carácter de contingencia y esto es lo que hace al hombre libre, es decir, esto es lo que hace que el hombre no se agote en su condición de hombre, que el hombre es futuro, que no se agota como inmediatez. Tal es el rol o la función de la fe.⁽²⁷⁾

El camino de la permanente desideologización de la fe está en devolverle su criticidad del *status quo*.⁽²⁸⁾ La revalorización de la dimensión crítica de la fe exige, por otra parte, que los cristianos hagan su propia auto-crítica en la medida en que "activa o pasivamente" han contribuido a forjar o mantener estructuras que oprimen y alienan al hombre.⁽²⁹⁾ De ahí la particular sensibilidad que los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, desarrollan hacia la tarea urgente de la lucha ideológica a fin de liberar al cristianismo histórico de su "cautiverio intrasistemático" en la ideología capitalista, liberal, burguesa y restituirle su permanente dinamismo crítico en la historia.⁽³⁰⁾

(27) Arnoldo Mora R., *op cit.*, pp. 2-3, 5.

(28) "Carta de los profesores de Teología de la Universidad Católica de Chile", en *Víspera*, N° 23, abril de 1971, p. 77.

(29) *Ibid.*

(30) Hugo Assmann, José Blanes, Luis Bach, "Las exigencias de una opción", *Cristianismo y Sociedad*, 1972, Año X, Nos. 33-34, p. 24.

El cristianismo encuentra su verificación histórica en la medida de su desideologización. Sin embargo, la tarea necesaria de constante desideologización de las teologías no es posible "in vitro", en un proceso casi laboratorial y puramente académico,⁽³¹⁾ sino en la medida en que la fe cristiana *asuma la realidad* en toda su densidad conflictiva, en la lucha de nuestro pueblo oprimido contra toda opresión y violencia institucionalizada.⁽³²⁾

... LA MEDIACION POLITICA DE LA PRAXIS, CONTINUAMENTE SOMETIDA A LA REVISION CRITICA, ES EL UNICO CAMINO REAL PARA SUPERAR LAS MISTIFICACIONES IDEOLOGICAS; LA DESIDEOLOGIZACION SOLO ES POSIBLE A TRAVES DE LA OPCION POR IDEOLOGIAS DE LUCHA EN FAVOR DEL PUEBLO OPRIMIDO CONCRETO DE NUESTROS PAISES EXPLOTADOS.⁽³³⁾

2. *Centralidad de la Praxis Liberadora*

La nueva reflexión teológica en América Latina, surgida a partir de la incorporación de los cristianos en la lucha de liberación de nuestro pueblo, se ubica decididamente en la praxis histórica. De ahí la centralidad del concepto de praxis. Se reflexiona, no a partir de las "verdades eternas" o "principios abstractos" como en el caso de un vago humanismo cristiano, o a partir de una elaboración teórica sobre la "responsabilidad social del cristiano", o sobre "las consecuencias éticas del evangelio"⁽³⁴⁾ sino a partir de la praxis liberadora, de la lucha diaria, del conocimiento científico de la realidad.⁽³⁵⁾

(31) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 12.

(32) Pablo Richard G., en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 8.

(33) Hugo Assmann, *idem.*, pp. 12-13.
Centralidad de la Praxis Liberadora.

(34) José Míguez Bonino, "Nuevas perspectivas teológicas", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 207.

(35) Pablo Richard, G., en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 10.

Uno de los más significativos documentos en el avance de la reflexión cristiana en el contexto de la liberación se expresa de la siguiente manera:

Hemos querido reflexionar, a la luz de nuestra fe común y teniendo presente la injusticia que penetra las estructuras socio-económicas de nuestro continente, acerca de lo *que debemos y podemos hacer en el momento histórico que vivimos y en las circunstancias concretas que nos rodean*. Queremos identificarnos claramente como cristianos *que a partir del proceso de liberación que viven nuestros pueblos latinoamericanos* y de nuestro compromiso práctico y real en la construcción de una sociedad socialista, pensamos nuestra fe y revisamos nuestra actitud de amor a los oprimidos... es mucho lo que tenemos que hacer, *hacerlo con ellos y urgentemente*.⁽³⁶⁾

En nuestra situación, la reflexión sobre la fe deja de ser por tanto, una especulación de corte bizantino fuera del compromiso en la historia. Se reconoce como abiertamente *praxeológica*. La praxis liberadora se constituye "como matriz generadora de una nueva creatividad teológica".⁽³⁷⁾ La teología se transforma en una reflexión participante y crítica *en y sobre* la praxis liberadora, en confrontación permanente con las exigencias del Evangelio.⁽³⁸⁾

Se inaugura pues un lenguaje, en el cual la tarea de *transformación del mundo* se conjuga íntimamente a la de su *interpretación*, que esta última es vista como imposible sin la primera. Se declara el fin de toda "logía" que no sea "logía" de la praxis. Se rompe el hechizo verbal de la palabra eficaz. Se denuncia la "gratificación sustitutiva" del "decir la verdad", en la medida en que no se apoya en el "hacer la verdad".

(36) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 30 (Nº 1).

(37) *Idem.*, pp. 46-47 (Nº 70).

(38) Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación", en *Selecciones de Teología*. Vol. 12, 1973, Nº 45, p. 75.

La reflexión pasa a ser encarada enteramente como función crítica de la acción y deja, por lo tanto, de poseer un mundo propio. Su mundo y su verdad son la propia praxis. Se corta el camino a todo tipo de reflexión que representa *el refugio en un mundo verbal revestido de densidad ontológica*, que refleja la incapacidad del hombre de tratar los verdaderos problemas.⁽³⁹⁾ La reflexión interpretativa y el lenguaje en que se expresa pasan a ser encaradas como la *dimensión humanizante del acto de transformar el mundo*.⁽⁴⁰⁾

En el fondo, como lo expresa Gustavo Gutiérrez, la reflexión teológica en el contexto de la liberación "nos propone tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera de hacer teología*".⁽⁴¹⁾

La Teología como reflexión crítica de la praxis histórica es, así, una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad... Una teología que no se limita a *pensar el mundo*, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna— al don del Reino de Dios.⁽⁴²⁾

En la centralidad del concepto de praxis es obvia la conexión de estas expresiones, de los teólogos latinoamericanos, con el pensamiento de Karl Marx sobre el tema.

El marxismo, centrado en la praxis, se dirige a la transformación del mundo. Es universalmente conocido el texto de Marx, en sus *Tesis sobre Feuerbach* "los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo

(39) Véase Rubén Alves, "Apuntes para una teología del desarrollo", en *Cristianismo y Sociedad*, 1969. Nº 21, pp. 21-31.

(40) Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los cristianos*, p. 87.

(41) *Teología de la liberación. Perspectivas*, p. 33. El énfasis es nuestro.

(42) *Ibid.*

que se trata es de *transformarlo*".⁽⁴³⁾ La teología en el contexto de la liberación, al definirse como "reflexión crítica sobre la praxis" quiere ser una decidida *vuelta a la perspectiva bíblica* en la manera de reflexionar sobre la fe: pensarla a partir de lo que "hacemos", como una fe que actúa, y que actuando reflexiona.⁽⁴⁴⁾ La teología es siempre por tanto "acto segundo", o sea, reflexión a partir de un "acto primero": la praxis.⁽⁴⁵⁾ Los cristianos latinoamericanos re-descubren la dimensión dialéctica de la verdad bíblica, la profunda ligazón entre el pensamiento y la acción que verifica ese pensamiento.

En el lenguaje de la Biblia la "verdad" no es una "idea acertada", algo abstracto. Es una "acción", una "praxis": "hacer la verdad" es la única manera de "estar en la verdad". Por lo tanto, en la perspectiva bíblica, reflexionar sobre su fe significa pensar críticamente "lo que hacemos". No se trata simplemente de confrontar unas ideas con otras para aclarar las cosas en la esfera de las ideas, como si le fuera posible a la fe existir, como verdad en sí, fuera de los hechos concretos de la historia.⁽⁴⁶⁾

(43) *Op cit.*, en Marx-Engels, *Obras Escogidas*. (Moscú: Editorial Progreso. 1866). Tomo II, p. 406. En *Las tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología Alemana*, desarrolla Marx su concepción de la unidad entre teoría y praxis, sobre todo en base a la crítica del idealismo y del materialismo de Feuerbach. Su pensamiento al respecto puede *grosso modo* expresarse así: La teoría tiene como objeto central la práctica concreta de los hombres. Esta práctica configura la base material de la vida en sociedad. El estudio histórico tradicional ha sido un recuento de las ideas principales de los "grandes hombres". El verdadero estudio histórico tiene que centrar su interés en los modos y relaciones de producción, pues es sobre éstos que se basa la vida social. El pensamiento no es especulación, sino estudio científico de las relaciones sociales concretas de los hombres, su historia y los factores que determinan su desarrollo. El objeto de este estudio no es el conocimiento mismo, sino la transformación del mundo. La teoría debe desembocar en la práctica revolucionaria. Ella constituye su destino y culminación. Y a la vez se constituye en fuente de correcciones y críticas de la teoría misma. Véase Luis Rivera Pagán, "Aportes del Marxismo", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 249-250.

(44) Assmann, Blanes, Bach, "Las exigencias de una opción", *Cristianismo y Sociedad*. 1972. Nos. 22-24, p. 63.

(45) Hugo Assmann, "Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina", (Evaluación crítica de la "teología de la liberación") *Pasos*, N° 52-28/5/73, p. 2.

(46) Assmann, Blanes, Bach, *op cit.*, p. 62.

Esta perspectiva bíblica de nuestra fe se había perdido en razón de la cautividad histórica y sociológica del cristianismo en los moldes del pensamiento occidental. Muchas cosas, aún sus temas más centrales (amor, fraternidad, libertad, salvación, unidad), están aprisionados dentro de esta ideología.⁽⁴⁷⁾ En el pensamiento occidental las cosas son bastante distintas, pues al contrario del pensamiento hebreo, hay un marcado dualismo entre "ideas" y "acciones".⁽⁴⁸⁾ El retorno a la manera bíblica de pensarse críticamente la fe como praxis significa, al mismo tiempo, un proceso de liberación de nuestra fe del cautiverio cultural en que se encuentra.⁽⁴⁹⁾

La perspectiva bíblica en la manera de reflexionar sobre la fe, pensarla a partir de lo que hacemos, implica pensar la fe "que se hace" en forma histórica. De este modo la praxis brota como el hacerse verdad (verificarse) de la fe. La verdad hecha historia a través de la acción del mundo. El aspecto fundamental de la fe es el de la praxis histórica. El cristianismo debe verificarse, es decir, hacerse verdadero históricamente.⁽⁵⁰⁾

En esto hay una tremenda coincidencia entre la fe cristiana y el marxismo.

Quizás una de las coincidencias más profundas entre un marxismo no dogmático y un cristianismo auténticamente bíblico esté precisamente en eso: ambos tienen una relación absolutamente singular con la verdad. Exigen que su verdad se "verifique", se "haga verdad", se cumpla. Exigen ser confirmadas por los hechos. Conciben la verdad como verdad en los hechos y exactamente en eso se contraponen a todas las formas de idealismo metafísico o ideología que entiende la verdad como algo "en sí" fuera de los hechos, en una "esfera propia".⁽⁵¹⁾

(47) *Idem.*, p. 63.

(48) *Ibid.*

(49) Véase la extraordinaria reflexión de Jean Guichard y Jules Girardi, que bajo el nombre "Cautiverio y liberación de nuestra fe" presentan Assmann, Blanes, Bach, *Idem.*, pp. 62-70. En esta reflexión se bosqueja el esfuerzo de vuelta a la manera bíblica de pensar críticamente la fe-praxis, a través de un análisis de las etapas por las que muchos cristianos están atravesando en la creciente maduración de su conciencia histórica.

(50) Pablo Richard G., en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 8.

(51) Hugo Assmann, *Habla Fidel Castro sobre los Cristianos Revolucionarios*. (Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1972), p. 12.

No se trata pues de establecer abstractamente la verdad sino de pensar la fe "que se hace" en forma histórica, vale decir política.⁽⁵²⁾

Esta teología provisoria y humilde [la teología en el contexto de la praxis histórica de liberación] ya no está interesada en primer lugar, en la tarea de establecer abstractamente "la verdad" en un sentido intemporal, sino que quiere temporalizar la verdad como histórica, y efectiva. La verdad hecha amor, *la verdad-praxis*, el "hacer la verdad" se vuelva el interés primordial de una teología socialmente ubicada. Ya no la simple interpretación, sino la transformación del mundo ocupa el centro de las preocupaciones del teólogo...⁽⁵³⁾.

Implicaciones:

1) La reflexión teológica, en cuanto reflexión praxeológica ("reflexión crítica sobre la fe como praxis") implica pensar la fe "que se hace" en forma *histórica*, y por ende, *política*. Como tal asume, como requisito indispensable para el cumplimiento de su tarea, un conjunto de instrumentos socio-analíticos adecuados para una verdadera "lectura de la realidad" a fin de captar críticamente la conflictividad de la realidad histórica, que también debe ser asumida.⁽⁵⁴⁾

2) La reflexión teológica, por el hecho de estar centrada en la praxis de la liberación de nuestro pueblo, efectivamente asume cada vez más claramente una estrecha relación con el *lenguaje político*, vale decir, se da una conexión cada vez más concreta entre la reflexión sobre la fe "que se hace" y la reflexión ideológica-política.

(52) Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, p. 62.

(53) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *Stromata*. Enero-junio 1972. Nos. 1-2, pp. 177-178.

(54) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 47, (Nº 70).

La asunción de la praxis, entendida como lucha real en un horizonte de posibilidades efectivas de liberación de nuestros pueblos oprimidos, *implica*, para el nivel teórico lo que de hecho se puede constatar en los textos de reflexión de cristianos latinoamericanos: la asunción simultánea —muchas veces confusa e inicial, pero efectiva y sintomática— de tres momentos o niveles de mediación exigidos por toda reflexión política seria. Los tres momentos simultáneos por los que la reflexión teológica tiene que pasar ineludiblemente para volverse histórica, política y operacionable en la praxis son: el nivel de análisis socio-económico-político... el de la opción decidida por determinadas tesis políticas... [el] nivel estratégico táctico...⁽⁵⁵⁾

3) Finalmente, la reflexión sobre la fe como praxis histórica de liberación, exige, por la centralidad de la praxis histórica, una concepción de la historia humana, como "desafío de las posibilidades reales para el hombre". En otras palabras esta reflexión praxeológica se alimenta de la "capacidad humana de asumir responsablemente la historia", como *sujeto* y no como objeto de ella.⁽⁵⁶⁾

Sólo tiene sentido reflexionar sobre la praxis de liberación cuando se cree en la posibilidad efectiva de esa liberación. Los latinoamericanos reflexionamos en este horizonte básicamente optimista y esperanzado, a pesar de los golpes, de las desilusiones, de las muchas heridas y muertes. Hay que osar una vez por todas esta afirmación chocante: muchas cosas indican que, en el fondo, ahí está nuestra mayor divergencia de las teologías del mundo rico. Llámense "teologías de la esperanza" o "teologías políticas", la cuestión de fondo parece ser realmente la siguiente: ¿son de hecho esperanzadas? El hecho de que esas teologías del mundo rico terminen siempre, después de medias osadías, en la derivación hacia los temas evasionistas del "tiempo libre", del "ocio", del "hombre lúdico" y abandonen por este camino interiorista o de "revolución paralela", la dura senda y las implacables leyes de la historia real, es un claro sín-

(55) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 14-15.

(56) Gustavo Gutiérrez, "Apuntes para una teología de la liberación", en *Cristianismo y Sociedad*, 1970. Nos. 24-25, p. 8.

toma de la ausencia de esperanza que constituye la estructura oculta de su horizonte de reflexión. Paulo Freire lo expresó cierta vez de manera muy clara: "(Las metrópolis) están impedidas de tener esperanza: están amenazadas por los 'establishments', que temen todo futuro que los niegue. Su tendencia es condicionar filosofías y teologías pesimistas, negadoras del hombre como ser de transformación. Por esto es que, para pensar —y hay quienes piensan— fuera de este esquema en las metrópolis, es necesario, primero, "hacerse" hombre del Tercer Mundo".⁽⁵⁷⁾ En síntesis, al constante remanejo abstracto de las "condiciones de posibilidad para osar el coraje", oponemos modestamente "un coraje efectivo con armas primitivas". Entendemos la esperanza, y con ella la fe hecha praxis del amor que libera los hermanos, como algo que no preexiste jamás como idea enteramente predeterminable sin la mediación de la acción misma. Por eso, tener esperanza liberadora significa implementarla en la praxis, en todos los niveles que ésta implica; tener esperanza, darle densidad por la acción, y no por la pura elucubración abstracta de contenidos conceptuales de esta esperanza, todavía por fundar a través de la lucha.⁽⁵⁸⁾

(57) Paulo Freire, "Tercer Mundo y Teología", en *Perspectivas de Diálogo*, 1970. Nº 50, p. 305.

(58) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido . . .* pp. 13-14.

PRIMERA PARTE

NIVELES DE PRESENCIA DEL MARXISMO

EL JUEGO DEL IMPERIALISMO ES CRUDO Y ATROZ, PERO SOBRE TODO CALCULADO Y RACIONAL, CALCULISTA Y MATERIALISTA. QUIZAS LA INTUICION MAS FUNDAMENTAL DE MARX HAYA SIDO LA DE HABER PERCIBIDO LA NECESIDAD DE UN INSTRUMENTO CIENTIFICO Y DE UNA POSTURA DE "MATERIALISMO HISTORICO" PARA HACER FRENTE AL MATERIALISMO CALCULISTA DE LA EXPLOTACION. POR ESO MISMO EL PROCESO DE LIBERACION INCLUYE, ADEMAS DE LA PRIMACIA DE LA PRAXIS LIBERADORA, LA REFLEXION CIENTIFICA SOBRE ESTA PRAXIS Y SOBRE SU CONTENIDO SOCIO-ECONOMICO-POLITICO.

Hugo Assmann, en *Teopante* p. 275.

Dentro del "hecho mayor" que significa la incorporación de los cristianos al proceso de liberación que vive América Latina, como lucha por su "segunda" y verdadera independencia, el hecho de mayor trascendencia lo constituye la clara y fecunda asunción crítica de los aportes del marxismo.

Este hecho apunta un "salto cualitativo" en la conciencia del cristiano que, comprometido en la praxis revolucionaria, se siente exigido, en razón de su compromiso, a una coherente profundización de su conciencia histórica y revolucionaria.

Esto se expresa en la naciente reflexión teológica latinoamericana, a partir de la asunción simultánea —"muchas veces confusa e inicial, pero efectiva y sintomática" de los niveles de mediación, por los que la reflexión teológica (en cuanto reflexión crítica sobre la praxis histórica liberadora), tiene que pasar necesariamente a fin de tornarse histórica, política y operacionable en la praxis y no se disuelve en un idealismo ineficaz o en un romanticismo frustrante.⁽¹⁾ Para los cristianos comprometidos, el marxismo juega un papel central en la reflexión sobre la praxis liberadora y su contenido socio-económico-político.

De esta manera hace su presencia configuradora y sustantiva el marxismo, como aporte significativo en diversos niveles, pero sobre todo a partir de un hecho fundamental y fundamentante: el aporte del marxismo —como postura realista en

(1) Véase: Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 14-15.

la historia y como conjunto de instrumentos de análisis— a la lectura crítica de los fenómenos sociales.⁽²⁾

Explicitemos pues esta presencia en sus ramos más importantes.

1. *La presencia del marxismo como instrumental de análisis socio-económico-político*

La reflexión de la fe como praxis histórica de liberación precisa de la mediación necesaria del instrumental científico de análisis social en su esfuerzo crítico de una lectura racional de la conflictividad histórica.

Esto es así, por cuanto la asunción de la praxis, entendida como lucha real y efectiva de liberación de nuestros pueblos oprimidos, exige un análisis científico de la realidad y de la acción política, a fin de disponer de un instrumento adecuado para la liberación. Ya no basta la buena voluntad o la simple generosidad. Es necesario un análisis que permita revelar los mecanismos que mueven realmente a la sociedad, un análisis que haga patentes los mecanismos de opresión y desenmascare a los opresores.⁽³⁾ La carencia de un análisis socio-analítico preciso se llega a traducir en impotencia práctica. Si no se reconocen con claridad los mecanismos de dominación que se quieren transformar, la práctica política será muy confusa y dable a la frustración, pues no conduce muy lejos ni en la teoría, ni en la práctica.⁽⁴⁾

El instrumento científico de análisis y transformación de la realidad, los cristianos revolucionarios lo encuentran en gran medida en el marxismo, como ciencia de la historia y como

(2) Assmann, Blanes, Bach, "Las exigencias de una opción", en *Cristianismo y Sociedad*. Nos. 33-34, Año X, 1972, pp. 37-38.

(3) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 33 (Nº 11).

(4) Luis Rivera Pagán, "Teología y Marxismo" en FUMEC-AL, *Elementos para la Formación*. Nº 35, junio de 1972, pp. 38-39.

fundamento de una teoría revolucionaria. El marxismo "no se concibe como un dogma o un sistema cerrado, sino que por el contrario, se concibe como una teoría que se va aprendiendo en la misma praxis, que se va construyendo y rehaciendo en un proceso revolucionario ininterrumpido".⁽⁵⁾

De este modo los cristianos convertidos a lucha revolucionaria comienzan a visualizar la historia en forma dialéctica: hay una ligazón entre la teoría y la práctica que verifica la teoría. Esta posición es distinta a la del cristianismo influenciado por el análisis de los hechos a partir de los principios doctrinales abstractos. Esta forma de análisis de la cuestión social se impuso desde que el neotomismo penetró la iglesia Católica. En el campo social esto llevó a la "aplicación" de esos principios, deducidos por lo menos indirectamente de la fe y del evangelio, a la realidad concreta.⁽⁶⁾

La asunción del instrumental socio-analítico resulta de extraordinaria importancia en razón de una realidad sencilla, pero gravísima: los cristianos siempre han mostrado la carencia de un análisis político profundo, y en consecuencia, la imposibilidad de actuar con eficacia política. Esto incluso es sorprendentemente negativo en la teología política progresista del mundo rico, que se caracteriza por la vaguedad de su lenguaje socio-analítico y político. La teología europea habla de "liberación", "revolución", "rescate de las ataduras del presente", "apertura al futuro", "el poder de lo nuevo", pero sin especificar su contenido.

La pregunta: ¿Qué es lo que hace opresivo al presente y cuáles son las negaciones de la negación inherentes a ese presente que constituyen una promesa de futuro auténticamente nuevo? queda sin contestar. El lenguaje de dicha teología es fácilmente utilizable por posturas ideológico-políticas liberales y reformistas correspondientes al capitalismo tardío.⁽⁷⁾

(5) Pablo Richard Guzmán, en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 10.

(6) Gonzalo Arroyo, "Solidaridad humana en la lucha de los cristianos de América Latina", en *Pasos*. N° 58-9/7/73, p. 5. Véase en este mismo trabajo la *Segunda Parte* (2.2).

(7) Luis Rivera Pagán, *op. cit.*, p. 39.

En esta misma línea de pensamiento, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, nos dice:

Una formación *ahistórica* y hecha de "principios" hizo que los cristianos fueran muy poco sensibles al enfoque racional y científico propio de lo político. *Sólo el compromiso en la lucha por una sociedad distinta hace sentir la urgencia de conocer con el mayor rigor posible los mecanismos de la sociedad capitalista* centrada en el lucro privado y en la propiedad privada para el lucro. *Sin este conocimiento riguroso la acción no es eficaz.* Y desde aquí se descubren también los ineficaces y peligrosas que son aquellas líricas llamadas en defensa de la dignidad humana que no tienen en cuenta las causas hondas del actual orden social, ni las condiciones concretas para la construcción de una sociedad justa.⁽⁸⁾

Por otro lado, existe por parte de la conciencia social cristiana una tendencia a inclinarse casi siempre hacia el lado moralista (nivel ético-afectivo), es decir, a ver todas las cosas desde un punto estrictamente moral en sentido abstracto, inconexo de las realidades políticas. Surgen así, muchas "medias verdades" como aquella que tan frecuentemente circula en ciertos ambientes cristianos: ¿de qué sirve cambiar las estructuras sociales si no se cambia el corazón del hombre? Media verdad, porque ignora que el corazón del hombre se transforma también cambiando las estructuras sociales y culturales. La Teología de liberación reconoce que "no es menos mecanicista quien piensa que una transformación estructural traerá automáticamente hombres distintos que quien cree que un cambio personal asegura transformaciones sociales".⁽⁹⁾

La perspectiva política del proceso de liberación latinoamericano hace insuficientes para la transformación del sistema opresor, los juicios de crítica moral.

(8) "Evangelio y praxis de liberación", en *Selecciones de Teología*. Vol. 12, N° 45, 1973, pp. 70-71. El subrayado es nuestro.

(9) Gustavo Gutiérrez, *ibid.*

Precisamente para actuar nosotros en un compromiso de liberación, *tenemos que analizarlo políticamente*. No podemos ser solamente éticos frente al hecho de la explotación. No podemos tomar posiciones moralistas. Tenemos que tener juicios políticos, *lo que supone un análisis previo que permita comprender la realidad*, ver cuáles son sus dinamismos, de tal modo de orientar esos dinamismos hacia la liberación de los oprimidos, hacia una sociedad en que no haya explotadores y explotados.⁽¹⁰⁾

El compromiso revolucionario implica, exige, el análisis científico de la realidad histórica, todo enmarcado dentro de un criterio de *eficacia política*: la urgencia de suprimir cuanto antes la explotación y la violencia institucionalizada.⁽¹¹⁾

Se impone la necesidad de estudiar a fondo la realidad nacional y latinoamericana, cómo está organizada, quiénes tienen el poder y en beneficio de quiénes lo emplean, las relaciones internacionales, cómo influyen los medios de comunicación, la educación, la religión, etc.

Creemos que el momento histórico que vivimos, y en el que sobrevive una gran cantidad de hermanos nuestros, nos exige una serie de posiciones llenas de sacrificio, nos exige una actividad fuerte, un desprendimiento personal en un tipo de lucha difícil como lo es la revolucionaria.

Pero eso no basta. Debemos estudiar. Formarnos lo mejor posible, de la manera más científica, para que nuestro desgarramiento de protesta no sea un simple "cacareo"...

Debemos tener la fundamentación necesaria para demostrar que nuestro comportamiento activo responde a un claro conocimiento de la realidad. Aún más, para poder afirmar que nuestra lucha por un cambio en las estructuras responde a un esquema mental configurado y no a una simple histeria colectiva, o a un desequilibrio emocional, o a una rebeldía mal encauzada, o a una posición "snob"...⁽¹²⁾

(10) Gonzalo Arroyo, "Significado y sentido de Cristianos por el Socialismo", Secretariado de Cristianos por el Socialismo. [Santiago] 1972, p. 2. El subrayado es nuestro.

(11) Encuentro de Cristianos en Costa Rica, "Consejo mínimo de acuerdos básicos", en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 160.

(12) Movimiento Iglesia Joven, en *Encuentro*. Año I, Nº 1, abril de 1971, p. 1.

A partir del análisis social dialéctico-estructural, la presente situación de miseria y despojo y nuestro pasado de colonización, dejan de ser vistos como situación "fatal", cerrada a un cambio radical, a la construcción de una sociedad cualitativamente distinta. Gracias a la mediación del análisis social en el esfuerzo crítico de lectura racional de la conflictividad histórica.

Constatamos, en primer lugar, que esa realidad [El desempleo, la desnutrición, el alcoholismo, la mortalidad infantil, el analfabetismo, la prostitución, las desigualdades siempre crecientes entre ricos y pobres, la discriminación racial y cultural, la explotación, etc.] no es el fruto inevitable de una insuficiencia de la naturaleza y mucho menos de un "destino" inexorable ni de un "dios" implacable ajeno al drama humano. *Por el contrario es el fruto de un proceso determinado por la voluntad de los hombres.*

Esa "voluntad" es la de una minoría de privilegiados que han hecho posible la construcción y el mantenimiento de una sociedad injusta, la sociedad capitalista basada en la explotación, el lucro y la competencia.⁽¹³⁾

Los Obispos del Nordeste de Brasil, en una extraordinaria Carta Pastoral, al preguntarse ¿Sub-desarrollo como fatalidad? Responden:

Las constataciones esbozadas arriba sobre la realidad brasileña pueden parecer a los ojos de algunos como aliento a la resignación de cuantos están sufriendo secularmente las consecuencias de una estructura social inaceptable, haciendo creer en la imposibilidad de cambios. El subdesarrollo sería, pues, una fatalidad...

Admitir la existencia de condiciones de opresión como consecuencia del destino o de fuerzas sobrenaturales, constituye una actitud incompatible con la antropología cristiana. El fatalismo, instrumento de gran valía para los que lucran inculcando falsas concepciones de la sociedad, distancia al hombre de la identificación de las verdaderas causas de la opresión.⁽¹⁴⁾

(13) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 34 (Nº 14-15).

(14) "He escuchado los clamores de mi pueblo", en *Spes*. Año 4, mayo de 1973, p. 12.

Finalmente conviene destacar que la opción por un determinado instrumental de análisis socio-político, en ningún sentido *es neutral*. Su escogimiento implica de hecho una opción ideológica, puesto que el instrumental analítico no es nunca neutral. Al respecto dice claramente Hugo Assmann:

Conviene dejar subrayado de entrada que hablar de compromiso con el proceso de liberación de América Latina implica partir de un determinado análisis de nuestra realidad de pueblos dominados. *Optar por un determinado análisis social no es un paso neutro*. Ya la simple elección de un instrumental analítico y sobre todo su manejo *incluye necesariamente una postura ético-política*. No existe una ciencia social aséptica. Pretenderlo significa una *postura ideológica de corte reaccionario*.⁽¹⁵⁾

Esa lectura de la realidad, precisamente porque incluye datos sociales condicionados por el avance de la conciencia social, no resulta posible en una óptica positivista o de un presunto objetivismo cientifista que considera la presencia del dato humano en la realidad histórica; implica desde luego, una primera opción que tiene aspectos también ético-políticos en la misma elección de los instrumentos de análisis, que jamás, son en este sentido, enteramente neturales.⁽¹⁶⁾

El instrumental científico asumido, posee ciertamente su propia racionalidad, pero ésta es "distinta cualitativamente de la racionalidad de las ciencias sociales burguesas".⁽¹⁷⁾

El acercamiento al instrumental de análisis debe hacerse críticamente, a fin de evitar una toma de posición ideológica tal, al asumir el instrumental analítico, que soslaye por ejemplo, en su problemática más central y actual, los mecanismos de dominación y explotación de nuestro pueblo por parte del sistema capitalista.

Como ya lo hemos indicado, para la mayoría de quienes en una forma consecuente han adoptado el lenguaje de libera-

(15) "El aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina", en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, p. 74.

(16) *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 14.

(17) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 40 (Nº 47).

ción, ello significa el uso del instrumental de análisis marxista, como el más apropiado para comprender la situación latinoamericana y proyectar una *efectiva* acción de cambio sobre la misma. La clara asunción del marxismo se da pues en un *contexto específico*: la asunción del marxismo, no tanto como "una cosmovisión o un conjunto de dogmas universalmente aplicables de igual manera", sino como metodología no dogmática de análisis social, concretamente de los mecanismos de dominación y de las condiciones de explotación generadas por el modo de producción capitalista.⁽¹⁸⁾

En nuestro contexto por consiguiente, las divisiones metafísicas entre cristianos y marxistas pasan a un segundo plano frente a la urgencia de una acción eficaz revolucionaria. Por el contrario, es necesaria la colaboración entre cristianos y marxistas a partir de una común praxis política en la lucha por un proyecto histórico de liberación.⁽¹⁹⁾

En cuanto instrumental de análisis para la lectura crítica de los fenómenos sociales el marxismo cumple las siguientes funciones:

1) Análisis de la situación, tanto en lo que se refiere a la naturaleza del capitalismo (relaciones de producción, apropiación de la plusvalía, etc.), como al proceso de dependencia y a la relación entre el modo de producción y organización de la sociedad. Así a la vez que analiza, desenmascara y llama por su nombre a los mecanismos de dominación capitalista que, abierta o sutilmente, determinan la realidad latinoamericana puesto que las estructuras económicas y sociales de nuestros países latinoamericanos están cimentadas en la opresión y la injusticia que deriva como consecuencia de una situación de capitalismo dependiente colonialista o neo-colonialista, que en su fase superior conduce al imperialismo y sub-imperialismo.⁽²⁰⁾

(18) Luis Rivera Pagán, *op. cit.*, p. 40.

(19) Véase en este mismo trabajo la *Segunda Parte* (4).

(20) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 34 (Nº 17).

2) La unidad entre "teoría y práctica". Puesto que según el pensamiento marxista no puede existir la dicotomía teoría-práctica (teoría sin acción), contribuye a superar la excesiva teorización de los cristianos subrayando la necesidad de la praxis transformadora de la realidad. El esfuerzo de analizar e interpretar científicamente nuestra realidad a partir de una teoría crítica de la sociedad, especialmente las contradicciones de nuestra sociedad capitalista, exige ante todo una *participación en la lucha* que opone a la clase explotada a sus opresores.

...no basta con la develación del carácter opresivo de la realidad nacional. Eso es importante pero insuficiente. Con hacer sólo esto podría caerse en la resignación, el fatalismo o la sublevación suicida... La realidad es estudiada para su transformación. La teoría es, como tal, un arma de lucha revolucionaria... la teoría es revolucionaria cuando prende en el corazón de las masas descontentas; es decir, cuando es puesta al servicio de los grupos revolucionarios. Se estudian las condiciones de explotación con el objeto de erradicarlas. La teoría crítica encuentra su culminación en la revolución.⁽²¹⁾

3) Como consecuencia de lo anterior, contribuye a la postulación de directrices estratégico-tácticas en las que debe desembocar la mediación socio-analítica, para el adelanto de la lucha revolucionaria. Sobre todo se toma conciencia del papel del proletariado como vanguardia revolucionaria, la necesidad del compromiso con las clases populares y la incorporación en organizaciones y partidos que sean auténticas instrumentos de la clase trabajadora, obrera y campesina, base objetivamente revolucionaria. Esto conduce a los cristianos a "una proletarización saludable que se concentra en una acción tendiente a concretar lo que verdaderamente importa: la liberación integral de los oprimidos".⁽²²⁾

(21) Luis Rivera Pagán, *op. cit.*, pp. 41-42.

(22) ISAL, "Bases para una estrategia y programa de ISAL" (IV Asamblea Continental), en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, p. 145. "Además, es indudable que el marxismo, especialmente a través de

Del entronque de la teología latinoamericana con el marxismo al nivel de análisis de la realidad, como metodología científico-crítica, queremos destacar los siguientes puntos centrales: la teoría de la dependencia como categoría de explicación científica de la opresión de nuestro pueblo, la constatación del hecho de la lucha de clases como clave hermenéutica de análisis social y la necesidad de la revolución proletaria.

1.1 *La "Teoría de la Dependencia" como categoría de explicación de la situación de dominación de nuestros pueblos*⁽²³⁾

El hecho mayor de las ciencias sociales latinoamericanas, sobre todo desde el comienzo de la década del setenta, señala Assmann, es reconocidamente la tematización cada vez más vigorosa de la "dependencia" que elevada a categoría científica explicativa, surge como clave para la interpretación de la situación concreta de nuestros pueblos latinoamericanos.⁽²⁴⁾ "Dependencia" significa, por consiguiente, "una nueva conciencia histórico-social de la realidad latinoamericana".

Después de un largo período de verdadera ignorancia respecto de su propia realidad marcada por el "signo trágico" del

su vertiente leninista provee de pautas de organización que en muchos casos han demostrado ser efectivas para impulsar el proceso de lucha". *Ibid.*

(23) Véase: Gonzalo Arroyo, "Pensamiento Latinoamericano sobre Subdesarrollo y Dependencia Externa", *Cristianos por el Socialismo*. Documento 1 (Trae una buena información bibliográfica). En este mismo sentido la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*. Perspectivas recoge amplia bibliografía sobre el tema de la "dependencia" como nueva conciencia de la realidad latinoamericana, (pp. 101-114).

(24) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", en *Stromata*. Enero-junio 1972. Nos 1-2, p. 168. También Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 107.

subdesarrollo,⁽²⁵⁾ se está llegando en América Latina a "una comprensión menos parcial y anecdótica, más global y estructural de su situación".⁽²⁶⁾ Cada vez más la situación es considerada en su perspectiva histórica a partir de un *análisis dialéctico-estructural*, en el cual se presta central atención a los "mecanismos de dependencia" capitalista que caracterizan nuestros países y nos mantienen en el subdesarrollo.

La categoría de la dependencia, en cuanto enfoque analítico nuevo del fenómeno del subdesarrollo, significa que:

El subdesarrollo no es un estadio atrasado y anterior al capitalismo desarrollado, sino una directa consecuencia de él, una forma condicionada de desarrollo: el capitalismo dependiente. Por el hecho de que la dependencia es una situación condicionante de toda nuestra historia, ella *surge como categoría científica explicativa de la misma*: subdesarrollo como forma de dependencia.⁽²⁷⁾

Se percibe cada vez mejor que la situación de subdesarrollo es el resultado de un proceso y que, por lo tanto, debe ser estudiada en una perspectiva histórica. Es decir, en relación al desarrollo y expansión de los grandes países capitalistas. El

(25) II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*. (San José: Editorial Metropolitana. 1969), p. 5. Este "signo trágico" puede ser descrito fenomenológicamente como "insuficiencia alimenticia, reducida expectativa de vida, altas tasas de mortalidad infantil y general, baja renta nacional, bajos niveles de vida, violenta desigualdad de rentas, predominio de la estructura agraria, estructuras sociales anticuadas existiendo con estructuras modernas, poca densidad de las clases medias, poca integración nacional, sub-empleo, desempleo disfrazado y empleo estacional, explotación del trabajo de menores de edad y del trabajo femenino, altos índices de prostitución". Franklin de Oliveira, *Revolución y Contra-Revolución en Brasil*, p. 38. Citado por Osvaldo Mottesi en su "Estudio sobre la situación contemporánea de América Latina". Concilio Internacional de América Latina. M.L.A. Enero de 1971, p. 6.

(26) Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 101.

(27) Hugo Assmann, "El aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina", en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, pp. 75-76. El subrayado es nuestro. La noción de dependencia como elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana es definida por F. H. Cardoso así: "Las relaciones de dependencia suponen la inserción de las estructuras de modo específicamente desigual: la expansión del mercado mundial creó relaciones de dependencia (y de dominación) entre naciones y de este modo estableció diferencias en el interior de la unidad constituida por el sistema capitalista internacional". Citado por G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 197.

subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz; como *subproducto histórico* del desarrollo de otros países.⁽²⁸⁾ En efecto la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más.⁽²⁹⁾

El análisis del subdesarrollo en esta perspectiva histórica, no debe reducirse a un simple enfrentamiento entre "países pobres", y "países ricos", sino que supone un análisis más profundo: la lucha de clases a nivel internacional.

En efecto, el proyecto de una sociedad distinta está basado en un análisis lo más científico posible que parte de la percepción de América Latina como un continente dependiente —económica, social, política y culturalmente— de centros de poder que están fuera de él: en los países opulentos. Y para descubrir lo que realmente está en juego en esta opción entre países oprimidos y pueblos dominantes, *es necesario hacer un análisis de clase*, ya que reducirlo a un enfrentamiento entre naciones conduce a disimular y suavizar la verdadera situación. De ahí que la teoría de la dependencia sitúa su análisis en el marco de la lucha de clases a nivel mundial. Esto nos llevará a comprender las contradicciones internas de una sociedad destinada a hacer crecer la brecha entre poseedores y desposeídos.⁽³⁰⁾

Por otra parte, la dependencia no se reduce a un "factor puramente externo" que atañe a las relaciones internacionales.

Es fundamental —superando enfoques tradicionales— encarar la dependencia como situación condicionante que configuró las estructuras *internas* de nuestros países.

(28) Este punto ha sido estudiado en su génesis histórica por O. Sunkel en su libro *El Marco Histórico del Proceso de Desarrollo y Sub-desarrollo*. (Santiago: ILPES. 1967).

(29) Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 105-106.

(30) Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación", en *Selecciones de Teología*. Vol. 12. Nº 45, 1973, pp. 70-71. El subrayado es nuestro.

...la dependencia no es únicamente un "factor externo", porque recalcando exclusivamente tal aspecto se cae fácilmente en la cómoda posición de olvidar la dinámica interna de múltiples materializaciones estructurales de la dependencia que configuran hasta en sus mínimos detalles organizativos la realidad estructural en nuestros países. Hay que situar por lo tanto, la dependencia como situación condicionante global de nuestra historia, como condición que dio forma y cuerpo concreto a lo que somos cultural, social, económica y políticamente.⁽³¹⁾

Finalmente, conviene destacar que "a pesar de que la dependencia debe ser situada en el cuadro global de la teoría del imperialismo, debe también contribuir a su reformulación".⁽³²⁾

Crítica al desarrollismo

El término "desarrollo"⁽³³⁾ sintetizó durante las últimas décadas, las aspiraciones de los "pueblos pobres". Se intentó incluso crear una mística de ayuda a los países pobres. La década del 50 se caracterizó en América Latina por un gran optimismo, en cuanto a las posibilidades de lograr un desarrollo económico autosustentado.⁽³⁴⁾

(31) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *op. cit.*, p. 168.

(32) Theotonio Dos Santos, *Dependencia y Cambio Social*; citado por H. Assman, *idem.*, p. 169. Véase: Luis Rivera Pagán, "Teología y Marxismo", *op. cit.*, pp. 40-41.

(33) Véase: Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 35-41.

(34) "Para ello era necesario —lo que los países más desarrollados del área habían comenzado ya a hacer— salir de la etapa del *crecimiento hacia afuera* (exportación de productos primarios e importación de productos manufacturados), que hacía de los pueblos latinoamericanos países exclusivamente dependientes del comercio exterior. Se iniciaría entonces un *desarrollo hacia adentro*, que mediante la substitución de importaciones, la ampliación del mercado interno y la franca entrada en la industrialización, llevase a una sociedad independiente". G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 102.

Esta actitud se basaba en una coyuntura histórica favorable, y se formuló teóricamente en serios estudios económicos.⁽³⁵⁾

El modelo de desarrollo vigente en esos años fue propugnado por organismos internacionales, (ONU, OEA, BID, AID, Alianza para el Progreso).

En esa óptica, marcada por categorías estructural-funcionalistas, desarrollarse significaba dirigirse hacia un modelo que se abstraía a partir de las sociedades más desarrolladas del mundo actual. Este modelo era considerado como la "sociedad moderna" o la "sociedad industrial". En el camino hacia ella se debían vencer los obstáculos sociales, políticos, culturales, provenientes de las estructuras arcaicas propias de los países subdesarrollados, en tanto que "sociedades tradicionales" o "sociedades en transición". Los países subdesarrollados aparecen así como países atrasados, situados en etapas anteriores a la de los pueblos desarrollados, obligados, por consiguiente, a repetir, más o menos, la experiencia histórica de estos últimos en su marcha hacia la sociedad moderna. Sociedad caracterizada, para quienes se sitúan en el corazón del Imperio, por su alto consumo en masa. Habría, entonces, *un continuo* entre subdesarrollo y desarrollo...⁽³⁶⁾

En los años 60, sin embargo, la actitud empieza a cambiar. El modelo desarrollista no dio los frutos esperados, de ahí las serias críticas que se le hacen debido a su notable insuficiencia.

La experiencia histórica de nuestros países se ha encargado de desmentir el optimismo del desarrollo. Su fracaso ha creado más bien confusión y frustración.⁽³⁷⁾

"El mito desarrollista sólo resultó una nueva forma de mantener el colonialismo".⁽³⁸⁾

(35) *Ibid.*, nota 2.

(36) *Idem.*, pp. 102-103.

(37) Seminario sobre la Visión Cristiana de la Formación Social de la Juventud en Latinoamérica, *Juventud y Cristianismo en América Latina*, (Bogotá: Indo-American Press, 1970), pp. 17-19. Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*, pp. 40-41.

(38) Celso Furtado, en *Spes*. Año 4, Nº 20, marzo de 1973, pp. 17-18.

De ahí la denuncia, desenmascaramiento, y rechazo de los modelos de desarrollo ("desarrollismo"), por su esencia ideológica neo-capitalista.

El concepto de "dependencia" nace como es evidente, de la crisis profunda de los modelos desarrollistas. A nivel de las ciencias sociales, se trata simultáneamente de una ruptura decidida con el tipo de ciencia social que servía de vehículo ideológico para dichos modelos. "Ya no se trata de corregir o complementar el desarrollismo. Se trata de una franca oposición, de un rechazo".⁽³⁹⁾

Desarrollismo", término derivado de "desarrollo", tiene hoy un sentido peyorativo, en particular, en América Latina.⁽⁴⁰⁾ En la crisis y rechazo de este concepto se destacan dos razones básicas:

1) Las políticas del desarrollo no atacaron en su raíz los males, más bien contribuyeron a consolidar el sistema económico imperante por lo que desarrollismo ha pasado a significar reformismo y modernización, vale decir, evolución del sistema, con "medidas tímidas, ineficaces a largo plazo, cuando no falsas y finalmente contraproducentes para lograr una verdadera transformación".⁽⁴¹⁾

Una de las causas más importantes de esta situación habría que buscarla en el hecho de que el desarrollo, en una perspectiva más bien economicista y modernizante, ha sido frecuentemente promovido por organismos internacionales en estrecha relación con los grupos y gobiernos que tienen en sus manos la economía mundial. Los cambios que se promovían trataban de hacerse dentro del cuadro formal e institucional existente, sin ponerlo en tela de juicio. Se evitaba cuidadosamente, por consiguiente, atacar a los grandes intereses económicos internacionales y de los aliados naturales: los grupos nacionales dominantes. Peor aún, en muchos casos esos pretendidos cam-

(39) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *op. cit.*, p. 159.

(40) Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 42 (nota 16).

(41) *Idem.*, p. 43.

bios no eran sino nuevas y solapadas formas de acrecentar el dominio de los grandes grupos económicos.

Desarrollo pasó así a ser sinónimo de reformismo y modernización.⁽⁴²⁾

2) El modelo desarrollista adolecía de graves errores de perspectiva política e histórica.

No tenía suficientemente en cuenta los factores políticos; y lo que es más grave, se mantenía a un nivel abstracto y a-histórico; las sociedades subdesarrolladas, atrasadas, se yuxtaponían estáticamente a las sociedades desarrolladas modernas... La óptica desarrollista y modernizante impedía, pues, ver tanto la complejidad del problema, como los inevitables aspectos conflictuales del proceso, tomado en su conjunto.⁽⁴³⁾

Por consiguiente, a la luz de la "teoría de la dependencia" como categoría científica de explicación de nuestra situación, nuestros pueblos toman cada vez más clara conciencia de su ser como *países explotados por el imperialismo*. Nuestro subdesarrollo se analiza, por lo tanto, en su perspectiva histórica. En esta óptica se nos revela como el subproducto histórico del desarrollo de las grandes potencias capitalistas en razón de su expansión hacia las regiones del "tercer mundo". Así, se constata un problema que cada día se va haciendo más agudo.

Un sector relativamente pequeño de la humanidad, progresa y se enriquece cada vez más a costa de la opresión de dos tercios de la población humana. Y lo que más hiere la conciencia de los pueblos explotados es ver que su precaria economía no es sino la consecuencia de la riqueza y el bienestar creciente de las grandes potencias. Nuestra pobreza es la otra cara del enriquecimiento de las clases explotadoras internacionales.⁽⁴⁴⁾

Se toma clara conciencia de lo que somos históricamente como países latinoamericanos, no simplemente países subdesarrollados, en el sentido de ser "todavía no suficientemente desarro-

(42) *Idem.*, pp. 42-43.

(43) *Idem.*, p. 105.

(44) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 30 (Nº 2).

llados", es decir, atrasados respecto a las naciones desarrolladas, sino pueblos "mantenidos en el subdesarrollo". No tiene sentido hablar de los países latinoamericanos como países "en vías de desarrollo" o como "sociedades en vías de transición". Las contradicciones del mundo subdesarrollado tienden a agudizarse en nuestra situación actual, hasta el punto de que bien puede decirse que existe "un desarrollo del subdesarrollo"⁽⁴⁵⁾ en virtud de la situación de desintegración política y social cada vez más notoria.⁽⁴⁶⁾

La dependencia por otra parte, no se reduce a "un factor puramente externo", sino que es un factor condicionante de toda nuestra historia, como condición que ha dado forma a lo que somos cultural, social, económica y políticamente. El "signo trágico" de nuestra historia: el subdesarrollo, conduce a la clara conciencia de la "inviabilidad del desarrollo latinoamericano dentro del sistema capitalista".⁽⁴⁷⁾

De ahí la real alternativa a que históricamente nos vemos avocados: ¿Dependencia o Liberación? Dependencia capitalista o liberación entendida como camino realista hacia una sociedad de tipo socialista.

Si aceptamos que el subdesarrollo de los países del tercer mundo es un proceso social global, cuya dinámica de deterioro está condicionada estructuralmente por el proceso de desarrollo capitalista de los países occidentales, la única forma de escapar al subdesarrollo creciente del capitalismo es *destruir ese vínculo de dependencia estructural* (económica, social, política y cultural), para iniciar un desarrollo socialista, relativamente autónomo, tanto a nivel nacional, como regional.⁽⁴⁸⁾

(45) Seminario sobre la Visión Cristiana de la Formación Social de la Juventud en Latinoamérica, *op. cit.*, p. 20.

(46) En *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 228.

(47) Gustavo Gutiérrez, "Apuntes para una teología de la liberación", en *Cristianismo y Sociedad*. Año VIII, Nos. 24-25, 1970, p. 11.

(48) "Subdesarrollo, Dependencia y Transición al Socialismo", en *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 229.

EXCURSUS

Centralidad del lenguaje de Liberación y sus reales implicaciones socioanalíticas e ideológicas de base

El surgimiento histórico del lenguaje de liberación, que evidentemente "no es producto espontáneo surgido del seno del reformismo eclesiástico",⁽⁴⁹⁾ desde su misma base conlleva importantes y concretas implicaciones socioanalíticas e ideológicas. Esto es necesario tenerlo presente en razón de la "magnificación mítica" del lenguaje de liberación, que está haciendo perder la médula analítica y la definida opción política que preside.⁽⁵⁰⁾ Conviene, pues, explicitar estas implicaciones socioanalíticas e ideológicas de base.⁽⁵¹⁾

1) *Liberación como nueva conciencia histórica*

En el lenguaje de liberación subyace un hecho fundamental: la toma de conciencia de nuestra historicidad real de pueblos dominados, con un pasado de colonización y un presente de explotación y miseria. La real historicidad de nuestra opresión y dependencia lleva a hablar de liberación, puesto que este término parece expresar mejor, no sólo las aspiraciones de nuestro pueblo oprimido, sino una perspectiva que hace al hombre *sujeto* y no *objeto* de la historia.⁽⁵²⁾

(49) Hugo Assmann, "El aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina", en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, p. 75.

(50) Hugo Assmann, "Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina, Evaluación crítica de la "teología de la Liberación"", *Pasos*, N° 52-28/5/73, p. 3.

(51) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", en *Stromata*, Enero-junio de 1972. Nos. 1-2, pp. 160-181. Este artículo se recoge también en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 161-171.

(52) Gustavo Gutiérrez, "Apuntes para una teología de la Liberación, en *Cristianismo y Sociedad*, Nos. 24-25, 1970, p. 8.

Es, por consiguiente, "un acto de presencia rebelde en un contexto histórico de esclavitud y dominación y como tal incluye más decisión de ruptura que propósitos de continuidad".⁽⁵³⁾

Este nuevo lenguaje es, pues, la expresión del hecho de un nuevo estado de conciencia de connotaciones revolucionarias peculiares. Dadas las proporciones del hecho y la rapidez de su expansión, probablemente no hay ninguna exageración en afirmar que, a nivel de las iglesias no hubo un hecho similar en nuestro pasado latinoamericano. No es fácil encontrar hechos similares en la historia del pensamiento cristiano a nivel mundial, y aún en la historia de las ideologías. En Latinoamérica, ni siquiera los ideales de emancipación de la primera independencia tuvieron penetración tan honda y rápida, ni fuerza aglutinadora tan potente. La Liberación, como segunda y verdadera independencia de nuestros pueblos dominados, nos sitúa, por lo tanto, en un contexto revolucionario inédito bajo muchos aspectos.⁽⁵⁴⁾

(53) Hugo Assmann, *op. cit.*, p. 166. Esta "nueva conciencia histórica" vehiculada en el lenguaje de liberación se entiende por tanto, como ligada a un concepto de conflictividad histórica, en la cual la ruptura del sistema aparece como imperativa. "Un asumir verdaderamente lo histórico de los conflictos en la sociedad exige un concepto de conciencia histórica en la cual la historicidad situacionalmente determinada no se diluye en lo universal y genérico de la "complejidad" entendida de tal modo que sirve de recurso de encubrimiento de las causas de los conflictos. La conciencia histórica es conciencia conflictual porque considera las contradicciones en forma determinada, vala decir, referidas a los mecanismos causales del sistema que las genera. La realidad es vista como contradictoria no en términos abstractos, sino en tanto "esta realidad", generada "así" por "este" sistema social. Es necesario concebir la "conciencia histórica" de tal manera que su elemento más fundamental sea el hecho de implicar una disposición definida de romper con las causas de los conflictos. Por lo tanto, es histórica en la medida que se enfrenta desafiadoramente con la realidad presente. Es por eso, conciencia dialéctica. Se trata de una toma de conciencia de una realidad de opresión de una situación de explotados". Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, pp. 58-59.

(54) Hugo Assmann, *idem.*, p. 166. "Hay indudablemente hoy energías revolucionarias a lo largo y ancho del mundo, como son el tan citado "Poder Joven", las minorías contestatarias en los países imperialistas, una cierta insurgencia crítica de los intelectuales, etc. Pero a pesar de innegables aproximaciones, el punto de convergencia de estas energías revolucionarias no sólo no es suficientemente claro, sino sobre todo no coincide, analítica y estratégicamente, con las prioridades específicas del proceso de liberación. Por eso, nos parece insuficiente, como punto de partida de una "teología de la liberación latinoamericano", querer establecer un vago punto de convergencia de susodichas energías revolucionarias a nivel mundial... En

2) Elementos socioanalíticos esenciales de esta nueva conciencia histórica

En América Latina —dice Assmann— conforma la base del surgimiento del lenguaje de liberación la aguda toma de conciencia de dos hechos fundamentales ligados entre sí:

1. El fracaso del reformismo y desarrollismo y sus tácticas de paliativos para crear el nuevo tipo de sociedad que propone. Siendo que los básicos estructurales persisten, la dinámica de la crisis va exigiendo soluciones más radicales, aunque se concede que algunos tipos de reformas generan cambios irreversibles que crean mayores incongruencias para el futuro.

2. La revelación de los mecanismos de explotación y de dominación, así en lo externo como en lo interno de nuestras sociedades o naciones lleva a una mayor conciencia de las implicaciones y consecuencias del imperialismo y nacionalismo que caracterizan mucho de nuestra historia.⁽⁵⁵⁾

Básicamente esta experiencia histórica del ocaso de las perspectivas desarrollistas y la agudización de las contradicciones del sistema es lo que ha impulsado a muchos cristianos e incluso, a niveles oficiales de Iglesia, a asumir un lenguaje nuevo y desafiador: el lenguaje de liberación.⁽⁵⁶⁾

este sentido no nos parece suficientemente latinoamericano el punto de partida en que se ubica Ruben Alves —la convergencia demasiado vaga de las energías revolucionarias en el mundo— en su libro, además de valioso e innovador: *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970)'. *Ibid.* Hoy sin embargo, se empieza a desarrollar un diálogo entre la Teología de Liberación de América Latina y la Teología Negra de Liberación. Al respecto véase *Pasos*, Nº 52-28/5/73. Recientemente ha aparecido en español el libro del teólogo negro James H. Cone, *Teología Negra de Liberación*. (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1973, 180 pp.).

(55) *Idem.*, p. 167.

(56) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 10. Sobre el surgimiento histórico del lenguaje de liberación, véase del mismo autor: *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*, pp. 35 ss; 45 ss; 69 ss.

3) "*Liberación*" —como correlativo político de—
"*Dependencia*"

El lenguaje de liberación no es otra cosa que el correlativo político del lenguaje socioanalítico de la dependencia, como tal, incluye más la decisión de ruptura que propósitos de continuidad. La resuelta voluntad de ruptura, "vehiculada" en el lenguaje de liberación implica a su vez la opción por un proyecto revolucionario que entraña una esencial postura anticapitalista. No se trata de corregir o complementar el actual orden económico-social. Se trata de un franco rechazo.

La desilusión provocada por el fracaso rotundo de las vías desarrollistas y la agudización de las crisis en todos los planos "fermentó, en forma imprevisible, la emergencia de una nueva conciencia revolucionaria desafiada a radicalizar su definición ideológica y elaborar, con creciente realismo, la implementación estratégico-táctica del rechazo del capitalismo".⁽⁵⁷⁾

El lenguaje de liberación entraña una postura anticapitalista y surge como vehículo de articulación de las consecuencias de lucha política, que a partir de la toma de conciencia de nuestra historia de pueblos dominados, contiene sobre todo "como punto de nucleación estratégico-táctico de la lucha liberadora, la opción revolucionaria tendiente a un proyecto histórico opuesto al del status quo".⁽⁵⁸⁾

Evidentemente la liberación sólo puede materializarse a través de una ruptura del sistema en lo infraestructural, en las estructuras de dominación propias del capitalismo y en los cambios que se relacionan con la planificación de una economía socializada en provecho de todos.⁽⁵⁹⁾

(57) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 7-8.

(58) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *op. cit.*, p. 170. El subrayado es nuestro.

(59) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 9.

La liberación de nuestro pueblo se concretiza, en un camino realista hacia el socialismo. El proceso de liberación se entiende como el nuevo camino: la revolución socialista que tienen que asumir los pueblos latinoamericanos si quieren buscar una salida real a su situación. Por lo menos una cosa es clara: "los pueblos dominados por el capitalismo imperialista deben unirse para romper con la situación de opresión a los que están sometidos".⁽⁶⁰⁾ La experiencia histórica y el análisis riguroso y científico de los hechos señala que la construcción del socialismo "es la única manera eficaz de combatir el imperialismo y de romper nuestra situación de dependencia".⁽⁶¹⁾

4) *Teología y Liberación*

En América Latina, "la teología de la liberación" o mejor dicho "la reflexión teológica en el contexto de la liberación" tiene como punto de partida nuestro específico proceso de liberación de pueblos dominados. El binomio "Dependencia-Liberación", constituye su contexto básico. De ello hay unanimidad en los textos. Así por ejemplo, un documento del Episcopado Peruano se expresa:

Compartimos con las naciones del Tercer Mundo el ser víctimas de sistemas que explotan nuestros recursos económicos, controlan nuestras decisiones políticas, nos imponen la dominación cultural de sus valores y de su civilización de consumo. Esta situación, denunciada por el episcopado latinoamericano en Medellín, se refuerza y mantiene por la estructura interna de nuestros países, de creciente desigualdad económica, social, cultural, de perversión de la política que no sirve al bien de todos sino al de unos pocos.

Compartimos también con esos países el esfuerzo por una liberación... Construir una sociedad justa en América Latina, significa la liberación de la actual situación de dependencia, de opresión y de despojo en que viven las grandes mayorías de nuestro pueblo.⁽⁶²⁾

(60) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 30 (Nº 3).

(61) *Idem.*, p. 33 (Nº 10).

(62) *La Justicia en el Mundo*. (Lima: Editorial Universitaria. 1971), pp. 3-4, 7.

El Movimiento de "Sacerdotes para el Pueblo" señala:

En nuestro país [México] como en el resto de América Latina y de los países del Tercer Mundo, el estado de opresión y de miseria social que afecta a las capas populares de la población tiene como principal condicionante la estructura capitalista del proceso de producción, sobre la que se edifica, en última instancia, todo el aparato político y el conjunto de pautas y valores que conforman el sistema de legitimación.

El análisis de los mecanismos de apropiación y acumulación capitalista, que simultáneamente constituyen mecanismos de marginación y de opresión, que opera tanto a nivel nacional como internacional, nos permite destacar como ilusorias todas las alternativas de "desarrollo" o de "liberación" que se plantean al interior mismo del sistema, quedando intacta su estructura esencial... Nos permite también descartar, como falaces, las alternativas "terceristas" tales como el "capitalismo de Estado", "la economía mixta" o el "Cristianismo social", ya sea porque recaen es esquemas desarrollistas al interior del mismo sistema capitalista de producción, ya sea porque representan formulaciones moralizantes en la línea de un reformismo social tan inoperante como ineficaz.

De aquí nuestra opción por un proyecto socialista...:(63)

El quehacer teológico se transforma en consecuencia, en reflexión crítica *en y sobre* la praxis de liberación, en permanente confrontación con las exigencias evangélicas. Deja de ser una especulación y se torna un camino de diálogo a partir de un compromiso histórico a fin de crear una teología que responda a las necesidades de nuestro pueblo.

El punto de partida de esta teología no es, como en el caso de un vago humanismo cristiano, una reflexión filosófica sobre la esencia humana en general o la interpretación que la iglesia ha dado de la revelación. *La situación de opresión en que el pueblo latinoamericano vive injustamente es el punto de partida para la reflexión del cristiano revolucionario.*(64)

(63) "Documento del Primer Congreso del Movimiento de "Sacerdotes para el Pueblo" en *Pasos*. Nº 41-12/3/73, pp. 1-2.

(64) Gonzalo Arroyo, Discurso Inaugural del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 44. El subrayado es nuestro.

1.2 *La lucha de clases como clave hermenéutica social*

En la mediación del instrumental socioanalítico, es decir, en el esfuerzo crítico de una lectura racional de la conflictividad histórica, sobresale un hecho fundamental de extraordinaria importancia para la reflexión teológica: la constatación lúcida y la aceptación del hecho de *la lucha de clases*.⁽⁶⁵⁾

Se toma conciencia de que la lucha de clases, la división de la sociedad entre clase explotada y explotadora es un *hecho* generado necesariamente al interior de nuestra sociedad, que tiene como fundamento objetivo las relaciones capitalistas de producción, a partir de la situación de explotación estructural de la clase trabajadora (explotación económica, ideológica y política).⁽⁶⁶⁾

(65) La lucha de clases es el enfrentamiento entre dos clases antagónicas, cuando luchan por sus intereses de clase que son incompatibles y opuestos. El aporte de Marx fue pasar de la descripción de la existencia de las clases al conocimiento de estas clases y por ello "darnos la ley que rige la lucha de clases". Marta Harnecker, *Los Conceptos Elementales del Materialismo Histórico*, (México: Siglo Veintiuno Editores, 1969), p. 143. La historia como lucha de clases señala que la "historia no es un desarrollo lineal evolutivo. Su secreto es el conflicto constante entre diversas clases sociales que se disputan el control de los medios de producción como medio para el dominio de la historia. En la sociedad capitalista no son los obreros los que inician la lucha de clases. Esta es una parte integral de la naturaleza misma de las relaciones capitalistas de producción. La plusvalía es el arma principal de la guerra capitalista. La acompañan el dominio de la ley, la educación y la cultura, que generalmente son mistificaciones de los intereses de las clases dominantes. Son falsas, por ende, las reconciliaciones a priori y en abstracto de los diversos elementos sociales. La sociedad es una lucha constante por el poder. El camino de la reconciliación social está constituido por la lucha de clases. La lucha de clases es, por un lado, parte integral del sistema capitalista de producción. Es la transformación del trabajo del obrero en lucro del capitalista. Pero es también, por el otro lado, la respuesta consciente y afirmada de los obreros. Es la reacción de los obreros contra la explotación que son objeto. Su lucha inicial es por la subsistencia, pero ésta es pronto transformada, por medio de la profundización de la conciencia de clase, en lucha por la destrucción del capitalismo y por la liberación de las relaciones obrero-patronales. La lucha del obrero no es sólo por pan, es también por libertad. La tarea de los hombres que deseen transformar radicalmente la sociedad para la construcción de una nueva que permita y posibilite la vida plenamente humana es la de tomar partido en dicha lucha, pues la solidaridad futura nacerá sólo por medio del partidismo presente; del partidismo de los oprimidos". Luis Rivera Pagán, "Aportes del marxismo", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 251.

(66) *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 236.

El teólogo protestante, José Míguez Bonino al referirse a este hecho afirma:

...la lucha de clases no es un programa sino *un hecho*. No la inventan los revolucionarios: la desata el sistema económico-social imperante. Cuando un grupo de hombres invade y se apropia el trabajo, la vida, el futuro y hasta la conciencia de otros, ha desatado la lucha. *Negar lo sería cerrar los ojos a la realidad.*⁽⁶⁷⁾

Las reflexiones de un grupo de sacerdotes peruanos expresan así esta realidad:

La situación de injusticia que vivimos no sólo a nivel local sino también internacional, tiene sus raíces en el actual sistema capitalista, al interior del cual se da la lucha de clases.

Este hecho comporta situaciones conflictivas y relaciones de enfrentamiento y dependencia entre los que poseen el capital y quienes aportan el trabajo, entre opresores y oprimidos.

Necesitamos una mayor reflexión sobre el hecho de la lucha de clases, sus mecanismos muchas veces sutiles y sus implicancias en las distintas regiones y ambientes de nuestro país.

En el hecho de la lucha de clases y la ausencia de una conciencia de clase, encontramos un desafío concreto a nuestra labor educativo pastoral.⁽⁶⁸⁾

La desenvoltura crítica con la cual se aborda la lucha de clases por parte de los cristianos es importantísima. Significa una *nueva conciencia* frente a esta realidad. Es claro indicio de que se ha empezado a superar la imagen "oscura, anárquica y sanguinaria" que se presenta en cierta literatura cristiana respecto a la lucha de clases. Consabidamente se trata "del tema

(67) "El Cristianismo en la actualidad latinoamericana: La reunión de los 'Cristianos por el Socialismo'", en *Noticiero de la Fe*, N° XXXVII, Año 12, p. 17.

(68) "Reflexiones de un grupo de sacerdotes del Perú" (1970), en *Los Cristianos y la Revolución*, pp. 165-166.

tabú más hondamente internalizado en ciertas conciencias cristianas, así como también es uno de los temas más utilizados para difamar el marxismo.⁽⁶⁹⁾

Así por ejemplo, vemos que los documentos sociales oficiales más progresistas de la Iglesia, aunque denuncian con más intensidad la opresión y la injusticia de nuestra sociedad capitalista e incluso proclaman la urgencia de cambios estructurales, todavía se resisten a aceptar la lucha de clases.⁽⁷⁰⁾ Por otra parte,

La cultura dominante, usando el Evangelio en forma parcial y deformada, *impone una idea pacifista de la sociedad* describiendo las diversidades, las dependencias, la división del trabajo, los privilegios, como formas de pluralismo y de complementariedad exigidas por el orden y el bien común. Propugna por lo tanto, la "colaboración" y el "diálogo" entre las clases y pueblos. Con eso se *encubre el carácter conflictivo de las relaciones entre las clases y entre los pueblos y de todo auténtico proceso de liberación; se encubre la violencia institucionalizada del sistema* y se reserva la apelación de violencia a la lucha contra la clase dominante y a la lucha revolucionaria. Con esto en definitiva se retarda una auténtica comunión entre los hombres.⁽⁷¹⁾

Para los cristianos comprometidos en el proceso de liberación de América Latina, el reconocimiento de la lucha de clases como hecho fundamental se constituye *en la clave hermenéutica*

(69) Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, p. 88.

(70) Así por ejemplo, la Constitución del Vaticano II sobre "La iglesia en el mundo"; la Carta de Paulo VI al Cardenal LeRoy; "El Mensaje de los Obispos del tercer mundo"; las conclusiones de "Justicia y Paz" del CELAM (Medellín), el Documento "Evangelio, Política y Socialismo" de los Obispos de Chile (mayo de 1971). En el campo protestante las declaraciones del Consejo Mundial de Iglesias, p.e. las declaraciones de UPSALA (1968), (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969).

(71) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 44 (Nº 61). El subrayado es nuestro. El pensamiento social cristiano tradicional, al no reconocer la división de la sociedad en clases antagónicas afirma que las distintas clases no tienen intereses contrastantes sino convergentes. En consecuencia se contraponen a la lucha de clases un "interclasismo". E. J. Laje al hablar sobre lo que considera las "tentaciones de una teología de la liberación" menciona bajo la "tentación dialéctica" lo siguiente: "La tenta-

para llegar a una interpretación global de las estructuras socio-económicas de nuestro continente, puesto que sólo el análisis y una participación en esa lucha puede hacernos ver lo que sucede. "La práctica revolucionaria descubre que toda interpretación objetiva y científica debe acudir al análisis de las clases como clave de interpretación".⁽⁷²⁾

La asunción de la lucha de clases conlleva para los cristianos comprometidos en la praxis de liberación una serie de importantes implicaciones:

1) A partir de su reconocimiento se posibilita una praxis política eficaz.

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", "libertad", etc.) con la consiguiente ingenuidad política, activismo y voluntarismo.⁽⁷³⁾

2) La dinámica histórica de la lucha de clases subraya una vez más el *carácter conflictivo de la realidad histórica*. Ello contribuye a que la reflexión teológica sobre la fe y el proceso de liberación se sitúe en una realidad percibida como "primor-

ción dialéctica lleva a la radicalización de las diferencias sociales, regionales y nacionales *creando oposiciones falsas y estériles*. Supone una concepción de la sociedad como compuesta de clases antagónicas. Una clase opresora y una clase oprimida que lucha por su liberación. *La concepción cristiana [?] no es clasista sino orgánica*. Concibe la sociedad a la manera de un cuerpo que tiene diversos órganos con diversas funciones complementarias ordenadas al bien común. *La concepción clasista paraliza a la sociedad en enfrentamientos estériles y tiende a fomentar el odio y los resentimientos de clase*. La concepción orgánica aúna en el esfuerzo común y fomenta el amor y la solidaridad social". "La Iglesia y el proceso latinoamericano de liberación", *Stromata*, Año XXVII, abril-junio de 1971. Nº 2, p. 176. El subrayado es nuestro.

(72) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 40 (Nº 48).

(73) *Idem.*, p. 41 (53).

dialmente conflictiva y no evolutiva",⁽⁷⁴⁾ imponiéndose la necesidad de "revolver a fondo los temas más centrales de su fe, devolviéndoles dialecticidad histórica".

Luego de tantas instrumentalizaciones, antiguas y recientes, en el seno del "cristianismo sociológico" —basta tener presente la función ideológica de los temas reconciliatorios "fraternidad", "paz", "amor", "unidad", etc., en muchos textos eclesiásticos y políticos— de la esencial búsqueda de superación de los conflictos, esencial en una perspectiva cristiana y no menos en la marxista, parecería que para muchos cristianos el encarar de frente la conflictividad realmente existente en la sociedad y el analizarla y asumirla se ha vuelto casi imposible. El servicio que ese ocultamiento presta al sistema es por demás evidente.⁽⁷⁵⁾

3) La creciente agudización de la lucha de clases excluye toda presunta neutralidad y apoliticismo para los cristianos.⁽⁷⁶⁾ La posición actual de los cristianos está definida por la lucha de clases.

La posición actual de todos los hombres del continente, y por ende, de los cristianos, conscientemente, está determinada por la dinámica histórica de la lucha de clases en el proceso de liberación.⁽⁷⁷⁾

La alternativa no está en admitir o no la lucha de clases, sino en qué parte se está ubicado.

Para el cristiano revolucionario la praxis junto al proletariado destruye los bloqueos ético-afectivos para comprometerse en la lucha de clases.⁽⁷⁸⁾ Al mismo tiempo le revela que el cristianismo encuentra en el presente plena realización y verificación en la praxis histórica de la lucha de clases y en la racionalidad científica del socialismo.⁽⁷⁹⁾

(74) José Míguez Bonino, "Nuevas perspectivas teológicas", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 200.

(75) Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, p. 38.

(76) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 36 (Nº 29).

(77) *Idem.*, p. 36 (Nº 27).

(78) *Idem.*, p. 39 (Nº 44).

(79) *Los Cristianos y La Revolución*, p. 269.

4) Este hecho fundamental y su creciente agudización hace claro que hoy día en América Latina existen sólo dos alternativas posibles: capitalismo dependiente y subdesarrollo, o socialismo. El socialismo se presenta como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista. Solamente sustituyendo la propiedad privada de los medios de producción por la propiedad social, se crean condiciones objetivas para una supresión del antagonismo de clases.⁽⁸⁰⁾

5) Finalmente, la lucha de clases se revela no sólo como un hecho sino como *método*. En cuanto método se impone a la clase explotada para su liberación, en el sentido de la transformación de la sociedad. En este sentido pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de la lucha de la clase oprimida contra la clase opresora. "La lucha de clases expresa el estado de alienación y el método para solucionarlo: una situación impuesta y una iniciativa tomada".⁽⁸¹⁾

Para llegar al socialismo, se requiere no sólo una teoría crítica, sino también *una práctica revolucionaria* del proletariado. Esto implica un cambio de conciencia; es decir, superación de la distancia actual entre la realidad social y la conciencia de los trabajadores. Este cambio exige denuncia y desenmascaramiento de las mistificaciones ideológicas de la burguesía. Así el pueblo identifica las causas estructurales de la miseria y concibe la posibilidad de suprimirlas. Pero el cambio de conciencia requiere al mismo tiempo partidos y organismos populares y una estrategia que conduzca a la toma del poder.⁽⁸²⁾

De esta manera, muchos cristianos, urgidos por el Espíritu del Evangelio, se van integrando sin más derechos y deberes que cualquier revolucionario, a los grupos y partidos pro-

(80) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, pp. 35-36 (Nº 51).

(81) Jules Girardi, *Amor Cristiano y Lucha de clases*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971) p. 84.

(82) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 41 (Nº 51).

letarios⁽⁸³⁾ al comprender que la participación efectiva en el proceso de liberación se da mediante la incorporación en organizaciones y partidos que sean auténticos instrumentos de lucha de la clase trabajadora.⁽⁸⁴⁾

1.3 *El proletariado como base objetivamente revolucionaria*

Las estructuras de nuestra sociedad deben ser transformadas desde la raíz. La transformación revolucionaria sólo será posible mediante el acceso al poder económico y político de la clase hoy explotada. Sólo así se podrá construir una sociedad cualitativamente distinta, una sociedad socialista en que se dé a todos las mismas posibilidades de realización humana.⁽⁸⁵⁾ El cristiano revolucionario toma clara conciencia del rechazo marxista del paternalismo: la liberación es tarea de los oprimidos. No toca a la clase dominante o a un grupo mesiánico la liberación.⁽⁸⁶⁾

La clase trabajadora, obrera y campesina, generada necesariamente por el capitalismo dependiente que domina América Latina, constituye, en cuanto tal, *la base social objetivamente revolucionaria* y plantea, por otra parte, una urgente tarea de

(83) *Idem.*, p. 38 (Nº 38).

(84) *Idem.*, p. 46 (Nº 67).

(85) *Cristianos por el Socialismo, Documento Final*, p. 32 (Nº 7).

(86) Luis Rivera Pagán, "Aportes del Marxismo", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 251. "Esto es muy importante en la América Latina donde por años intelectuales y políticos de las clases burguesas y terratenientes han disputado entre sí acerca del valor de los diversos esquemas para rescatar y humanizar a los desposeídos y desharrapados del continente. Pero en todos estos esquemas la libertad es un don, un regalo, lo cual mantiene a los desposeídos en situación de objetos de la historia de otros hombres. Marx plantea el fin de la cosificación e impotencia de los oprimidos". *Ibid.* Como muy bien lo expresa Paulo Freire, "Las clases dominadas, silenciosas y aplastadas, sólo dicen su palabra cuando, tomando la historia en sus manos desmontan el sistema opresor que las destruye". Prólogo al libro de James H. Cone, *La Teología Negra de Liberación*, p. 10.

politización a fin de que adquirieran progresivamente el poder de destruir la explotación capitalista, sustituyéndola por una sociedad justa y fraterna.⁽⁸⁷⁾

Por lo tanto, los cristianos comprometidos en la construcción del socialismo reconocen en el proletariado nacional y continental "*la vanguardia del proceso de liberación de América Latina*".⁽⁸⁸⁾

A través de todos los elementos eficaces de análisis que proporciona sobre todo el marxismo (como teoría revolucionaria del proletariado),⁽⁸⁹⁾ se toma conciencia de la necesidad de ponerse en marcha hacia la verdadera *toma del poder* por la clase trabajadora. Sólo esto hará posible la construcción de un auténtico socialismo, única forma hasta el presente de lograr una liberación total.⁽⁹⁰⁾

En este sentido, los cristianos comprometidos con la liberación de nuestro pueblo asumen el aporte del marxismo en cuanto *utopía revolucionaria del fin de la explotación y de la liberación de los oprimidos*. Para la reflexión teológica-política latinoamericana es muy importante —dice Luis Rivera Pagán— el entronque con el marxismo, no sólo en cuanto metodología científico-crítica de la realidad histórica, sino también como teoría-práctica ético-utópica. El marxismo es una *ciencia de la explotación* (nos brinda un análisis de las condiciones de explotación capitalista) y una *ciencia de la revolución de los explotados*, pero se nutre de un elemento extra-científico de raíz ético-utópica. De ahí derivan justamente elementos importantes que deben ir dialécticamente unidos: la solidaridad ética

(87) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 37 (Nº 34).

(88) *Idem.*, p. 38 (Nº 38).

(89) Véase: Luis Rivera Pagán, "El marxismo como teoría de la revolución del proletariado", en *Pasos*. Nº 10-17/7/72, pp. 1-2.

(90) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 37 (Nº 32).

de los oprimidos, su lucha y sus aspiraciones y el análisis científico imprescindible para alcanzar el fin de la opresión y el triunfo de la lucha.⁽⁹¹⁾ Ambas cosas, la compasión por el sufrimiento del pueblo explotado y el análisis científico constituyen un todo dialéctico e inseparable.

La discusión sobre si el marxismo es una ciencia o una ética, si es una metodología analítica o un humanismo, es una discusión abstracta, estéril y fatalmente dicotomizadora. Segrega elementos que son importantes y que deben ir dialécticamente unidos: la solidaridad ética con los oprimidos, su lucha y sus aspiraciones y el análisis científico imprescindible para el fin de la opresión y el triunfo de la lucha.

Dicha segregación es entendible en el contexto academista en el cual se discute muchas veces el marxismo en Europa. Dentro de la práctica revolucionaria latinoamericana no tiene sentido alguno. "El revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor". "Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario".⁽⁹²⁾

Para la teología resulta de extraordinaria importancia la asunción del marxismo como ética revolucionaria. Solidaridad con el pueblo oprimido y utopía de un nuevo orden social donde desaparezca la explotación del hombre por el hombre. Y esto no sólo es cuestión estratégico-táctica. El entronque proviene del corazón mismo de la fe bíblica, pues también es, solidaridad con los oprimidos y aspiración de una nueva realidad, un "hombre nuevo", un "cielo y una tierra nueva" donde triunfen el amor y la justicia, y desaparezcan el sufrimiento y las causas de este sufrimiento.⁽⁹³⁾

(91) "Teología y Marxismo", *op. cit.*, p. 42.

(92) *Ibid.*

(93) *Idem.*, p. 44.

2. *La presencia del marxismo como opción por un proyecto histórico-político: EL SOCIALISMO*

Para la mayoría de quienes en forma consecuente han asumido el lenguaje de liberación, esto implica no sólo el uso del instrumental socioanalítico del marxismo —en el esfuerzo de lectura crítica de la realidad en sus aspectos científicamente analizables aunque jamás agotables— implica también un compromiso en una estrategia de lucha que conduzca hacia un tipo de sociedad socialista.⁽¹⁾ La reflexión teológica en el contexto de la liberación, a fin de tornarse histórica y operacional, simultáneamente con la asunción del marxismo en el nivel de análisis económico-social lo asume también a un segundo nivel: *el de opción por determinadas tesis políticas*, como opción liberadora tendiente a un proyecto histórico opuesto al *status quo*: el socialismo. Esta opción política concreta “se impone” en lo esencial, como consecuencia clara a partir de su fundamentación socioanalítica, (en este sentido el socialismo es caracterizado ya desde su base infraestructural). Pero además entraña con todo, un ulterior paso ético decisivo, que como tal no deriva sin más del análisis en sí, sino “se alimenta de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia”.⁽²⁾

En las siguientes páginas queremos consignar la clara opción que por el socialismo, como camino realista de liberación, han expresado distintos grupos cristianos de América Latina, los cuales a su vez participaron en el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo.

1) El Grupo de ISAL a nivel de expresión nacional en Bolivia en uno de sus mensajes al pueblo boliviano hace explícita la siguiente opción por el socialismo, frente al capitalismo imperialista y cualquier otro intento tercerista entre capitalismo y socialismo.

(1) Hugo Assmann, “Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico”, en *Síromata*. Enero-junio 1972. Nos. 1-2, p. 170.

(2) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 15.

No existe... una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo, ni una vía hacia el socialismo que pueda instaurar la clase pequeño-burguesa disfrazada de socialismo.

Lo que entendemos por socialismo

Existen muchas explicaciones absurdas del socialismo, hábilmente explotadas por los medios de comunicación al servicio de las clases interesadas en detener el progreso del país y mantener la injusticia reinante. Socialismo no es un vulgar robo de tierras y ganado, ni una desintegración de la familia y la religión, así como propagan los grupos privilegiados, puesto que no es un ataque, ni a bienes de uso y consumo ni a los derechos básicos del hombre.

Por eso ISAL considera necesario plantear claramente lo que entiende por socialismo.

En primer lugar, socialismo significa la conformación de un gobierno popular. Lo que implica que desde el poder, las clases oprimidas liquidan el sistema y crean las condiciones de una democracia genuina, nunca instaurada en Bolivia, basada en el esfuerzo, el trabajo y la participación responsable de todos los bolivianos.

En segundo lugar, socialización de los medios de producción. Es decir, que las principales fuentes de riqueza y de trabajo, como minas, fábricas, servicio sanitario, etc., son controlados por aquellos que los trabajan.

Por último, debe realizarse una planificación nacional para que los recursos sean racionalmente utilizados y al servicio de la sociedad en pleno y no controlados por la arbitrariedad de los mercados foráneos o por grupos privilegiados internamente.

Es verdad que quedan muchas tareas democrático-burguesas que realizar en nuestro país: diversificación de la producción, aumento de las libertades y participación política del pueblo, educación, etc., pero sólo un gobierno que empiece a socializar las riquezas del país puede dar a estas medidas un contenido nuevo y justo. Porque la libertad, la educación y la riqueza en el sistema actual, sólo sirven para ser manejadas con provecho de quienes controlan la economía y el poder. No hay por tanto, terceros caminos hacia el socialismo que no sean los del mismo gobierno socialista del pueblo.⁽³⁾

(3) "Mensaje de ISAL al pueblo Boliviano en su Tercer Encuentro Nacional", en *Cristianismo y Sociedad*. Nos. 26-27, 1971, pp. 67-68.

2) En Costa Rica, el Grupo Ecuménico EXODO, en su "Manifiesto por una Fe Comprometida con el Pueblo Costarricense" define su opción socialista de la siguiente manera:

Fe y praxis social

Partimos de una fe firme en Jesucristo, Señor y Salvador de todos los hombres. Nuestro compromiso con El, nos obliga a ponernos al lado y al servicio de los pobres, de los oprimidos y de los explotados; de todos los hombres de buena voluntad, en la búsqueda del hombre nuevo "creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad". (Efesios 4:24).

... el compromiso efectivo con los pobres, los explotados, los oprimidos, requiere de los instrumentos científicos de análisis de la realidad, que la ciencia social provee.

El Socialismo científico, como metodología y praxis social, ha demostrado eficacia en la construcción de una sociedad nueva en el mundo; es por eso que lo consideramos un instrumento adecuado y críticamente utilizable para llevar a cabo nuestro compromiso cristiano en el momento actual.

Implicaciones de nuestro compromiso

Nos comprometemos en la transformación radical de la sociedad costarricense, para crear una sociedad justa dentro de una concepción socialista, en cuanto garantice la apropiación social de los bienes de producción, la supresión de la propiedad privada y la supresión de la actual explotación y violencia institucionalizada.

Asumimos un compromiso crítico ante el socialismo, considerado como un proceso en continua transformación y superación en el cual el mismo pueblo determina sus características, sin imposiciones externas ni apriorísticas, con respecto a su auténtica fe cristiana.⁽⁴⁾

3) El movimiento de "Sacerdotes para el Tercer Mundo" de Argentina al dirigirse a la opinión pública después de los acontecimientos de mayo y junio de 1969 se expresa de la siguiente manera:

(4) Exodo, *Servicio de Documentación*, 1972, pp. 2-3.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo sostiene que las estructuras del orden nuevo al que muchos hombres aspiran han de configurar una *sociedad socialista*. Una sociedad en la que todos los hombres tengan acceso real y efectivo a los bienes materiales y culturales. Una sociedad en la que la explotación del hombre por el hombre constituya uno de los delitos más graves. Una sociedad cuyas estructuras hagan imposible esa explotación.

Para que ello sea factible *consideramos necesario erradicar definitiva y totalmente la propiedad privada de los medios de producción*. Vale decir: erradicar para siempre el concepto de la empresa basada en el lucro como incentivo para el trabajo.

Esto significa aspirar a un tipo de hombre capaz de poner sus dones al servicio de la sociedad, a una sociedad capaz de proporcionar a cada hombre todo lo necesario para su pleno desarrollo.⁽⁵⁾

El mismo Movimiento al definir su posición socio-política en su Tercer Encuentro Nacional (mayo de 1970) se expresa:

El año pasado, en su segundo Encuentro Nacional, el Movimiento expresó su líneas en un documento que llevaba el título "Nuestras Coincidencias Básicas".

En este documento hemos expresado nuestra visión del llamado "Tercer Mundo". Expresamos nuestro "formal rechazo del sistema capitalista vigente y su lógica consecuencia, el imperialismo económico y cultural" y nos "*adherimos al proceso revolucionario... que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo*". Hicimos nuestra opción por un "socialismo latinoamericano" que implica necesariamente la "Socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura"...

En este Tercer Encuentro Nacional ratificamos el contenido de "Nuestras Coincidencias Básicas"...⁽⁶⁾

(5) "Después del Cordobazo", en Obispos Argentinos y Sacerdotes del Tercer Mundo, *Polémica en la Iglesia*. (Avellaneda: Ediciones Búsqueda. 1970), p. 21.

(6) "Comunicado de Santa Fe", *idem.*, pp. 23-24.

Esta misma ratificación, en su punto número 4, explicita:

El Movimiento se ha definido por el Socialismo en el sentido expuesto por considerarlo más acorde con el Evangelio y como uno de los principales elementos que en ese orden, constituyen el "signo de los tiempos".

Sin embargo, por múltiples razones el "Movimiento no es, ni quiere, ni puede constituirse en "partido político".

Rechaza asimismo y por las mismas razones, convertirse en un grupo revolucionario para la toma del poder político.

No obstante, consideramos que no habrá socialismo auténtico en Latinoamérica sin esa toma de poder por auténticos revolucionarios: surgidos del pueblo y fieles al mismo.⁽⁷⁾

La clara opción por el socialismo, ha sido el punto central de los frecuentes ataques que ha sufrido dicho Movimiento de Sacerdotes.⁽⁸⁾ En razón de esos ataques el Movimiento definió y desarrolló más claramente su opción socialista a partir de dos preguntas fundamentales: ¿Qué es socialismo? y ¿Cualquier socialismo, por cualquier camino? para afirmar positivamente la necesidad de un socialismo: *nacional, popular, latinoamericano, humanista y crítico.*

Por su extraordinaria importancia examinemos los textos en cuestión.

¿Qué es socialismo? El proyecto socialista supone dos niveles. *Uno* que podríamos llamar "ético", fundamental, orientado hacia un nuevo hombre. *Otro* que se puede designar como "técnico", práctico, orientado hacia los métodos y los procesos para alcanzar el proyecto. Creemos que nos corresponde pronunciarnos sobre el primer aspecto. Es a los especialistas en las distintas disciplinas sociales a quienes corresponde encontrar los caminos concretos de las realizaciones.

Sobre el primer aspecto ciertas pautas podrían ser las siguientes:

(7) *Idem.*, pp. 25-26.

(8) *Idem.*, pp. 27-33s.

—Una sociedad en la que todos los hombres tengan acceso real y efectivo a los bienes materiales y culturales.

—Una sociedad en la que la explotación del hombre por el hombre constituya el delito más grave.

—Una sociedad cuyas estructuras hagan imposible esa explotación.⁽⁹⁾

No obstante, el nivel ético, la definición del proyecto socialista ensayada por los Sacerdotes Tercermundistas pasa necesariamente al nivel político-económico con una cualificación que concretiza dicho proyecto, es a saber, no lo deja en el campo del idealismo ético.

Para que ello sea factible [el proyecto antes descrito] consideramos necesario erradicar definitivamente *la propiedad privada de los medios de producción*. Es decir, no de la propiedad indispensable, personal y familiar, pero *sí* de toda acumulación individual de capital destinada a crear riqueza. En otras palabras, erradicar para siempre el concepto de empresa basada en el lucro como incentivo para producir.

Esto significa aspirar a un tipo de hombre capaz de poner sus dones al servicio de la sociedad, y a una sociedad estructurada para proporcionar a cada hombre todo lo necesario para su pleno desarrollo.⁽¹⁰⁾

En este nivel de clarificación, es decir, en el desarrollo de un marco más amplio para la definición de la opción socialista, descartan claramente una serie de ataques que repetidamente los salvaguardas interesados del orden establecido, lanzan a los cristianos comprometidos con el socialismo.

¿Cualquier socialismo, por cualquier camino? ¡No! El socialismo es un proyecto humano y por lo tanto con riesgos de frustrarse. De hecho la historia reciente nos demuestra realizaciones imperfectas y aún aberrantes. Por eso afirmamos:

(9) "Respuesta del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo a la Comisión Permanente", *idem.*, pp. 106-107.

(10) *Idem.*, p. 107.

—El Socialismo no implica necesariamente los errores del colectivismo totalitario, del ateísmo y la persecución religiosa.

—Es falso identificar el socialismo con el "stalinismo", sus persecuciones y sus crímenes. La prensa capitalista, por otra parte, ha creado una identidad y ha exhibido ese fantasma para aterrorizar y confundir.⁽¹¹⁾

—Creemos que la experiencia mundial y los trabajos de los técnicos ya realizados, permiten un acceso al socialismo menos brutal y menos imperfecto que hasta ahora.⁽¹²⁾

Finalmente "cierran" su descripción del proyecto socialista afirmando positivamente:

—Un SOCIALISMO NACIONAL: en cuanto realiza lo universalmente válido a partir del propio pueblo, de su propia historia de liberación; económica, política, social. Nacional: que no importe recetas extranjeras sino que responda a la idiosincrasia de nuestro pueblo y a las necesidades de nuestra patria. Nacional también porque prosigue la lucha de los patriotas que nos indica la voluntad de *no estar sometidos a ninguna potencia extranjera*. De ahí también que su primera lucha sea liberarse del imperialismo, que es el que *realmente* nos tiene sometidos.

—Un SOCIALISMO POPULAR: en cuanto expresa fundamentalmente un proceso argentino donde el pueblo participa y decide su destino político, crea sus organizaciones, critica y controla a sus propios dirigentes. Esto significa creer en la creatividad e imaginación popular, y en la capacidad para encontrar los caminos de su liberación.

—Un SOCIALISMO LATINOAMERICANO: que no nos aisle en proceso solitario, sino que nos haga solidarios de los países hermanos de la Patria grande. Esto es necesario también técnicamente para el éxito y la integración socio económica del proyecto.

(11) En nuestro medio, el ejemplo más claro de esta campaña lo es el Periódico *La Nación*. Véase por ejemplo la sección Comentarios del 23 de octubre de 1972.

(12) "Respuesta del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo a la Comisión Permanente", *idem.*, p. 107.

—Un SOCIALISMO HUMANISTA: donde lo que interese por sobre todo sea el hombre y su realización cultural, espiritual, ética. *Se trata de pasar del capitalismo, la sociedad de "tener más", al socialismo donde lo que cuente sea "ser más"*.

Un SOCIALISMO CRITICO: que no absolutice sus realizaciones. Que cultive un espíritu crítico para renovarse permanentemente. Creemos que aquí el aporte cristiano será esencial, *por que el cristiano y la Iglesia jamás idolatrarán, jamás dejarán de tomar una actitud crítica ante las realizaciones temporales. Y tampoco dejarán de hacerlo ante las realizaciones graduales del socialismo.*⁽¹³⁾

4) En la misma línea se destaca la clara opción socialista expresada en el comunicado de prensa conocido como la "Declaración de los 80" al término de su Jornada sobre la "Participación de los Cristianos en la Construcción del Socialismo en Chile". Atacan la propiedad privada y el sistema capitalista y manifiestan su compromiso con la clase trabajadora. La fe en Jesucristo, la solidaridad con los explotados y el análisis científico social, los lleva a postular el socialismo.⁽¹⁴⁾

He aquí algunas de sus principales ideas:

Un grupo de 80 sacerdotes que convivimos con la clase trabajadora nos hemos reunido para analizar el proceso actual que vive Chile al iniciar la construcción del socialismo.

La clase trabajadora permanece todavía en condiciones de explotación... Hay una causa clara y precisa de esta situa-

(13) Idem., pp. 108-109. El Documento Final del V Encuentro Nacional del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (octubre de 1972) presenta una definición más completa del socialismo, especialmente en lo concerniente a lo que entienden los tercermundistas como "Socialismo Nacional" y "Socialismo Latinoamericano" y sus implicaciones en el orden económico, político, social, cultural y jurídico. El documento se recoge en FUMEC-AL, *Elemento para la Formación*. Nº 38-15/:12/72. También en *Cristianismo y Sociedad*. Nos. 35-36, 1973, pp. 144-154.

(14) La Jornada se realizó en Santiago de Chile del 14 al 17 de abril de 1971. El comunicado de prensa fue dado el 16 de abril. Despertó una intensa polémica rica por sus implicaciones políticas y teológicas. Sus principales piezas se recogen en *Vispera* en su informe: "Los Cristianos en la vía socialista chilena". Nº 23, mayo-junio de 1971, pp. 67-87.

ción: el sistema capitalista, producto de la dominación del imperialismo extranjero y mantenido por las clases dominantes del país.

Este sistema, caracterizado por la propiedad privada de los medios de producción, y por la creciente desigualdad en la distribución de los ingresos, convierte al trabajador en un mero engranaje del sistema productivo y fomenta una asignación irracional de los recursos económicos y una transferencia indebida de los excesos al extranjero; esto genera estancamiento e impide al país salir del subdesarrollo.

Una situación tal no puede tolerarse por más tiempo... En efecto *el socialismo*, caracterizado por la apropiación social de los medios de producción abre el camino a una nueva economía que posibilita un desarrollo autónomo y más acelerado, así como superar la división de la sociedad en clases antagónicas. Sin embargo, el socialismo no es sólo una economía nueva, debe generar nuevos valores que posibiliten el surgimiento de una sociedad más solidaria y fraternal en la que el trabajador asuma con dignidad el papel que le corresponde.

Nos sentimos comprometidos con el proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito... Como cristianos nos vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo. Todo lo contrario. Como dijo el Cardenal de Santiago, en noviembre pasado "*en el socialismo hay más valores evangélicos que en el capitalismo*". En efecto, el socialismo abre una esperanza para que el hombre pueda ser más pleno y por lo mismo evangélico. Es decir, más conforme a Jesucristo que vino a liberar de todas las servidumbres.

...apoyamos las medidas que tienden a la apropiación social de los medios de producción, tales como la nacionalización de los recursos mineros, la socialización de los bancos e industrias monopólicas, la aceleración y profundización de la reforma agraria, etc.

Creemos que el socialismo se construye con muchos sacrificios e implica una tarea solidaria y constructiva para vencer el subdesarrollo y crear una nueva sociedad. Esto sin duda provoca fuertes resistencias de aquellos que pierden sus privilegios. Por esta razón la movilización del pueblo es absolutamente necesaria.⁽¹⁵⁾

(15) *Idem.*, pp. 69-70. La declaración también se recoge en *Los Cristianos y La Revolución*, pp. 175-178.

5) Igualmente significativa es la declaración de un grupo de sacerdotes chilenos, miembros del "Secretariado de Cristianos por el Socialismo". Invitados a Cuba, por Fidel Castro, al término de su visita entregaron el siguiente "Mensaje a los Cristianos de América Latina", que dice entre sus principales declaraciones:

Nos golpea la situación socio-económica, política y cultural de los pueblos latinoamericanos. La cesantía, el alcoholismo, la desnutrición, la mortalidad infantil, el analfabetismo, la prostitución, las desigualdades siempre crecientes entre ricos y pobres son una de las manifestaciones más patentes de lo que hemos venido llamando subdesarrollo.

Para nosotros el sub desarrollo no es sino el producto del sistema capitalista y del imperialismo. Son ellos, el capitalismo y el imperialismo, los que van generando entre los hombres y los pueblos una división cada vez más violenta entre ricos y pobres, entre explotadores y explotados. Esta dominación se manifiesta tanto en lo económico como en lo cultural, en lo político y lo militar.

Por lo tanto, denunciaremos como insuficientes todas las soluciones de tipo desarrollista, reformista, capitalista o neocapitalista, que no hacen sino contribuir a la mantención y agravación de dicha situación de sub-desarrollo. Desde Cuba, reafirmamos nuestra convicción de que, históricamente, el *socialismo es el único camino que tiene nuestro subcontinente para romper solidaria y realmente las cadenas de la opresión capitalista e imperialista.*

Es deber histórico de los cristianos estar en esta lucha de parte de los explotados. La justicia y la historia están de nuestro lado.

El sistema de dominación y la ideología burguesa han mantenido a los cristianos engañados y bloqueados, marginándolos del proceso revolucionario de liberación en América Latina. El sistema capitalista disfraza con el orden, el progreso, la paz, la libertad, la democracia, los valores cristianos y religiosos, su verdadera realidad que es violencia institucionalizada y culto idolátrico a los falsos dioses del individualismo, el dinero, la propiedad privada, la sociedad de consumo y los intereses egoístas. (16)

(16) *Los Cristianos y La Revolución*, pp. 271-273. El subrayado es nuestro.

6) El Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo en su *Documento Final* define así su opción por el socialismo:

Las estructuras de nuestra sociedad deben ser transformadas desde la raíz. Hoy más que nunca urge hacerlo porque los usufructuarios del orden injusto en que vivimos, defienden agresivamente sus intereses de clase y se valen de todos los medios . . . para impedir que se opere una transformación revolucionaria. *Sólo mediante el acceso al poder económico y político, podrá la clase hoy explotada, construir una sociedad cualitativamente distinta, una sociedad socialista, sin opresores ni oprimidos, en que se dé a todos las mismas posibilidades de realización humana.*⁽¹⁷⁾

Al comprometernos en la construcción del socialismo, lo hacemos porque, objetivamente, fundados en la experiencia histórica y tratando de analizar en forma rigurosa y científica los hechos, concluimos que es la *única manera eficaz de combatir el imperialismo* y de romper nuestra situación de dependencia.

La construcción del socialismo no se hace con vagas denuncias o llamadas a la buena voluntad, sino que *supone un análisis* que permita revelar los mecanismos que mueven realmente a la sociedad, un análisis que haga patente la opresión y sea capaz de desenmascarar y llamar por su nombre a los que oprimen abierta y sutilmente a la clase trabajadora; *supone ante todo, una participación en la lucha* que opone la clase explotada a sus opresores.⁽¹⁸⁾

A través de la creciente agudización de la lucha de clases se hace claro que hoy día en América Latina existen sólo dos alternativas posibles: *capitalismo dependiente y subdesarrollo, o socialismo*. Por otro lado, al interior mismo de los diferentes países se manifiesta el fracaso histórico y la imposibilidad de posiciones intermedias entre el capitalismo y el socialismo, así como todo tipo de reformismo.⁽¹⁹⁾

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

(17) *Op. cit.*, p. 32.

(18) *Op. cit.*, p. 33.

(19) *Op. cit.*, pp. 35-36.

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 a una planificación económica global y racional.⁽²⁰⁾

7) El Movimiento Sacerdotes para el Pueblo al celebrar su primer Congreso Nacional (México) en noviembre de 1972 en su Documento Final después de un análisis estructural de la realidad mexicana, define así su opción socialista:

El análisis de los mecanismos de apropiación y acumulación capitalista, que simultáneamente constituyen mecanismos de marginación y de opresión que operan tanto a nivel nacional como internacional, nos permite descartar como ilusorias todas las alternativas de "desarrollo" o de "liberación" que se plantean al interior del mismo sistema, quedando intacta su estructura esencial que se basa, como es sabido, en la organización del trabajo social a partir de la apropiación privada de los medios de producción y de la mercantilización de las fuerzas de trabajo. Nos permite también descartar, como falaces, las alternativas "terceristas" tales como el "capitalismo de Estado", la "economía mixta" o el "cristianismo social", ya sea porque recaen en esquemas desarrollistas al interior del mismo sistema capitalista de producción, ya sea porque representan formulaciones moralizantes en la línea de un reformismo social tan inoperante como ineficaz. De aquí nuestra opción por un proyecto socialista que, proponiéndose la transformación radical de la estructura económica, mediante la apropiación social de los medios de producción, permite la configuración de una sociedad más solidaria y menos desigual, basada en la autogestión, en la autodeterminación colectiva y en la verdadera responsabilidad social y política. Pensamos también que dicho proyecto representa la única alternativa eficaz para organizar una economía verdaderamente humana que responda a las necesidades reales de todo el cuerpo social y no a los intereses de lucro de una minoría hegemónica nacional o internacional. Pensamos que el proyecto socialista nos ofrece la única posibilidad de quebrar el círculo infernal de la dependencia a que nos tiene sometidos la estructura imperialista del capitalismo internacional.

(20) *Op. cit.*, p. 41.

Finalmente sabemos que *nuestra opción socialista* no podrá hacerse efectiva en tanto no esté respaldada, y hecha realidad, por el pueblo.

No somos utópicos ni ingenuos, conocemos suficientemente las perversiones históricas de muchos socialismos vigentes, especialmente en su versión crudamente burocrática, mecanicista, materialista y tecnócrata. Por eso no esperamos que con el advenimiento de una sociedad socialista se resuelvan automáticamente todos los problemas de promoción humana y cese toda tarea de liberación político-social.

Pero creemos, eso sí, que la superación del esquema capitalista por el socialismo puede facilitar estructuralmente la educación de un hombre nuevo, más solidario y fraternal. Y creemos también que el pueblo latinoamericano tiene la suficiente imaginación y creatividad para formar un socialismo de rostro humano, no opresivo ni nivelador, sino respetuoso de la pluri-dimensionalidad de la promoción humana y superador de sus formas históricas de perversión.⁽²¹⁾

8) Finalmente, en Chile, "El Secretariado de Cristianos por el Socialismo", define así su opción fundamental por el socialismo:

Como cristianos estamos por el Socialismo, porque es la única solución que tiene América Latina para salir del capitalismo subdesarrollado y dependiente. Es el único camino para una sociedad nueva, una cultura nueva. El único camino para construir la fraternidad, la justicia, la igualdad.

Somos "Cristianos por el Socialismo", porque el socialismo es posible y porque el socialismo es el futuro por el cual luchan los pobres, los explotados, los oprimidos y todos los trabajadores.

Como "Cristianos por el Socialismo" nos comprometemos en la lucha por el socialismo, porque la liberación no llega sola o por casualidad. Exige lucha. Exige hacer la revolución. El deber de todo cristiano es hacer la revolución.

(21) CENCOS, *Comunicación* 49:72. Diciembre de 1972, pp. 44-45. También se recoge en *Pasos*. Nº 41-12/3/73.

La burguesía, no quiere el socialismo. Se oponen a la liberación de los pobres y explotados. Son destructores de la unidad, la fraternidad y la justicia. Engañan al pueblo con sus discursos reformistas, populistas y también con el apoliticismo. Por esto nos oponemos a la burguesía. ¿Un cristiano, puede estar con ellos?

Como "Cristianos por el Socialismo" luchamos contra el poder burgués, luchamos contra el capitalismo, contra el imperialismo y toda forma de explotación y opresión. El cristianismo es la religión de los pobres, de los oprimidos. Los ricos, si quieren salvarse, no deben ser buenos ricos, sino dejar de ser ricos.

Como "Cristianos por el Socialismo" estamos contra toda alienación religiosa y contra toda idolatría. Combatimos los dioses falsos del capitalismo: la propiedad privada, el capital, la democracia burguesa, la libertad burguesa, la sociedad de consumo, el "hombre feliz" que adoran los explotadores.

Como "Cristianos por el Socialismo" luchamos por el *poder popular*, por la toma de todo el poder para la clase obrera, como único medio para construir el socialismo y suprimir las diferencias de clases. El Cristianismo nació luchando contra el Imperio Romano, hoy debe luchar contra el aparato del estado burgués. Es imposible lograr la Liberación sin la destrucción de este estado burgués.

Como "Cristianos por el Socialismo" luchamos por la unidad del pueblo. Luchamos por la conquista de una conciencia revolucionaria. Luchamos contra aquellos que buscan dividir al pueblo o aquellos que corrompen con la mentira y el engaño la conciencia de los trabajadores.⁽²²⁾

(22) En *Pasos*. Nº 35-29/1/73. Significativamente, en enero de 1973, más de 200 cristianos provenientes de diversas provincias de España, (obreros, industriales, estudiantes, sacerdotes, religiosos e intelectuales), se reunieron en Avila en un "Encuentro de Cristianos por el Socialismo". Entre sus objetivos se destacan los siguientes: "1) Arrimar el hombro al proceso revolucionario español. 2) Desbloquear el miedo anti-marxista en nombre de la religión. 3) Reformular nuestra fe a partir de la experiencia revolucionaria", *Pasos*. Nº 53-4/6/73. El texto completo del *Documento Final* se recoge en *Pasos*. Nº 50-14/5/73.

3. *La presencia del Marxismo como "crítica de la religión"*

El marxismo como postura realista en la historia y como conjunto de instrumentos de análisis es fundamentalmente un aporte a la lectura crítica de los fenómenos económico-políticos, al análisis de la infraestructura social. Pero es también crítica de la superestructura, desenmascaramiento y denuncia de las justificaciones ideológicas producidas por el sistema que configura la falsa conciencia en la clase dominada que frena su praxis revolucionaria.⁽¹⁾

Para los cristianos comprometidos en el proceso de liberación el marxismo juega en este sentido un aporte indiscutible, como "crítica de la religión", vale decir, como crítica de ilusiones religiosas alienantes, "opio del pueblo".

La crítica de Marx a la religión encierra una nota desmitificadora que el cristiano no puede omitir. Por el contrario está llamado a convertir en estímulo, a fin de que su fe no se convierta en "sufrida resignación" o "dulce consolación" frente a las desafiños del presente, o en huida irresponsable frente a las injusticias del mundo real. Esto es muy importante en América Latina por cuanto la religiosidad popular en gran parte "está hecha del dolor del oprimido; es la única esperanza de los que no la tienen en esta tierra; es proyección hacia un cielo

(1) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 42 (Nº 54). En el prefacio de 1859 a la *Crítica de la Economía Política*, Marx nos ofrece el hilo conductor de su investigación: "En la producción social de su existencia, los hombres traban relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base concreta sobre la que se eleva una supraestructura jurídica y política y a la que corresponden formas de conciencia social determinadas". En otras palabras, detrás de todas las ideas, concepciones, valores, filosofías, se ocultan intereses de clase, cuyas justificaciones ideológicas son. Esto hay que tenerlo en cuenta para poder desenmascararlos, a fin de percatarse de la base material que los ha originado. Véase: F. V. Konstantinov, *Fundamentos de la Filosofía Marxista*. (México: Ediciones Grijaldo), pp. 431-449.

que, después de la muerte, los hará descansar de las fatigas de este mundo".(2)

Un pasaje clave sobre el tema es el siguiente texto de Marx:

La religión es la teoría general de este mundo... es la fantástica realización de la esencia humana porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es por lo tanto... la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual. La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real... *La religión es el opio del pueblo.* La superación de la religión como la dicha real... La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad. La crítica no arranca las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe como un hombre desengañado y que ha entrado en razón... La misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas... La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.(3)

(2) Pablo Fontaine, "El revolucionario cristiano y la fe", MIEC-JECI, *Servicio de Documentos*. Serie 1. Documento 25, 1970, p. 4.

(3) *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En Marx-Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos*. (México: Editorial Grijalbo, 1962), pp. 3-4. Marx no se interesó por los fenómenos religiosos en su vida personal. No tuvo una experiencia religiosa desde el punto cristiano, ni desde el punto de vista judío. Constató los males que la religión creaba en el terreno público. Estando en Berlín el régimen político que conoció basaba su posición en la doctrina luterana. Por un lado la Iglesia se ocupa de los asuntos internos, por el otro, el Estado establecido por Dios trata las cuestiones externas. Así, en su primer encuentro con la religión, Marx descubrió que ella dividía al hombre en dos partes: una para el hombre particular que vive su relación individual con Dios, y otra para el ciudadano que debe obedecer al Estado instituido por Dios. Esto inspiró en Marx el sentimiento de que la religión era un factor de división entre el indivi-

De este pasaje —comenta Luis Rivera Pagán— se obtienen varias conclusiones respecto a la crítica marxista de la religión.⁽⁴⁾

a. El marxismo no es ateo por impulsos deicidas. Lo que está realmente en juego no es la existencia de Dios, sino la del hombre. La crítica de la religión en Marx parte de una perspectiva humanista-revolucionaria. *No es la muerte de Dios, sino la liberación del hombre lo buscado.* Pero no es el amor al hombre tal cual es, sino tal como él puede llegar a ser gracias a la acción creadoramente revolucionaria del hombre mismo. Es un humanismo revolucionario lo que se expresa en el ateísmo de Marx.

b. La religión es rechazada por ser un mecanismo ideológico que juega al mismo tiempo, las funciones de consuelo y coerción. Es, a la vez, protesta y sublimación de la protesta contra la miseria real.

c. La crítica de la religión no tiene la expansión del ateísmo como meta final. La meta es la creación revolucionaria de una nueva sociedad donde desaparezca toda huella de explotación del hombre por el hombre.

La crítica de Marx, lo suficientemente honda como para ser ignorada, conduce a los cristianos comprometidos en la praxis política de liberación, al asumirla, al abandono de posiciones defensivas que han caracterizado en el pasado a los cristianos.

duo y la sociedad, que la religión hace del hombre, en parte un ser secreto, y en parte un ciudadano obediente. De esta manera Marx caracterizó a la religión como un elemento de división interna y un factor de conservadurismo político y social. Posteriormente, tomará de Feuerbach, el concepto de "alienación religiosa", pero modificado. Para Marx la alienación religiosa es simplemente un reflejo de una alienación más profunda: la económica. Por eso el Marxismo no se presenta como un ateísmo combatiente. No dirige su fuerza revolucionaria contra la religión sino contra la alienación económica; desaparecida ésta, desaparecerá la religión. Sobre este tema véase: André Dumas, "Posibilidad e imposibilidad del marxismo para el cristiano", en *Testimonium*. Vol. X, Nº 2, Año 1964, pp. 15-20.

(4) Luis Rivera Pagán, "Teología y Marxismo" en FUMEC-AL, *Elementos para la formación*. Nº 35, junio de 1972, p. 45. Sobre el sentido del ateísmo marxista consideramos sumamente valiosa la contribución del teólogo protestante (Checoslovaco) Joseph Hromádka, "El significado del ateísmo socialista", Varios, *Marx: el Hombre y la Sociedad*. (Montevideo: Editorial Alfa. 1967), pp. 54-65.

Se toma profunda conciencia de que en la "santa cruzada" contra "el materialismo ateo" sólo se benefician los sostenedores del materialismo calculista de la explotación: el imperio y las oligarquías nacionales, que siempre buscarán por todos los medios instrumentalizar la fe cristiana para frenar el proceso de liberación que viven nuestros pueblos. Un documento de aclaración de la posición de un grupo de sacerdotes mexicanos en el "Movimiento de Cristianos por el Socialismo" se expresa así:

... respecto a la crítica marxista de la religión resultado de la observación del comportamiento de diversas instancias religiosas, nosotros denunciarnos, junto con ellos, la utilización que las clases explotadoras y sus ideólogos religiosos hacen de Dios, presentándolo como un ídolo en servicio de sus intereses para impedir las luchas que tienden a derrotarlos de su situación de privilegio.⁽⁵⁾

Un grupo de sacerdotes chilenos en su "Mensaje a los cristianos de América Latina" expresa:

Nos duele como cristianos y porque amamos a nuestra Iglesia que Ella a través de la historia de América Latina ha estado y sigue estando en la mayoría de los casos por no decir siempre, aliada a las pequeñas minorías que han dominado y explotado al pueblo trabajador. *Este es el gran pecado histórico de nuestra Iglesia*, es urgente e imprescindible que lo reconozcamos y por él pidamos perdón para que surja la nueva iglesia latinoamericana, y no sólo ésta, sino un nuevo pueblo latinoamericano, libre, digno y fraternal.

Saludamos y solidarizamos con los cristianos que, rompiendo con esta alianza, están real y verdaderamente comprometidos con la lucha del pueblo por su liberación.⁽⁶⁾

Se impone a los cristianos el reconocimiento y confesión pública —pues público ha sido su pecado— del pecado histórico y social que significa para el cristianismo su complicidad

(5) "Una declaración del Equipo Coordinador Mexicano", en *Estudios Ecu-
ménicos*. 16/72, p. 99.

(6) En *Los Cristianos y la Revolución*, p. 272.

con estructuras opresoras. Objetivamente la Iglesia ha estado aliada a los intereses de la clase dominante y a los centros de poder sostenedores y beneficiarios de las actuales estructuras socio-económicas.

Esta realidad [un cristianismo demasiado ligado a los intereses de la clase dominante] se ha mantenido hasta el día de hoy, pasando por formas aparentemente diferentes. *Primero* la alianza del poder civil con el eclesiástico. Alianza a veces directa y explícita y a veces oculta en la omisión, en la ausencia de una denuncia profética y crítica de la explotación ejercida por los poderosos. Esta alianza cumplió, y en algunos países cumple aún, la función de legitimación del "orden" establecido. Al parecer esta alianza en una etapa posterior de nuestra historia se rompe. Los poderes civiles, influidos por el liberalismo y los ideales burgueses de la Revolución Francesa, se independizan de la Iglesia institucional. Esta, por su parte, declara su autonomía de los poderes políticos y busca la especificidad propia de su misión en el mundo. La iglesia reconoce la "autonomía de lo temporal", valoriza el proceso de "secularización" y busca su definición en los valores eternos del Evangelio. El Estado y los poderes políticos se declaran laicos y arreligiosos. La Iglesia institucional se declara "apolítica". Se rechaza por ambas partes toda forma de oscurantismo y clericalismo. Esta *segunda* etapa, donde se rompe en apariencia la alianza Estado-Iglesia, significa por cierto un avance con respecto a la situación anterior. Pero ¿han cambiado fundamentalmente las cosas? La Iglesia institucional, al reconocer la "autonomía de lo temporal" y al declararse "apolítica" ¿ha roto realmente con la clase dominante y toda la estructura ideológica, jurídica y política creada por ella? Creemos que en su mayoría aún no. Los "cambios" producidos en los últimos tiempos en el seno del cristianismo son por lo general simples reediciones, de apariencia "moderna" y "avanzada", de antiguos esquemas de dominación. El Cristianismo podrá modernizarse, ponerse al día... pero esto no basta para que rompa la estructura ideológica que el desarrollo capitalista y el neocapitalismo ha generado en su interior.⁽⁷⁾

(7) Pablo Richard Guzmán, *idem.*, pp. 7-8. La aceptación de la crítica marxista de la religión no impide poner en duda o negar afirmaciones filosóficas metafísicas del marxismo, así por ejemplo, el ateísmo que ha acompañado la teoría marxista es incompatible con la fe cristiana. No obstante, no hay razón para encontrar motivo alguno de escándalo en la denuncia que Marx

La asunción del nivel de crítica religioso significa reconocer que es *solamente al nivel de la praxis liberadora*, en el compromiso con los oprimidos, donde podrá, tras haber sido aceptada, superarse la crítica marxista de la religión. Sólo en la lucha diaria y organizada contra todo tipo de opresión y violencia institucionalizada, se demostrará y verificará que la fe no es "el opio del pueblo" y que por el contrario, es un estímulo liberador para la renovación constante del mundo.

... es necesario, que una decidida toma de posición de los cristianos al lado de los explotados quiebre esa alianza [entre cristianos y clase dominante] y, pasando por la verificación de la praxis, permita reencontrar un cristianismo renovado que rescate creativamente, en un esfuerzo de fidelidad evangélica, el carácter conflictivo y revolucionario de su inspiración originaria.⁽⁸⁾

El cristiano descubre así que la asunción de la praxis de liberación no le impone como condición el abandono de su fe o la negación de los valores del evangelio. Sí le impone la tarea de acabar con la posibilidad de que la ideología domi-

hace de la religión tal como la conoció él en el siglo pasado. Una mentalidad todavía muy en boga insiste en reducir el marxismo a un ateísmo por excelencia y por esta razón lo rechaza totalmente. "Si es cierto que texto sin su contexto es puro pretexto, nunca se podrá hacer mejor uso de este principio que cuando se toman las afirmaciones marxistas sobre la cuestión religiosa, fuera del contexto de sus demás afirmaciones acerca de la economía, de la sociedad y de la naturaleza del hombre. También es conveniente remarcar que son muy pocas las veces que Marx alude a Dios; sus ataques se concentran sobre el hecho religioso y sus prácticas perniciosas, conforme a la religiosidad que conoció en su tiempo... la sociedad burguesa de los tiempos de Marx hizo buen uso de los consuelos misericordiosos y de la teoría de la recompensa y de los castigos que la Iglesia predicaba y administraba generosamente; es muy infame la parte de la culpa que le corresponde al Cristianismo institucionalizado del siglo XIX en el mantenimiento del monstruoso régimen de trabajo de hombres, mujeres y niños en las fábricas, talleres y minas de toda Europa, como lo es todavía en el siglo XX su apoyo o por lo menos su silencio cómplice a muchísimas formas de explotación del hombre por el hombre". Julio Barreiro, *La Sociedad Justa Según Marx*. (Caracas: Monte Avila Editores. 1968), pp. 129, 133.

(8) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 44 (Nº 63).

nante siga instrumentalizando la fe, chantajeando abierta o verbalmente, los más profundos valores del Evangelio. De ahí la necesidad de la lucha ideológica. El cristiano descubre que la praxis revolucionaria no se opone a su fe sino únicamente a "una fe cristiana identificada y articulada en una ideología burguesa y reaccionaria".⁽⁹⁾

(9) Pablo Richard Guzmán, *idem.*, p. 14.

SEGUNDA PARTE

ALGUNAS IMPLICACIONES DE LA PRESENCIA DEL MARXISMO

La clara y sustantiva presencia del marxismo a partir de su asunción crítica pero fecunda por parte de los cristianos que asumen decididamente la praxis de liberación de nuestro continente, redundará necesariamente en una serie notable de implicaciones. Concretamente señalaremos las siguientes: 1) la necesidad de asumir una postura de *realismo histórico*, frente al idealismo de la teología del mundo rico que lleva a ignorar los procesos económicos y sociales y sus íntimas conexiones con el pensar y, por ende, a desconocer la necesaria "ubicación social" de la teología (su arraigo social y su trasfondo ideológico detectable). 2) El creciente reconocimiento de *la racionalidad propia de lo político* (no se trata de deducir una opción política de la fe) y el consiguiente rechazo de criterios "cristianos" genéricos. 3) La creciente sensibilidad a la importancia de la *lucha ideológica* como tarea urgente de desbloqueo del uso "ideológico" de la fe por parte de la cultura dominante. 4) Finalmente la creciente necesidad de la *alianza estratégica* entre cristianos y marxistas a partir de una común praxis política en un proyecto histórico de liberación de nuestro pueblo. En esta segunda parte nos proponemos fundamentalmente explicitar estas implicaciones.

1. *Teología y "realismo histórico" y el consiguiente reconocimiento de la "ubicación social" en la reflexión sobre la fe.*

El marxismo en cuanto lectura crítica de los fenómenos sociales, en cuanto ciencia de la historia, es decididamente una postura histórico realista, por lo tanto, anti-idealista. En este aspecto hace una contribución crítica muy importante. Hasta el presente la reflexión teológica en América Latina ha sido importada, pero sobre todo, teórica e idealista. No se parte de los problemas reales históricos de nuestro pueblo, sino de "verdades eternas", de "valores cristianos", el "evangelio", formulados como principios abstractos y universales.⁽¹⁾

Los cristianos latinoamericanos al asumir el desafío histórico de la praxis política de liberación de nuestro pueblo oprimido, a partir de ella y en ella, reflexionan sobre su fe-acción (reflexión crítica sobre la praxis histórica). Ven la necesidad de romper con toda perspectiva *a-histórica e idealista*. Comprenden la necesidad de asumir más consecuentemente una postura de realismo histórico a partir de una praxis situacional que comienza a cuestionar radicalmente el sentido de los "principios".⁽²⁾

La reflexión teológica en el contexto de la liberación significa un esfuerzo de "liberación de la teología" de una serie de estructuras mentales, de categorías filosóficas derivadas que la han hecho tantas veces cómplice de la alienación del hombre.⁽³⁾

(1) Véase el excelente artículo de Pablo Richard, "La negación de lo 'cristiano' como afirmación de la fe", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 35-48.

(2) Assmann, Blanes, Bach, "Las exigencias de una opción", en *Cristianismo y Sociedad*, 1972. Nos. 33 y 34, p. 66.

(3) José Míguez Bonino, "Teología y Liberación", en *Fichas de Isal*, Nos. 26, p. 5.

La teología latinoamericana está dando la difícil batalla para liberarse de lo que cada vez más, incluso en las teologías progresistas post-conciliares,⁽⁴⁾ se está revelando como defecto característico del mundo rico: una fundamental inclinación al idealismo en la forma en que lo criticó Karl Marx, y por ende "la consecuente incapacidad para un realismo histórico... Sus preguntas no arrancan de lo real en su densidad conflictiva, idealizar la realidad...".⁽⁵⁾ De ahí, su abstracta "historicidad" y la resistencia de los teólogos del mundo rico a asumir conscientemente la ineludible "ubicación social" y la determinación histórica de la teología, de ahí la incapacidad de centrarse en la praxis histórica real y asumir más estrechamente una conexión con el lenguaje político. Hay por lo tanto un juicio contra el notable vacío histórico en las estructuras fundamentales del lenguaje teológico y eclesiástico tradicional.⁽⁶⁾

... detrás de todo esto está el miedo de asumir hasta sus últimas consecuencias la realidad histórica... Miedo de asumir lo contingente, lo provisorio, lo conflictivo de la realidad...

Respecto a la teología podemos decir que nunca llegará a asumir lo concreto, si no está dispuesta a asumir todas las consecuencias que implica la historicidad. Aceptar ser teología "provisoria", "contingente", "conflictiva".⁽⁷⁾

(4) Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los cristianos*, p. 57.

(5) *Idem.*, p. 56. "... ciertas teologías, como la de 'la muerte de Dios', son una acomodación apolítica al pragmatismo del hombre de las sociedades de consumo; la propia temática teológica de la 'secularización', en Europa y en EE. UU., se centra exclusivamente en la desacralización traída por la llegada de la técnica dentro de la relación hombre-naturaleza y minimiza el aspecto primordial (político) de la relación hombre-naturaleza-hombre, hombre-mecanismos de dominación, 'poderes y dominaciones'. *Idem.*, pp. 56-57.

(6) Véase la formulación provocativa y polémica de Juan Luis Segundo en relación con la historicidad real de mucho palabreo teológico sobre la historia de la salvación, en *Teología Abierta para el Laico Adulto*. (Buenos Aires Ediciones Carlos Lohlé. 1970. Tomo 3), pp. 51-59.

(7) Pablo Richard, *op. cit.*, pp. 39, 41.

La tentación clásica de la teología —dice Assmann— ha sido la del “horizonte totalizador” con el consecuente rechazo de la historicidad provisoria, pero concreta y real. Por otra parte, como es sabido, la tentación totalizadora del universo de comprensión teológica llevó a los teólogos a privilegiar el instrumental directamente filosófico sobre el de las ciencias humanas y sociales.⁽⁸⁾ La ausencia de realismo histórico, llevó también a los teólogos cristianos a ignorar los procesos económicos y sociales y sus íntimas relaciones con el pensar y por tanto con el quehacer teológico. De ahí, la persistencia en la tentación idealista de la *abstención política* creyendo posible el refugio en referencias supratemporales, detrás de lo cual se oculta la búsqueda de un ideal imposible: el de alcanzar una “teología pura”. Mientras la teología persiste en este camino idealista, no logrará superar el error quizás más funesto del pasado: el de la “totalización teológica”. La tentación de “contundencia totalizadora” hizo que la teología se creyera vocacionada siempre a decir la última palabra, a dar respuesta cabal a todo, por la cual las demás ciencias eran degradadas a la función de “empleadas” (*ancilla*).⁽⁹⁾

Esta tentación [clásica del horizonte totalizador] continuó, subterránea pero casi estructural, cuando a lo largo de las últimas décadas se fue imponiendo la necesidad del recurso —muchas veces ecléctico y fragmentario— a los aportes de las más variadas ciencias, en la reflexión sobre la fe. Por eso no debería extrañar que dicha tentación de contundencia totalizadora aparezca también con cierta frecuencia en la reflexión sobre el proceso de liberación, reflexión que se reconoce abiertamente como praxeológica, realizada en la provisoriedad de una praxis obligada a reubicarse constantemente. El reconocimiento de esa provisoriedad, como condición para ser lograda la encarnación, confiere una nota distinta a la contundencia aparentemente absolutizadora del lenguaje. Se trata de una contundencia que se origina más en la intensidad de la opción

(8) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 11.

(9) Hugo Assmann, “¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico?”, *idem.*, p. 245.

y del compromiso que en la adhesión al orgullo "teológico" de haber logrado capturar lo definitivo y lo absoluto. Con todo, es bueno reconocer que inconscientemente sobrevive mucho de aquella típica tentación teológica de absolutizar los fragmentos de la verdad...⁽¹⁰⁾

La reflexión teológica en América Latina se caracteriza por su notable insistencia en la necesidad de un *realismo histórico* y el consiguiente rechazo del idealismo de la teología del mundo rico, frente al cual hay una consciente "apostasía".⁽¹¹⁾

Todo ello significa que estamos comenzando a reflexionar cada vez más decididamente sobre la fe en su global y concreta configuración histórica.⁽¹²⁾

La reflexión teológica deja de ser una especulación fuera del compromiso en la historia.⁽¹³⁾

El contexto real de la vivencia de la fe es hoy *la historia de la opresión y de la lucha liberadora contra ella...* El cristiano comprometido en la praxis revolucionaria... descubre que su fe no es la aceptación de un mundo ya hecho y de una historia predeterminada, sino que su fe es existencia creadora de un mundo nuevo y solidario *e iniciativa histórica fecundada por la esperanza cristiana.*

En el compromiso revolucionario el cristiano aprende a vivir *y a pensar en términos conflictuales e históricos.*⁽¹⁴⁾

La teología de la liberación, al definirse como una reflexión sobre la fe como *praxis histórica*, procura estructurarse como un *proyecto hermenéutico efectivamente histórico*, cuyo centro de preocupación sea la historicidad actual, concretamen-

(10) *Idem.*, pp. 11-12.

(11) *Idem.*, p. 248.

(12) *Ibid.*

(13) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 46 (Nº 70).

(14) *Idem.*, p. 46 (Nº 67-69).

te, la problemática histórica que vivimos los pueblos latinoamericanos. Llega a ser un pensamiento "sensibilizado y sensibilizador para los desafíos prioritarios de la historia".⁽¹⁵⁾

¿Qué se deriva de todo esto? 1) Significa en primer lugar, que se asume la realidad histórica en su densidad contingente, provisoria, conflictiva, pero no menos real. Significa a su vez "abandonar el nivel de lo inmutable, lo eterno, lo no conflictivo".⁽¹⁶⁾

Esta ubicación en lo real histórico es lo que hace posible que, en los escritos teológicos sobre la liberación, sobresalgan expresiones tales como: "la teología trata de hechos particulares", de "realidades determinadas", debe ser una "teología a partir de lo concreto", "arranca de la realidad", en "en el interior de la teología está la acción", "los problemas al discutirse no son objetos especulativos", "teología no es puro ejercicio intelectual, sino una postura de compromiso", "es fundamentalmente crítica y fundamentalmente profética", "interroga desde el corazón de la realidad", "no puedo hacer teología sin tener una sintonía vital, sin padecer, de cierto modo".⁽¹⁷⁾

De ahí su apasionada ubicación histórico-situacional: la originalidad de nuestra historicidad de pueblos dominados.⁽¹⁸⁾

"Mi punto de partida debe quedar claro" —dice J. A. Hernández— "es el siguiente: América dominada".⁽¹⁹⁾

Queremos encontrar por el camino del diálogo una teología que responda a la vida y a los problemas de nuestros pueblos. Una teología encarnada en la raíz misma de los problemas planteados por el *subdesarrollo*, la marginación, los atropellos a la dignidad humana. No podemos seguir trayendo

(15) Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*, p. 83.

(16) Pablo Richard, *op. cit.*, p. 40.

(17) Véase: Hugo Assmann, *op. cit.*, p. 59.

(18) Véase: la Primera Parte (1.1).

(19) "Esbozo para una teología de liberación", en *Aportes para la Liberación*. (Bogotá: Editorial Presencia. 1970), p. 37.

recetas de París, Norteamérica o Alemania, tenemos que darnos a la tarea de CREAR una respuesta a nuestra propia situación . . . nuestros países echan de menos una respuesta del teólogo basada sobre la Palabra que atañe a la realidad que a diario se vive. De ahí muchas veces la desilusión de parte de los que dicen comprometerse en una acción pues las repuestas no corresponden a las interrogantes planteadas por el momento y nos trasladan a épocas históricas pasadas en lugar de interrogarnos sobre nuestra propia situación.⁽²⁰⁾

Gonzalo Arroyo, sacerdote y economista jesuita se expresa con palabras muy significativas

El punto de partida de esta teología [la teología de la liberación] no es, como en el caso de un vago humanismo cristiano, una reflexión filosófica sobre la esencia humana en general o la interpretación que la iglesia ha dado de la Revelación. *La situación de opresión en que el pueblo latinoamericano vive injustamente es el punto de partida por el cristiano revolucionario.* Esta situación es como una catástrofe que hay que enfrentar con urgencia. La respuesta del cristiano debe ser práctica, *pero la práctica exige teoría.*⁽²¹⁾

La insistencia en la ubicación contextual corre un peligro de mala interpretación, por esto nos parece muy preciso, el comentario de Assmann al respecto:

Es conveniente *insistir en el punto de partida contextual* para que se vea que no se trata de un estrechamiento local latinoamericano de la tarea teológica. Evidentemente es la búsqueda de una *encarnación situada*. Pero es más que esto. Si la situación de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición no se convierte en el punto de partida de *cualquier teología cristiana* hoy, aún en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán pre-

(20) Camilo Moncada, "Los teólogos deben responder sobre la realidad . . .", *Eco Católico*. 31 de enero de 1971.

(21) *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 44.

guntas reales. Pasarán al lado del hombre real... "es necesario salvar a la teología de su cinismo". Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy muchos escritos de teología se reducen a un cinismo.⁽²²⁾

La resuelta voluntad de asunción de lo real histórico —concretamente en nuestra situación—, el proceso de liberación, es muy importante por cuanto:

La fe y el evangelio sólo adquieren un sentido y un significado cuando *se hacen historia*, se mediatizan, cuando entran en la lucha estratégico-táctica de la historia. Es por esto que hoy, todo recurso a lo abstracto si bien puede considerarse posible, es valorado negativamente. Se ve en este tipo de abstracción teológica, una forma enajenante y evasiva de considerar la realidad. Un postergar problemas y no la solución de ellos. Los problemas se resuelven a nivel de las personas y de las estructuras concretas y no abstrayendo de ellas.⁽²³⁾

2) En segundo lugar, significa reconocer y asumir la necesaria y real historicidad de toda y cualquier teología, lo cual a su vez impone como pre-condición: abandonar la pretensión de un "horizonte totalizador" (y el consecuente rechazo de una historicidad provisoria, pero concreta y real) y abandonar la pretensión idealista de alcanzar una cientificidad teológica "pura", es decir, una teología científica de "verdades puras", "desideologizadas", una teología supratemporal, sin conexión con opciones históricas manifiestas u ocultas.

En sentido positivo reconocer y asumir esta necesaria historicidad de la teología implica: reconocer que toda teología es histórica en cuanto posee un arraigo social, una real e ineludible "ubicación social", es decir, que la teología siempre resulta socialmente ubicada. Pero también, y esto es muy importante, significa reconocer su real trasfondo ideológico y por tanto, la necesaria dimensión ideológica del quehacer teológico.⁽²⁴⁾

(22) Hugo Assmann, *op. cit.*, p. 51.

(23) Pablo Richard, *op. cit.*, p. 37.

(24) Hugo Assmann, "¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico?", *op. cit.*, p. 246.

Las verdades por ser históricas tienen un sentido ideológico de ahí que siempre hubo y siempre habrá, conscientemente o no, posiciones ideológicas en todo y cualquier tipo de teología.⁽²⁵⁾ "La vía de la desideologización ha sido siempre la vía de la deshistorización", (Assmann).

A partir de la inserción en lo histórico y el reconocimiento de la historicidad de la teología como deudora a su "ubicación social", los cristianos toman hoy cada vez mejor conciencia *de los condicionamientos histórico de la fe.*

Las "verdades eternas", los "valores cristianos", el "evangelio", etc., no existen en el aire, sino en cristianos o en instituciones cristianas históricamente determinadas. Lo que interesa y lo que entra en juego en el devenir histórico no es el "cristianismo", sino cristianos concretos...

La toma de conciencia de todas estas mediaciones y determinantes históricas de los cristianos, hacen surgir una sistemática "sospecha" frente a cualquier formulación abstracta o universal. Cualquier opinión de los cristianos o de la Iglesia en materia de fe, es considerada desde un punto de vista social, político o ideológico. *No se cree ya más en formulaciones neutras, asépticas, que pretenden ser universales.* Todo lo que pertenece al ámbito de la fe, sólo existe en sus mediaciones y determinantes históricos.⁽²⁶⁾

La tentación idealista de la "abstención política", creyendo posible el refugio en referencias cristianas supratemporales se torna reaccionaria. Es necesario acentuar directamente la función política de hacer teología, pues esta dimensión política *nunca estuvo ausente, incluso,*

...allá donde la teología aparentemente se reducía a los límites de la interioridad espiritual, porque precisamente esta apariencia de apoliticidad es función de una ideología política reaccionaria y alienante.⁽²⁷⁾

(25) Samuel Silva Gotay, "El desarrollo de la ideología de los grupos cristiano-marxistas en América Latina", en FUMEC-AL, *Elementos para la Formación*. No. 36-8/11/72, p. 19.

(26) Pablo Richard, *op. cit.*, pp. 35-36. El subrayado es nuestro.

(27) Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*, p. 58.

Lo anterior no significa la afirmación de un determinismo, sino que,

En la práctica siempre estamos "ubicados", estamos de hecho en alguno de "los lados", toda acción, y por eso también todo pensamiento, tiene su "ubicación social". Funciona de hecho "dentro" de una estrategia global. Y toda estrategia global, aunque eso permanezca inconscientemente en muchos, tiene su "lógica estructural". Esto no significa afirmar que estamos siempre "socialmente determinados" o que no existe verdadera libertad. No se trata de afirmar un determinismo completo. Pero no se puede negar que el contexto social "nos condiciona" tremendamente. Por eso es muy importante adquirir conciencia de las causas de nuestra manera de ser y de pensar. Hoy repetimos una "lógica estructural" y objetiva de las ideologías que, si no maduramos críticamente, funciona más allá de las rectas intenciones... Precisamente por eso es tan importante tener presente la realidad del "cautiverio" de nuestra fe en el marco de la ideología liberal-capitalista.⁽²⁸⁾

3) En tercer lugar, la asunción de lo real histórico significa para la teología, en cuanto deudora a una ineludible "ubicación social", aceptar ser "ciencia provisoria", obligada a temporalizar la verdad como histórica y efectiva.

Eso no conduce a un relativismo a ultranza, porque tomar en serio el carácter primordial del "lugar teológico" representado por la ambigüedad de la praxis en el presente (fuente de la conciencia de lo provisorio por un lado, pero posibilidad de la encarnación por otro) no implica de ninguna manera perder de vista las referencias trans-históricas, tanto las del pasado del cristianismo, como las decorrentes de la perspectiva escatológica del "Reino de Dios". Lo que sí ya no será posible es aducir aquellas referencias de manera ahistórica, sacadas de un cielo abstracto de la verdad consistente en sí mismo, desatendiendo las mediaciones históricas en las que el hombre se transformó en "escuchador de la Palabra".⁽²⁹⁾

(28) Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, pp. 63-64.

(29) Hugo Assmann, "¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico?", *op. cit.*, pp. 245-246. El subrayado es nuestro.

Asumida la provisoriedad se termina con la pretensión de elaborar una teología de "verdades puras", supratemporales, ahistóricas. Desaparece la clásica tentación teológica de la "totalización" con el consecuente rechazo de la historicidad provisoriosa pero concreta y real. Se posibilita el encuentro y diálogo fecundo con las ciencias humanas y sociales,⁽³⁰⁾ las cuales eran degradadas a la función de siervas, ante la pretensión de un horizonte de "totalización" por parte de una teología que se creía vocacionada a decir la "última palabra".

En América Latina se ha llegado muy decididamente a la afirmación de que las categorías de las ciencias humanas, sobre todo de las sociales, se integran "por derecho propio" en la reflexión teológica... Pero no todo está dicho con esta exigencia de un entroncamiento de los datos de las ciencias no teológicas con las referencias de las "fuentes teológicas" en sentido clásico. Porque de hecho en América Latina estamos dando un paso o varios pasos ulteriores: tenemos clara conciencia de la opción-ético-política implicada en la elección de un instrumento socioanalítico, avanzando más todavía, no rehuimos el paso ideológico que entraña la opción preferencial por tal o cual otra tesis política.⁽³¹⁾

Todo esto significa —dice Hugo Assmann— que en América Latina se empiezan a sacar las consecuencias del hecho de que la fe cristiana es concretamente indisociable de un proyecto histórico socio-económico-político puesto que "la concientización de la estatura concreta del amor, tiene que pasar a través de proyectos históricos".⁽³²⁾

Al buscarse la última y definitiva teologicidad en lo real histórico se posibilita hablar del amor en su estatura concreta: la praxis histórica.

(30) Véase: Pedro Negre, "Los cambios metodológicos de las ciencias sociales y la interpretación teológica", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 177-196.

(31) Hugo Assmann, *op. cit.*, p. 247.

(32) *Idem.*, p. 248.

Asumir la realidad histórica se torna esencial para el cristianismo. Si no lo hace deja de tener sentido, pues el cristianismo encuentra su verificación histórica en la medida de su inserción profunda en la realidad.

EL CRISTIANISMO PODRA UNICAMENTE REENCONTRAR SU AUTENTICA DIMENSION Y SU FUERZA PROFETICA EN LA MEDIDA EN QUE RECUPERE SU HISTORICIDAD. EN LA MEDIDA QUE ASUMA LA REALIDAD DEL CONTINENTE LATINOAMERICANO EN SU SITUACION DE SUBDESARROLLO, DEPENDENCIA Y MISERIA. EL CRISTIANISMO DEBE VERIFICARSE (ES DECIR, HACERSE VERDADERO) HISTORICAMENTE EN LA LUCHA DIARIA Y ORGANIZADA DE LOS OPRIMIDOS Y LOS POBRES CONTRA TODO TIPO DE OPRESION Y VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA.⁽³³⁾

EXCURSUS

La reflexión teológica a nivel estratégico-táctico de la lucha liberadora⁽³⁴⁾

La "ubicación social" de la teología, vale decir, su arraigo social, incluye el nivel estratégico-táctico. No es suficiente en la reflexión sobre la fe, el paso por el nivel de mediación de análisis socio-económico y del nivel de opción por determinadas

(33) Pablo Richard, en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 8. El énfasis es nuestro.

(34) Seguimos las anotaciones del artículo de Hugo Assmann "¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico?", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 243-248. También se recoge en *Liberación en América Latina*, pp. 71-81 y *Stromata*. Enero-junio 1972. Nos. 1-2, pp. 174-181.

tesis políticas. Es necesario que la reflexión sobre la fe en el contexto de liberación (la fe como praxis de liberación) baje decididamente al nivel estratégico-táctico de la lucha liberadora, al nivel de un compromiso con implicaciones reales, e.d. a su concretización final la praxis histórico-política. La verbalización de las implicaciones históricas del compromiso cristiano tiene que bajar necesariamente al nivel estratégico-táctico de la lucha y asumir valientemente la ideología como arma de transformación del mundo, (concretización final de la praxis).

... no se ve ninguna posibilidad de eliminar la tentación idealista de la reflexión sobre la fe, si además de los niveles anteriores, *ésta no baja decididamente al nivel estratégico-táctico*, vale decir, al nivel de la implementación planificada de aquella perspectiva más genérica, propia de las tesis políticas: eso incluye, claro está, los elementos de "obediencia" y "disciplina" —para usar términos tradicionales de la ética teológica y del ordenamiento pastoral— imprescindibles en la praxis política eficaz; en definitiva no se puede llevar muy lejos la reflexión sobre la "comunidad" entendida como grupo de personas histórica y políticamente comprometidas, si no se abordan aspectos de lo que en política se llama teoría revolucionaria, noción de partido y su relación con las masas, etc., ubicando en esta concreción histórica el papel específico de grupos intermedios y de los niveles distintos de la eclesialidad.⁽³⁵⁾

La asunción del nivel estratégico-táctico se torna necesario en razón de la exigencia cada vez más creciente, sobre todo de parte de los grupos cristianos más comprometidos, de una conexión cada vez más estrecha y concreta entre la reflexión ideológico-política y la reflexión sobre la fe. Exigencia que toma cuerpo sobre todo a partir de la insuficiencia para el compromiso de criterios "cristianos" genéricos o las vagas "motivaciones

(35) *Idem.*, p. 15 .

evangélicas" (p.e. La Doctrina Social de la Iglesia). Son demasiado preambulares, abandonando al militante en el trayecto más arduo de la concretización final de su praxis. Cada vez más se evidencia que tales "motivaciones evangélicas" motivan demasiado a distancia, hablan del compromiso con un lenguaje que no se articula al nivel estratégico-táctico, lo que pasa a significar que se habla de compromiso (verbalización) pero sin implicaciones reales.⁽³⁶⁾

Por otra parte, la pretensión idealista de la teología del "mundo rico" hace que la teología se resista a asumir la ineludible ubicación social de toda y cualquier teología. Ya se ha armado de suficientes subterfugios y excusas para no asumir los niveles de mediación necesarios a fin de que el compromiso cristiano se torne efectivamente histórico, político y operacionable en la praxis.

Las "teologías políticas" del mundo rico ya demarcaron los límites de su competencia, creando para sí un área, más o menos pacífica, donde les sea posible "coquetear a distancia con la revolución sin necesidad de ensuciarse las manos", (Assmann).

Quizá les toque a los teólogos del mundo dominado asumir plenamente la tarea de liberar la teología de sus residuos idealistas, explicitándoles las *implicaciones metodológicas* que resultarán para la teología, de su ineludible ubicación social y crear, a través de tentativas concretas, las bases para una conexión mediatizada entre las "fuentes clásicas de la Teología y el lugar teológico" primordial representado por la praxis histórica del presente.⁽³⁷⁾

(36) *Idem.*, p. 243. Una segunda exigencia se plantea a partir de la conocida afirmación de que la teología no posee en sus "fuentes" en el sentido tradicional (Biblia, Tradición, Magisterio, Historia del Dogma) resortes propiamente teológicos para bajar al nivel estratégico-táctico. Tal afirmación debe ser puesta dentro del marco de referencia de la clásica tentación idealista de la teología: la abstención política, detrás de lo cual se oculta la búsqueda de un ideal imposible: el de una "teología pura". *Idem.*, pp. 243-244.

(37) *Idem.*, 245.

Lo antes señalado significa que: 1) el nivel estratégico-táctico supone la historicidad concreta, real, del quehacer teológico. La teología siempre resulta "socialmente ubicada", en cuanto necesariamente histórica posee un arraigo social y un trasfondo ideológico detectable.

... en su acción real las Iglesias de hecho jamás prescindieron del todo de esta triple mediación, por más que ahora —en una acomodación poco consciente a las necesidades del capitalismo en esta fase— se intente fundamentar de mil maneras la "prescindencia política".⁽³⁸⁾

2) Que el compromiso cristiano debe ser articulado en sus reales implicaciones históricas, puesto que es indisociable de un proyecto histórico. "La concientización de la estatura concreta del amor tiene que pasar a través de proyectos históricos". Mas concretamente supone el difícil paso a través de la mediación de una opción histórica. La *opción histórica* al bajar al nivel estratégico-táctico de la lucha rescata las verbalizaciones históricas del compromiso cristiano de la sutil tentación idealista en la reflexión de la fe como praxis.

3) Finalmente, significa que la teología, aún al nivel de "ciencia", tiene que volverse "ciencia rebelde y comprometida", tiene que tomar partido y colocarse al servicio de grupos identificados como de vanguardia en el proceso de liberación, vale decir, aquellos que han hecho una opción revolucionaria tendiente a un proyecto histórico opuesto al del *status quo*.⁽³⁹⁾

(38) *Idem.*, pp. 15-16.

(39) Esto mismo es lo que se proponen hoy las ciencias sociales en América Latina; cf. Orlando Fals Borda, *Ciencia Propia o Colonialismo intelectual*. (México, 1970). Véase: Assmann, *idem.*, p. 248.

2. *Racionalidad propia de lo político y el consiguiente rechazo de criterios "cristianos" genéricos*

A partir de su incorporación en la praxis de liberación que viven nuestros pueblos oprimidos como proyecto histórico de transformación de la sociedad, el cristiano revolucionario llega a comprender que el mundo de la política tiene su propia racionalidad.⁽¹⁾

La radicalidad del compromiso cristiano y su exigencia en la praxis liberadora lo impulsa al reconocimiento simultáneo de la racionalidad propia de lo político y a aceptar con toda coherencia las implicaciones del instrumental del análisis científico de la realidad histórica.⁽²⁾

Para los cristianos revolucionarios la opción por determinadas tesis políticas, (el socialismo), como expresión política de la praxis del amor, "se impone" en lo esencial a partir de una fundamentación socio-analítica, dialéctico-estructural.

El reconocimiento de la racionalidad propia de lo político trae en consecuencia el claro rechazo de una pretendida "política cristiana", o de un "camino político cristiano". Se rechaza categóricamente cualquier modelo de acción política que pueda derivarse de la fe. Lo contrario debe ser denunciado como una funesta ideologización del mensaje cristiano.

Este rechazo no significa el abandono de la fe, ni su negación como fuerza motivadora del compromiso que mueve a luchar para que se instaure una sociedad justa. Lo que sí se

(1) Este aspecto es una de las "líneas fundamentales de fuerza del *Documento Final* del Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo. Véase: *Cristianos por el Socialismo*, Edición Internacional, p. 282.

(2) *Cristianos por el Socialismo, Documento Final*, p. 45 (Nº 64).

niega categóricamente es que de la fe y de la teología se puedan derivar modelos prácticos para la aplicación concreta en el campo político. Sería negar el carácter científico y la autonomía propia de la política.⁽³⁾

El cristiano comprometido en la praxis de liberación descubre que su fe vivida inseparablemente de este compromiso "no es la aceptación de un mundo ya hecho y de una historia predeterminada, sino que su fe es existencia creadora de un mundo nuevo y solidario e iniciativa histórica fecundada por la esperanza cristiana".⁽⁴⁾

Su fe, entonces, no le da una respuesta hecha a los interrogantes del mundo. *La desafía mediante la praxis, a desentrañar paulatinamente el misterio que vivimos y a construir la historia.* No le enseña una doctrina, un discurso abstracto del hombre y de la sociedad, pero sí le enseña el sentido más profundo de la historia como encarnación del amor, como construcción de una sociedad más justa y humana. La fe es una instancia crítica que le hace relativizar toda realización humana y le impulsa por lo tanto, a una mayor plenitud... El cristiano revolucionario, en la vivencia de la fe percibida como compromiso para la liberación de los oprimidos, combate por una sociedad más justa y más humana, usa las mediaciones de la ciencia y de la teoría revolucionaria, para ir abriendo caminos históricos para su acción junto a la clase trabajadora y el pueblo latinoamericano, en su marcha hacia la sociedad socialista. La fe en sí, no es socialista pero implica un esfuerzo permanente para romper cadenas de la opresión y edificar un nuevo mundo. Es por eso, que muchos cristianos se motivan en su fe para el compromiso con el socialismo.⁽⁵⁾

...el cristiano tiene claro que su práctica política no puede deducirse directamente de su fe. Sería manipular el cristianismo como de hecho lo hace la derecha para fines contingentes; sería aprovecharse del mensaje de Jesús desvir-

(3) Gonzalo Arroyo, "Solidaridad humana en la lucha de los cristianos en América Latina", *Pasos*. N° 58-2/7/73, p. 5.

(4) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 46 (N° 68).

(5) Gonzalo Arroyo, Discurso Inaugural del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, pp. 44-45.

tuándolo en ideología; *sería además violentar la libertad y la razón del hombre para construir la historia.* El cristiano revolucionario en la vivencia de su fe percibida como compromiso para la liberación de los oprimidos, como combate por una sociedad más justa y más humana, usa las mediaciones de la ciencia y de la teoría revolucionaria para ir abriendo caminos históricos para su acción...⁽⁶⁾

El Documento-Invitación del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo se expresa de la siguiente manera:

La revolución es una sola. Es el *carácter global y unitario de la única Revolución* —y no, como es obvio, el paralelismo de un presunto "camino cristiano" totalizador— que debe servir de constante referencia de fondo para plantear la importancia del aporte significativo de los cristianos revolucionarios.⁽⁷⁾

Este mismo Encuentro en su *Documento Final* dice:

El proceso revolucionario en América Latina está en pleno curso... *El proceso latinoamericano es un proceso único y global. Los cristianos no tenemos y no queremos tener un camino político propio que ofrecer.* La comprensión de este carácter único y global hace compañeros y une en una tarea común a todos aquellos que se comprometen en la lucha revolucionaria.⁽⁸⁾

La Consulta de Teología, celebrada en Montevideo, Uruguay⁽⁹⁾ al plantearse la importante pregunta "¿Revolución Cristiana o simplemente Revolución?" responde: "La transformación del sistema capitalista al socialista debe entenderse como una revolución con su dinámica propia y por lo tanto no se la debe calificar de cristiana".⁽¹⁰⁾

(6) *Ibid.*

(7) Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, "Documento-Invitación", en *Cristianismo y Sociedad*, 1972. Año X. Nos. 29-30, pp. 87-88.

(8) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 32 (Nº 8).

(9) 20 a 26 de abril de 1970, auspiciada por ULAJE (Unión Latinoamericana de Juventudes Ecuménicas).

(10) *Informe de la Consulta*. Edición de ULAJE, p. 6.

En este sentido es necesario dejar claro testimonio del nivel de conciencia que expresan los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, en cuanto que su opción por la liberación, como un camino realista en la construcción del socialismo, no significa en manera alguna el intento de proponer "un socialismo cristiano".⁽¹¹⁾

Monseñor Sergio Méndez Arceo, Obispo de Cuernavaca, México, en su discurso ante el Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo subraya:

Estoy cierto de que no venimos, como cristianos, a tratar de forjar un socialismo cristiano, pues absolutizaríamos el socialismo y relativizaríamos el cristianismo, como en el pasado hemos absolutizado la civilización occidental, o la democracia, o el humanismo, o la misma religión, al denominarlas cristianas, y hemos relativizado y empequeñecido, anquilosado, el cristianismo, presencia vital de Dios en la historia.⁽¹²⁾

Este mismo Encuentro, expresa en uno de los Informes sobre "Conclusiones de Comisiones":

Para nosotros no hay ni una interpretación científico-cristiana de la situación del subdesarrollo y la dependencia, *ni una vía cristiana del proceso de liberación*. Sí hay en cambio, una acción de cristianos que acentúan primordialmente en cuanto hombres y revolucionarios; en otras palabras, acción de hombres comprometidos con el proceso revolucionario y que son cristianos.⁽¹³⁾

Al reconocerse la racionalidad propia de lo político, cada vez más aumenta el número de cristianos convencidos que el marxismo por su metodología, por su análisis de la sociedad y su praxis revolucionaria, es un camino político adecuado para

(11) "Carta de los profesores de teología de la Universidad Católica de Chile", *Vispera*. Nº 23, p. 78.

(12) Discurso pronunciado en la Inauguración del Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, pp. 53-54.

(13) Conclusiones de la Comisión Nº 1 "Subdesarrollo, dependencia y transición al socialismo", *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 244. El subrayado es nuestro.

hacer efectivas las exigencias de la radicalidad del amor cristiano y superar definitivamente el activismo ingenuo, la simple "caridad", los llamados a la "buena voluntad", las "vagas denuncias" o las declaraciones de "carácter general y romántico".⁽¹⁴⁾

En esta opción por el socialismo se descarta igualmente la posibilidad de oportunismo político por parte de los cristianos y al cual muchas veces en el pasado ha sucumbido la Iglesia. Hay un rechazo categórico de un ilusorio "socialismo cristiano", con lo cual "cristianos *por* el socialismo" se convertiría en "socialismo *para* el cristianismo". Ello equivaldría a establecer un nuevo tipo de régimen de "cristiandad neo-constantiniana" o "un neo-clericalismo de izquierda".⁽¹⁵⁾

(14) Javier Solís H., "Acusación contra el CELAM es doblemente falsa", *La República*. 10/11/72. Véase al respecto: Encuentro de Cristianos en Costa Rica, "Consejo Mínimo de Acuerdos Básicos", en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 160.

(15) Esta acusación es típica de los sectores del reformismo social-cristiano. Claudio Orrego se pregunta, al respecto de la declaración del "Grupo de los 80" en la que hacen una clara opción por el socialismo, ¿"Clericalismo de Izquierda"? y responde: "No deja de ser trágico ver repetirse los vicios conservadores del catolicismo. Cuando después de tantos años de lucha, se creía abierta para siempre una nueva forma de relación entre la iglesia y el mundo de la política resurge el clericalismo, ahora con ropaje de izquierda... Es, pues, realmente lamentable que un grupo de sacerdotes católicos incurra en tal número de equivocaciones políticas, ideológicas y programáticas. Pero lo más doloroso es que vuelvan a resucitar el viejo dogmatismo conservador, para definir un nuevo clericalismo, esta vez de izquierda". *Cristiano por el Socialismo: ¿Consecuencia Cristiana o Alienación Política?* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1972), pp. 347, 350. Este libro es una publicación del Instituto de Estudios Políticos de la Democracia Cristiana Chilena. Sobre el comentario anterior conviene señalar que ciertamente es un hecho significativo el que la Iglesia avance cada vez con más clara conciencia hacia el reconocimiento de la "autonomía de lo temporal" y que la institucionalidad eclesiástica busque renunciar a su poder temporal de tipo feudal y clerical. *Lo que se evidencia negativo* es que en nombre de la "autonomía de lo temporal" se reduzca el cristianismo a un "ámbito espiritual" y "apolítico". Para un análisis a fondo de esta "nueva" forma de "conciencia política cristiana" y "nueva" mentalidad frente a la realidad socio-económica, que acusa "de clericalismo de izquierda" a los cristianos que han optado por la construcción del socialismo, véase: Pablo Richard Guzmán. "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*. (CEREM). Nº 12, abril de 1972, pp. 144-153, donde se demuestra el carácter ideológico de este tipo de reflexión teológica que busca definir la "especificidad cristiana universal" en un ámbito que se pretende "apolítico" y "espiritual", al servicio de la unidad y del diálogo de todos los hombres.

Luis del Valle, al aclarar ante la opinión pública el significado de la posición mexicana en el movimiento "cristianos por el socialismo" afirma con gran precisión:

Ni cristianismo por el socialismo
Ni cristianos para el socialismo
Ni socialismo para el cristianismo
Ni socialistas por el cristianismo
Sino, CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO.⁽¹⁶⁾

No se trata de decir '*cristianismo por el socialismo*'. No es en fuerza del cristianismo que queremos una sociedad de tipo socialista. No es la fe cristiana la que dicta desde las alturas de la concepción global del mundo y de Dios las opciones que los hombres tomamos en nuestro caminar por las vicisitudes de la historia. La fe no es ni puede ser un sistema ideológico que imponga a quien lo mantiene una manera concreta de cooperar en los problemas de la convivencia humana... *No tenemos fe para ser socialista, ni somos socialistas para tener fe.* Y aquí rechazamos otro equívoco por el que se habla de '*cristianos para el socialismo*'.⁽¹⁷⁾

No queremos ni relativizar nuestra fe ni absolutizar el socialismo. Nuestra fe es un absoluto a nivel de respuesta existencial a Dios y nuestra opción por el socialismo es relativa a la situación concreta que está viviendo el mundo actual... de un capitalismo dependiente del imperialismo externo a nosotros y explotador en cascada sucesiva de niveles; que ha producido países pobres y países ricos a costa de los pobres; hombres pobres y hombres ricos a costa de los hombres pobres. Y esto de una manera sistemática a través de convertir el trabajo humano en mercancía más o menos bien pagada y de distribuir los bienes no según las necesidades de los hombres, sino según las leyes ciegas del mercado que a pesar de su ceguera siempre favorecen al que más tiene en detrimento del que tiene poco o nada tiene. Por la fe somos libres para ocuparnos en que el Reino de Dios venga. Por el análisis de la situación real que hacemos queremos optar y hemos tomado opción por el socialismo como nuestra manera concreta de

(16) "Cristianos sí, Socialismo también", en *Pasos*. N° 51-21/5/73, p. 1.

(17) En nuestro medio la prensa burguesa y la jerarquía de la Iglesia Católica han insistido mucho en hablar de "cristianos para el socialismo".

preparar hoy el Reino de Dios, la intervención de Dios en nuestra historia, que sucede ciertamente, pero no sin los hombres.

Al llamarnos "cristianos por el socialismo" nos hemos hecho sospechosos a algunos que han querido leer más bien "socialismo por el cristianismo". Aleccionados quizá por experiencias históricas han sospechado un oportunismo de la(s) iglesia(s). Que tomamos la opción socialista por si esa es la que a fin de cuentas da resultado. Así de todas maneras la(s) iglesia(s) quedaría(n) en el bando de los ganadores.

A una sospecha no se responde con palabras. Se espera a que los hechos la comprueben o la disuelvan. Nuestras palabras dan testimonio de lo que somos y la sospecha recae precisamente en lo que somos. Seremos conocidos por nuestros frutos. Por lo demás para no identificarnos con nuestra respectiva iglesia. Sin renunciar a ella, nos referimos a nosotros mismos con el concreto Cristianos; estos hombres cristianos que somos nosotros y que hemos optado por el socialismo.⁽¹⁸⁾

En torno a la opción por el socialismo y la acusación de neo-clericalismo de izquierda, profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile en una importante carta escrita en apoyo al "Grupo de los 80" comentan lo siguiente:

Se les ha reprochado a Uds. el estar cayendo en un "clericalismo de izquierda" y el provocar "desorientaciones en los cristianos". Creemos que ambas acusaciones son injustas. En la cultura latinoamericana el sacerdote ha tenido y aún sigue teniendo un papel de importancia para la imagen que proyecta el cristianismo. Tradicionalmente muchos sacerdotes han estado comprometidos con los sectores que se benefician con la mantención de *status quo* social. Si ahora los sacerdotes callaran, el cristianismo seguiría proyectando esta imagen. De ahí que no pueden callar. Hacerlo también sería hacer política. Así, es más bien el callar lo que desorienta a los cristianos que están comprometidos con la construcción del socialismo. Ciertamente hay que considerar el riesgo de caer en un clericalismo de izquierda. Pero no por evitar riesgos se puede dejar de actuar. Si se examina más profundamente este riesgo puede verse que en la actualidad es menor de lo que

(18) Luis G. del Valle, *idem.*, pp. 1-2.

fue años atrás. Es menor como consecuencia del proceso de secularización que existe en nuestra cultura... Sobre todo este riesgo es menor porque en el compromiso de los cristianos con la construcción del socialismo no se está identificando la fe con estructuras o proyectos políticos de carácter "constantiniano". *El constantinismo es la tentativa realizada por cualquier tipo de poder (social, económico, político) de apoderarse del nombre de cristiano...* En este sentido la declaración de ustedes es un paso más en la superación del "constantinismo" y de cualquier clericalismo político. *Este clericalismo se caracteriza además por seguir la obtención de ciertos privilegios para la iglesia de parte del poder político.*⁽¹⁹⁾

Por consiguiente, en la nueva reflexión teológica en el contexto de la liberación, la nueva y radical conciencia de los cristianos que surge a partir de la praxis, descubre que criterios "cristianos" genéricos se revelan impotentes y negativamente ideológicos.⁽²⁰⁾

En consecuencia se da un cuestionamiento y abandono sistemático que llega hasta el rechazo de esos criterios "cristianos" genéricos cada vez más insuficientes y negativos. Tres son los criterios "cristianos" más importantes: La "Doctrina Social de la Iglesia"; el "social cristianismo" y "la teología de la revolución".

2.1 *Insuficiencia de la Doctrina Social de la Iglesia.*

La insuficiencia de la llamada "Doctrina Social de la Iglesia"⁽²¹⁾ para la reflexión teológica en el contexto de la liberación latinoamericana ocurre *en primer lugar* a partir de la necesidad cada vez más creciente de los grupos cristianos compro-

(19) *Víspera*. N° 23, p. 78.

(20) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *Stromata*. Enero-junio de 1972. Nos. 1-2, p. 180.

(21) La llamada Doctrina Social de la Iglesia, no es otra cosa que un intento por parte de la Iglesia, concretamente la Iglesia Católica de ofrecer una solución cristiana al problema social. Vista desde la historia, aparece en el siglo XIX a partir de las condiciones creadas por la socie-

metidos en el proceso revolucionario de una conexión más estrecha y concreta entre la reflexión ideológica-política (la valiente asunción de una ideología como arma de transformación del mundo) y la reflexión sobre la fe; y *en segundo lugar*, de las tremendas limitaciones de sus vagas motivaciones para "realizar las implicaciones de la fe como praxis de liberación".⁽²²⁾ Los grupos cristianos más comprometidos en el proceso de liberación descubren el hecho de que son demasiado preambulares, "abandonando el militante en el trayecto más arduo y complejo de la concretización final de su praxis".⁽²³⁾

Si bien por un lado la Doctrina Social de la Iglesia hizo sensibles a muchos cristianos frente a la realidad social y política, por otro lado es muy insuficiente por cuanto no es un instrumento adecuado para conocer la realidad y proyectar una acción eficaz de transformación radical de las estructuras de opresión.

Cada vez más se ha visto que tales motivaciones motivan demasiado a distancia, hablan del compromiso con un lenguaje que no se articula al nivel estratégico-táctico, lo que para muchos pasó a significar que de hecho no hablan del compromiso en sus implicaciones reales.⁽²⁴⁾

dad liberal-capitalista. Este magisterio social fue comenzado por León XIII con la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) y ha continuado en todos los Pontificados siguientes hasta el presente, con las encíclicas *Quadragesimo anno* (1931); *Mater et magistra* (1962); *Pace in terris* (1963); *Populorum progressio* (1967) y otros documentos como la *Gaudium et spes* y *Octogesima adveniens*. Véase: Fermín Muñoz, *Las Encíclicas del Mundo Moderno*. (Barcelona: Editorial Bruguera. 1967). Este magisterio social es por tanto *circunstancial* (nacido frente a situaciones concretas) y *doctrinal* (se mantiene en el plano de los principios, sin descender al plano de las mediaciones histórico-políticas, mucho menos estratégico-tácticas que logran eficacia tangible y verificable). Para un bosquejo de los principios básicos de la Doctrina Social, véase: Angel Torres Calvo, "Doctrina Social Católica", en *Diccionario de Textos Sociales Pontificios*. (Madrid: Compañía Bibliográfica Española. 1962). pp. 684-696.

(22) Mons. Sergio Méndez Arceo, Discurso pronunciado en la Inauguración del Encuentro de Cristianos por el Socialismo. Edición Internacional, p. 55.

(23) Hugo Assmann, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*. p. 243.

(24) *Idem*.

De esta manera, la Doctrina Social de la Iglesia, a pesar de los reconocidos avances, perdió casi por completo su fuerza de impacto.

La aceleración del proceso que están viviendo hoy los pueblos latinoamericanos y la complejidad de las situaciones en medio de las cuales tienen que vivir los cristianos, rápidamente pusieron de relieve la inoperancia de este tipo de acción por el cambio.⁽²⁵⁾

Difícilmente habría sido posible llegar a través de ella al camino de una verdadera liberación, la cual exige un análisis científico de la realidad e instrumentos eficaces de acción. En nuestro contexto se puede hablar de una crisis latinoamericana de la Doctrina Social de la Iglesia, que bien puede ser estudiada en estrecha relación con la crisis de las Democracias Cristianas en nuestro continente.⁽²⁶⁾

(25) ISAL, IV Asamblea Continental, Naña-Perú, en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*. p. 144. Desde otra perspectiva la doctrina social de la iglesia se revela insuficiente puesto que se muestra simplemente como afirmación de la sociedad existente, sin cuestionarla estructuralmente. Está penetrada hasta las raíces por la ideología liberal capitalista. Nos entrega una crítica de los abusos del sistema, por ejemplo de la propiedad, por lo que la crítica resulta solamente moral y no estructural, en el sentido de que trata de influenciar sobre la buena voluntad de los capitalistas, limitando los cambios, a cambios compatibles con la sobrevivencia del sistema. Franz Hinkelammert, "Instituciones Cristianas y Sociedad". Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo. Documento 3.

(26) Hugo Assman, *op. cit.*, p. 10. Nos parece muy oportuna la observación que presenta el "Informe de la Delegación Chilena" al respecto de los redactores de las encíclicas pontificias: "Los hombres que redactaron las encíclicas pontificias... a menudo han tenido una doble formación: en ciencias de tipo no-marxista y en filosofía y teología escolástica. En los últimos 20 años, las facultades católicas de teología han incorporado a su reflexión la problemática de la fenomenología y del existencialismo; la asimilación de Hegel y Freud se ha dado en círculos muy restringidos; la discusión de los planteos de Marx y Nietzsche, de la filosofía del lenguaje y del estructuralismo, recién está comenzado. Huelga decir que la mayoría de los obispos se encuentra muy lejos de este universo y que difícilmente comprende lo que él puede significar para una mejor intelección de la fe y la práctica cristiana". *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 98.

El "Encuentro Latinoamericano de Teología de la Liberación"⁽²⁷⁾ tuvo ocasión de discutir ampliamente sobre este asunto. El sacerdote mexicano Arnaldo Zenteno presentó una ponencia sobre la "Evolución de los Documentos del Magisterio en el enfoque del Problema Social".⁽²⁸⁾ La discusión sobre el tema dejó bien claro a los participantes la notable insuficiencia de los documentos sociales del Magisterio Eclesiástico. Camilo Moncada, coordinador del Encuentro, recoge en las "notas de discusión" las siguientes observaciones críticas:⁽²⁹⁾

1) No es capaz de satisfacer a quienes han adquirido una conciencia crítica.

2) Sus afirmaciones de base son demasiado genéricas e inexplicadas, tal es el caso de la "visión integral de hombre" en la que el Magisterio se atrinchera sin definirla nunca exactamente. Al respecto dice Assmann:

Los jerarcas eclesiásticos de cúpula acostumbran facilitarse la cuestión con un claro salto ideológico que supone ya hecho el difícil paso a través de las mediaciones históricas. Es el caso de la repetida insistencia en la visión global del hombre en el que consistiría el "aporte específico" del cristianismo.⁽³⁰⁾

3) Por lo general los documentos no pasan de una *visión descriptiva* de los hechos, sin llegar a tomar posición alguna. Aún los documentos de Medellín⁽³¹⁾ que enfocan la realidad

(27) Bogotá, 26-31 de julio de 1971. Los documentos presentados en este encuentro se recogen en *Liberación en América Latina*. (Bogotá: Editorial América Latina, 1971).

(28) "Liberación y Magisterio" en *Liberación en América Latina*. pp. 131-162. Del mismo autor véase: *Liberación Social y Cristo. Apuntes para una Teología de la Liberación*. (esp. la III parte). (México, D. F.: Secretariado Social Mexicano, 1971).

(29) *Liberación en América Latina*. p.p. 203-205.

(30) *Op. cit.*, p. 244. Cf. *Populorum Progressio*, el reciente documento social de Paulo VI del 14/5/71, *La Octogessima Adveniens* (con motivo del 80 aniversario de la publicación de la *Rerum Novarum*), y la proliferación de los adjetivos "integral", "global", etc.

(31) Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Conclusiones*. (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1969).

latinoamericana, parten del marco teórico de "signos de los tiempos"⁽³²⁾ que es demasiado general para poderse llamar latinoamericano.

De ahí las contradicciones a que se ven abocadas las conclusiones posteriormente, cuando por ejemplo se condena el capitalismo para dar luego consejos sobre la reforma del régimen empresarial; se habla de "violencia institucionalizada" para rechazar después la violencia defensiva.

Sobre todo, hace nítida la contradicción entre lo afirmado en Medellín y lo vivido en la práctica jerárquica en innumerables sitios del continente.⁽³³⁾

4) Los documentos del Magisterio eclesiástico dan la impresión de que no se ha tomado clara conciencia del problema de la opresión. No se puede hablar así de opresores y oprimidos, sino llamando a las cosas por su nombre y buscando caminos eficaces de liberación.

5) Los temas que trata no son tampoco los correspondientes al tercer mundo; la reflexión es hecha para el contexto dentro del cual se mueve incesantemente el mundo rico. Los documentos del Magisterio se dirigen al mundo rico y su praxis. Tal es el caso de la "Populorum Progressio" que ve benévolamente el colonialismo, mientras condena el nacionalismo de los países jóvenes; allí "el desarrollo es el nuevo nombre de la paz", dejando implícito que la amenaza contra la paz viene de los pobres y subdesarrollados.

El II Concilio Vaticano formuló un interesante documento social, que se integra por derecho propio al Magisterio Social de la Iglesia. Nos referimos a la tan frecuentemente citada *Constitución* sobre "La Iglesia en el Mundo Actual" conocida

(32) Este marco general de referencia fue presentado por Mons. Marcos MacGrath, de Panamá, en su ponencia "Los Signos de los tiempos en América Latina Hoy". Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Ponencias*. (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1969).

(33) *Liberación en América Latina*, p. 203. A pesar de las limitaciones ya apuntadas, los "Documentos de Medellín" constituyen el primer esfuerzo de un enfoque hacia América Latina.

también como la Constitución *Gaudium et spes*⁽³⁴⁾ la cual representó un reconocido avance en el magisterio social. No obstante, dicha constitución revela negativamente una ausencia notable de realismo histórico: la ausencia de la conflictividad social con su fuerte connotación política. Ello explica la apertura ingenua e idílica al mundo social, no comprendiéndose que ésta "sólo es posible a través de la confrontación de la lucha con el mundo que existe".⁽³⁵⁾ Por consiguiente, la lectura latinoamericana del Concilio a la luz de nuestro contexto de liberación está revelando la notable insuficiencia de la *Gaudium et spes*.

El P. Ricardo Cetrulo destaca de la manera siguiente una de las grandes limitaciones:

"...su ignorancia del "mundo" latinoamericano y su imperiosa necesidad de conocerlo, para pensarse a sí misma [la iglesia] en función de él.

Y aquí también las cosas juegan en favor de la iglesia europea y repercuten negativamente en la nuestra. Porque "mundo", es la sociedad europea lanzada en los estadios avan-

(34) "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual" en *Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. (Madrid: La Editorial Católica. BAC. 1965). pp. 209-356.

(35) Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*, p. 70. Al respecto resulta valioso el comentario del teólogo Jules Girardi: "El Concilio Vaticano II se ha concluido con un documento sobre la Iglesia en el mundo de hoy... en un clima de diálogo, de reconciliación, casi de idilio. Se ponía así en contraste abierto con el *Syllabus*, especialmente contra la famosa condena de la proposición que decía: 'la iglesia se tiene que reconciliar con la civilización moderna', ya que el Concilio Vaticano II quiso llevar a cabo precisamente esta reconciliación. Pero el idilio ha durado poco. Pronto se ha manifestado entre la iglesia y el mundo una incompatibilidad de caracteres y parece que nos encontramos hoy ante una instancia de divorcio. El encanto se ha roto apenas se ha tomado conciencia del contenido explosivo de esta apertura. Al afrontar los problemas del mundo, la iglesia tuvo que juzgar su sistema social y muchos cristianos sintieron en sí mismos la exigencia de ponerlo radicalmente en cuestión.

Además, la iglesia se ha ido dando cuenta progresivamente de que poner en cuestión este sistema era ponerse en cuestión a sí misma, en la medida en que aquella estaba comprometida con él, en la medida en que ella había asimilado en su propia vida, doctrina, mentalidad y estructura, el estilo del mundo... La apertura al mundo, que parecía, en cierto sentido, una llamada a la reconciliación, se convierte en una declaración de guerra". *Amor Cristiano y Lucha de Clases*, pp. 81-83.

zados de la industrialización, es el teatro de la aventura científico-técnica del hombre, de la rápida promoción de niveles de vida, del acceso de mayorías considerables a pautas elevadas de consumo, de acelerada marcha hacia la unidimensionalidad. Todo lo cual plantea problemas a la conciencia cristiana *pero hace olvidar o relega a segundo plano los aspectos más fundamentales de la organización social y política.*

Y el Concilio refleja ese "mundo". Aunque no esté ausente de sus planteos la angustiada realidad del tercer mundo en sus aspectos más urgentes (aunque más superficiales) . . . "el período nuevo de la historia del género humano" (G.S. N° 4) de que se habla allí es el dominado por los avances de la ciencia y de la técnica. *Ciertamente no se olvida del subdesarrollo, pero se lo mira desde el desarrollo algo así como se mira hacia atrás al compañero de ruta retrasado, con dificultad para mantener el ritmo de los punteros.*

Y decíamos que esto repercute negativamente en la iglesia latinoamericana, por cuanto si bien es cierto que comienza a aparecer en los documentos oficiales la división tripartita 1. *análisis de la realidad* 2. *reflexión teológica* 3. *opciones pastorales*, los instrumentos conceptuales para pensar "nuestra realidad" *provienen de las ciencias sociales elaboradas en las sociedades industriales para pensar en forma inocua y neutralizada el fenómeno del subdesarrollo.*

Categorías aparentemente dinámicas que analizan la sociedad en transición en términos de paso de la sociedad tradicional a la moderna, de la sociedad predominantemente rural a urbana, de la sociedad pre-industrial a industrial, o bien a otras como explosión demográfica, sociedad de masas, sociedad de consumo, etc., *no dan cuenta de la especificidad del mundo latinoamericano* y por lo tanto, mal pueden orientar una lectura latinoamericana del Concilio.⁽³⁶⁾

En esta misma línea de evaluación crítica del Vaticano II nos dice Assmann:

La euforia del Concilio Vaticano II se desinfló rápida y sufridamente, cuando su meollo "político" resultó ser a la postre, una marcada tendencia *al apolitismo irresponsable de los cristianos*, adornado con visiones muy características de los temas de moda, como son: la secularización, la autonomía de lo temporal, etc. "Una ideología teológica del Mercado Co-

(36) "El Catolicismo en América Latina", *Fichas de Isal*. Año 4, Vol. 4, N° 40, p. 7. El subrayado es nuestro.

mún Europeo y una acomodación al capitalismo tardío", como me decía irónicamente un marxista en un debate. Una simplificación injusta, por cierto, pero no del todo ajena a la verdad como podemos ver en el repliegue hacia lo intraclesiástico en notorias tendencias "pastorales" del reformismo post-conciliar. *Para América Latina, una cosa altamente ajena a nuestra realidad, y en muchos aspectos, un refuerzo de bloques de los cristianos en lo político.*⁽³⁷⁾

El presente análisis de la notable insuficiencia de la Doctrina Social de la Iglesia, a la luz de la reflexión teológica en el contexto de liberación, a manera de conclusión, podría resumirse en una triple pregunta: ¿Qué aportan los documentos del Magisterio Social de la Iglesia a nivel del análisis de la realidad, de reflexión teológica y de uso táctico?

1) *A nivel de análisis de la realidad* se plantea la dificultad del autor anónimo, marcadamente (si no exclusivamente) europeo, que entrega un análisis acabado, sin que se conozcan las fuentes y bases; su actitud es muy general y ambigua y transparenta el sello de quien vive solo las situaciones y problemas del mundo rico.

2) *A nivel de reflexión teológica* aparece ante todo el rechazo a su metodología deductiva, no afianzada en los hechos. Cambia fundamentalmente la actitud que considera las formulaciones del magisterio como palabra definitoria. Más, cuando se ve cada día con mayor claridad, como palabra ajena a lo latinoamericano. Incluso llega a plantearse... el interrogante de por qué privilegiar la reflexión magisterial. Sus afirmaciones pueden ser un punto de partida como lo son también las reflexiones surgidas en el tercer mundo, a partir de la praxis.

3) *A nivel táctico* aparece la utilidad de algunos documentos especialmente Medellín para ayudar a una toma de conciencia dentro de los sectores más religiosos. Sin embargo, algunos de los teólogos reunidos [en el Encuentro Teológico de Bogotá] aludieron experiencias personales en las cuales su exposición sobre la doctrina magisterial fue objetada, no tanto por el contenido mismo cuanto por la contradicción que muchos cristianos... han captado en la práctica, para ellos las acciones borran lo que las palabras pregonan.⁽³⁸⁾

(37) *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 10. El subrayado es nuestro.

(38) *Liberación en América Latina*, pp. 204-205.

2.2 Insuficiencia del social-cristianismo

El social cristianismo atribuyéndose una "inspiración cristiana" nace y se desarrolla en Europa, especialmente después de la guerra, cuando la burguesía europea decidió enfrentar una nueva alternativa al avance del socialismo.⁽³⁹⁾ En América Latina el social cristianismo aparece como una "tercera vía" entre el capitalismo y el socialismo marxista, por tanto, como un modelo "cristiano" propio. Se presenta como la alternativa "revolucionaria cristiana" en el proceso latinoamericano. Considera que su tarea fundamental es la construcción de una sociedad "comunitaria personalista" a partir de la aplicación de los hallazgos de las ciencias sociales y de las técnicas más avanzadas sobre la realidad latinoamericana.⁽⁴⁰⁾

El social cristianismo tiene su más clara expresión y cauce político a través de la ideología y la acción de los partidos Demócrata-Cristianos de América Latina⁽⁴¹⁾ que introdujeron "una variante dinámica en el desgastado elenco de los partidos políticos tradicionales de la clase media".⁽⁴²⁾ En realidad se trata de un modelo desarrollista.⁽⁴³⁾

Sus principios, [los del social-cristianismo] que están fuertemente marcados por la ideología burguesa, hacen una crítica moralista a algunas injusticias sociales. No plantea el proble-

(39) César Aguiar, "Los cristianos y el proceso de liberación en América Latina: problemas y preguntas", en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, p. 53.

(40) ISAL, IX Asamblea Continental, julio de 1971, *idem.*, p. 144. Véase: Claudio Orrego Vicuña, "El proyecto ideológico de la Democracia Cristiana" en su libro *El Humanismo Comunitario frente al Totalitarismo*. (Santiago: Instituto de Estudios Políticos, 1971), pp. 5-27.

(41) César Aguiar, *op. cit.*, p. 41.

(42) Mauricio López, "La liberación de América Latina y el Cristianismo Evangélico", *De la Iglesia y la Sociedad*. (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), p. 77.

(43) *Ibid.*, César Aguiar, *op. cit.*, p. 54.

ma estructural del capitalismo, y es decididamente anti-socialista y anti-marxista. Por ello defiende el modo de producción capitalista y condena la fuerza revolucionaria de los oprimidos [p.e. la lucha de clases].⁽⁴⁴⁾

La culminación en nuestro continente del social cristianismo ocurre con la llamada "revolución en libertad" de la Democracia Cristiana chilena, donde surge como camino propio de inspiración "cristiana" en oposición al camino marxista y popular.⁽⁴⁵⁾ Sin embargo, su experiencia histórica ha revelado su reformismo insuficiente.⁽⁴⁶⁾

"La revolución en libertad" no fue otra cosa que "una libertad sin revolución".⁽⁴⁷⁾

La "revolución en libertad", ni fue revolución, ni creó condiciones de verdadera libertad para las clases populares. Una tecnocracia, aliada a sectores capitalistas, no tradicionales por lo general, tomó los puestos de comando en esa tendencia política no dejando posibilidades de auténtica expresión para

(44) "Informe de la Delegación Chilena" ante el Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Edición Internacional, p. 90. Este informe presenta un extraordinario análisis en el que contrasta las estructuras tanto del social cristianismo como del cristianismo revolucionario, a partir de la lógica de cada cual. "La diferenciación entre estas dos estructuras de pensamiento aparece clara al considerar cómo relacionan la teoría y la praxis, cómo una tiene un pensamiento empírico y la otra un pensamiento dialéctico, por último, el sentido abstracto o concreto de la historia". Idem., p. 87.

(45) Véase: Sergio Silva, "El modelo ideológico de la democracia cristiana chilena (1962-1969)", *Pasos*. N° 63-13/8/73.

(46) "Concretamente inicia reformas en la agricultura, educación, habitación y planificación económica. De hecho no realiza un *cambio estructural* de la economía y de la sociedad, sino que fortalece el neo-capitalismo y su ideología de la libertad y la democracia que son armas de la clase dominante. Desarrolla una política de integración de los marginados urbanos y los campesinos a la estructura opresiva. Penetra significativamente en el pueblo mediante organizaciones funcionales al sistema y una difusión masiva de su ideología reformista. Así reconcilia a sectores populares con la burguesía y divide a la clase trabajadora.

Por tanto, este nuevo proyecto político cristiano es incapaz de solucionar las contradicciones de la sociedad neo-capitalista con su explotación de la mayoría nacional y su subdesarrollo creciente". "Informe de la Delegación Chilena", *op. cit.*, pp. 90-91.

(47) Mauricio López, *op. cit.*, p. 77.

las masas populares. Por eso no puede sorprender a nadie que la Democracia Cristiana esté viendo que su hora ha comenzado a pasar en América Latina.⁽⁴⁸⁾

Una utopía —“la revolución en libertad”— será la consecuencia de la mala teoría, y el socialcristianismo quedará, en ese su comienzo que también fue el principio de su fin, dedicado a la “revolución metafórica”.⁽⁴⁹⁾

En América Latina, la creciente agudización de las contradicciones del sistema ha señalado a los cristianos revolucionarios la imposibilidad histórica de un “tercera vía”, como lo procura el socialcristianismo.

... hoy día en América Latina existen *sólo dos* alternativas posibles: capitalismo dependiente y subdesarrollo, o socialismo. Por otro lado, al interior mismo de los diferentes países se manifiesta el fracaso histórico y la imposibilidad de posiciones intermedias entre el capitalismo y el socialismo, así como todo tipo de reformismo.⁽⁵⁰⁾

Por otra parte cualquier tipo de “tercerismo” queda descartado al negarse que los cristianos puedan presentar un camino político propio, una alternativa “revolucionaria cristiana”.

Esto significa que a partir de la praxis de liberación se opera un cambio *cualitativo* en la conciencia política de los cristianos a través de los cuales se va superando el social cristianismo.⁽⁵¹⁾

(48) ISAL, IV Asamblea Continental, (julio de 1971) *op. cit.*, pp. 144-145. “Es poco probable que la democracia cristiana se constituya en la gran formación política que levante empinadamente las banderas de la reconquista y liberación en América Latina. Cautivo de una ideología social-cristiana preconciliar [y postconciliar] tiene las manos demasiado atadas como para ser el agente eficaz de cambios radicales”. M. López, *op. cit.*, pp. 77-78.

(49) César Aguiar, *op. cit.*, p. 60.

(50) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*. p. 36 (Nº 25).

(51) ISAL, IV Asamblea Continental, (julio de 1971) *op. cit.*, p. 147. En torno a la crisis del social-cristianismo, véase: -César Aguiar, “Los cristianos y el proceso de liberación en América Latina: problemas y preguntas”, *op. cit.*, pp. 52-63. También Juan Rosales, *Los Cristianos y los Marxistas en la Revolución*. (Buenos Aires: Ediciones Símbola, 1970). Cap. IV “América Latina y la Revolución Social-cristiana”, pp. 391-449.

La evolución que han sufrido los cristianos en los últimos tiempos . . . puede resumirse en el paso de una conciencia política de tipo social cristiano a otra de corte revolucionario . . . (52)

El "salto cualitativo" que marca "el proceso lento, riesgoso y conflictivo" de ruptura y superación del social cristianismo se desarrolla fundamentalmente a partir del *nuevo punto de partida que asumen los cristianos*, que se incorporan al proceso de liberación de los oprimidos. Desde la praxis política situacional y en la medida en que se radicaliza esta praxis, se empieza a cuestionar la fundamentación misma del social cristianismo.

En todo ese período, después del Vaticano II y de la Conferencia de Medellín en la medida que, *a partir de una praxis de lucha*, los cristianos van conociendo el proceso revolucionario y asimilando una teoría revolucionaria, en esa misma medida irán cuestionando su propia conciencia política. Los cristianos descubren que si bien como tales tienen mucho que aportar a la transformación del continente, ellos no tienen un modelo "cristiano" propio. Se rompen los paralelismos. Se toma conciencia de que no existe una "revolución cristiana" paralela a otra revolución. La revolución es una sola. Los cristianos deben integrarse a ella sin más derechos y deberes que cualquier revolucionario. (53)

Este nuevo punto de partida entra en radical oposición con el punto de partida de la conciencia social cristiana. Para el social cristianismo el punto de partida lo constituyen "los valores del humanismo cristiano" ("libertad", "dignidad de la persona humana") a partir de los cuales se reduce lo político y el cristiano debe asumir el compromiso en la lucha.

Su humanismo cristiano es inspirador de la conciencia y la acción para llevar a cabo la transformación de la sociedad vigente. Las principales imágenes de Dios son el amor a todos

(52) Pablo Richard en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 11.

(53) *Idem.*, p. 10. El subrayado es nuestro.

y el compromiso; con lo que pasan por alto la realidad conflictiva y afirman los esfuerzos unitarios y pacifistas de la clase dominante. Se proclaman a la vez anti-capitalistas y anti-marxistas, proponiendo una vía democrática y pluralista que significa alianza de clases en torno a la burguesía y una sacralización de la realidad.⁽⁵⁴⁾

El aprisionamiento del pensamiento social cristiano en las presuntas tesis filosóficas del humanismo occidental configura, ya desde la base, su postura trágicamente reformista.⁽⁵⁵⁾

El pretendido humanismo "cristiano" constituye de hecho una versión revisada de la "perspectiva ahistórica e idealista de un humanismo de corte liberal".⁽⁵⁶⁾ Este punto de partida del social-cristianismo se torna fundamental para el análisis y comprensión de la estructura ideológica de esta conciencia social que todavía fuertemente penetra en los grupos cristianos que, presos de categorías impregnadas por la ideología burguesa, insisten en transitar por imposibles caminos reformistas.

Para los cristianos que asumen la praxis revolucionaria resulta de gran importancia el análisis de la estructura ideológica del social cristianismo a fin de descubrir y superar la "inversión ideológica de la realidad social" que se opera en la conciencia social de los cristianos, y en consecuencia, la negación o encubrimiento de las contradicciones de la realidad que genera dicha inversión.⁽⁵⁷⁾

(54) "Informe de la Delegación Chilena", *op. cit.*, p. 92.

(55) Hugo Assmann, "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *Stromata*, Enero-junio de 1972. N° 1/2. p. 164. Véase: H. de Lima Vaz, "Humanismo y antihumanismo frente a la enseñanza social de la iglesia", Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo. Documento 2. Véase especialmente las pp. 6-9 "El humanismo social cristiano: génesis y desenvolvimiento".

(56) Hugo Assmann, José Blanes, Luis Bach, "Las exigencias de una opción", *Cristianismo y Sociedad*, 1972. Nos. 33-34, p. 67.

(57) En este aspecto conviene señalar la contribución bastante original y nueva del teólogo chileno, Pablo Richard Guzmán, véase su artículo "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Abril de 1972. pp. 144-153.

Cada vez más se toma conciencia del punto de partida claramente *a-histórico* y por tanto *idealista* del social cristianismo, al pretender fundamentarse en "principios abstractos" o en "las verdades eternas de los valores cristianos". Así notamos que en todos los planos de acción del social cristianismo subyace siempre *el mismo esquema de conciencia social* el cual se puede resumir en una opción por los valores del Evangelio.

Lo primero que se afirma en una conciencia social cristiana son los valores del Evangelio sobre Dios, el hombre y la sociedad. La opción fundamental de los cristianos sería por estos valores y su misión fundamental sería encarnar estos valores en el hombre y las estructuras. Si no se respetan los valores del evangelio, especialmente el amor, la fraternidad, la comprensión y la justicia, el país —según este tipo de conciencia— iría al caos y a la guerra civil. Si se respetan, todo iría bien y habría felicidad para todos. Como los valores aparecen demasiado generales y abstractos, se busca a partir de ellos desarrollar una doctrina social más compleja y adaptada a la realidad. Los valores se mediatizan en una serie de doctrinas e instituciones socialcristianas. Así es como nacen las encíclicas sociales de los papas y las doctrinas políticas inspiradas en ellas... En todos los planos de acción subyace siempre el mismo esquema de conciencia social fundada... en una opción general por los valores del Evangelio.⁽⁵⁸⁾

Este punto de partida ahistórico centrado en "principios abstractos", concebidos a la manera de "ideas verdaderas" ("dignidad de la persona humana", "libertad", "amor al prójimo"), conduce a graves deficiencias en la inserción política de los cristianos.⁽⁵⁹⁾ Es por su mismo contenido poco sensible al enfoque racional científico propio de lo político.⁽⁶⁰⁾ Se desconocen los mecanismos estructurales de la sociedad, no se hace un análisis de las causas y mecanismos de dominación.

(58) *Los Cristianos y la Revolución*, pp. 13-14.

(59) *Cristianos por el Socialismo, Documento Final*. p. 41 (Nº 57).

(60) Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación", *Selecciones de Teología*. 1973. Nº 45. p.70.

El análisis que proyecta sobre la realidad se compone esencialmente de categorías universalizantes, que flotan por encima de los hechos más reveladores de los mecanismos de la dominación... Cumplen asimismo la función ideológica de ocultar los aspectos más desafiantes de la realidad y disolver los rasgos definidos de la opción. Las mismas opciones políticas reales, y muy reales, son encubiertas con categorías universalizantes de apariencia muy radical... El tercerismo se nutre constantemente de ese "humus ideológico" de los conceptos universalizantes... Los "universales" constituyen la estructura más profunda del pensamiento liberal-burgués y de su ética, llena de exigencias amplísimas (derechos del hombre, etc.), pero que no pretenden ser operacionales... Flotan en el horizonte idealista de las generalidades encubridoras.⁽⁶¹⁾

Los actores y los mecanismos de la realidad permanecen siempre en un "horizonte vago de fantasmas abstractos, sin contornos claros".⁽⁶²⁾

El "análisis" no detecta causas de fondo, permanece descripto y genérico (hay miseria, pobreza, etc.). Sólo los hechos demasiado evidentes y gritantes se vuelven genéricamente denunciables. Los "pobres", los "ricos", el "imperialismo", el "capitalismo", etc., todo flota en nubes de vaguedad. Eso no impide que, a nivel consciente, exista la fuerte convicción de estar hablando de cosas muy concretas, especialmente cuando se habla de los "valores" fundamentales, del amor, de la fraternidad, etc. En síntesis, se puede afirmar que se trata de una postura claramente idealista.⁽⁶³⁾

Aquí comienza precisamente las crisis de la conciencia social cristiana, que se agudiza cada día más llegando hasta su rechazo.

Este tipo de conciencia social, de avanzada en su tiempo, en la medida que se agudizan las contradicciones de clase, entra en crisis y termina siendo rechazada por aquellos cristianos más decididos y comprometidos. En primer lugar, estos

(61) Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, pp. 56-57.

(62) *Idem.*, p. 65.

(63) *Ibid.*

cristianos se dan cuenta de que, si bien el Evangelio y la doctrina social de la Iglesia los habían sensibilizado frente a la realidad social y política, ni el Evangelio ni la doctrina social de la Iglesia eran instrumentos adecuados para conocer científicamente la realidad y para realizar una acción eficaz de transformación radical de las estructuras opresoras.⁽⁶⁴⁾

Por consiguiente, el punto de partida —para un compromiso político eficaz— no puede ser “las verdades” o “los principios” abstractos, sino la praxis histórica de liberación de nuestro pueblo y el conocimiento científico de la realidad. De ahí el cambio profundo, radical, que se produce en la conciencia social de los cristianos, cuando al asumir la teoría y la praxis revolucionaria descubren que primero que todo “valor” o “principio abstracto” está la realidad histórica con todas sus contradicciones.

Los cristianos, al pasar de una conciencia solamente “sensibilizada” por la realidad a un conocimiento científico de la realidad, se dan cuenta de que *lo primero y más fundamental* es esta realidad social con todas sus contradicciones. Esta realidad antecede a cualquier valor evangélico o doctrina social. Se debe partir del conocimiento de esta realidad y de la lucha por transformarla.⁽⁶⁵⁾

Para el cristiano revolucionario la “inversión” en el punto de partida que significa el reconocer que lo primero y más fundamental es la realidad social (antes que cualquier principio abstracto), lo lleva a la necesidad de superar el social cristianismo, por cuanto su tradicional conciencia

... al partir de la opción fundamental por los valores del Evangelio, ocultaba las contradicciones sociales. La contradicción fundamental entre explotados y explotadores, entre sistema capitalista y socialista, quedaba escondida. La conciencia cristiana tradicional, al definirse por los valores de amor, fra-

(64) *Los Cristianos y la Revolución*, p. 12.

(65) *Idem.*, p. 13.

ternidad, comprensión, etc., buscaba encarnar estos valores indiferenciadamente en cualquier tipo de personas o en cualquier tipo de sociedad, relegando a un segundo plano y a veces olvidando las relaciones sociales de producción, las contradicciones de clase, las causas generadoras de explotación, alienación, etc. Lo principal era encarnar los valores del Evangelio, en los ricos como en los pobres, en la sociedad capitalista, como en la sociedad socialista. Para estos cristianos, si hay amor, y comprensión, todos los problemas se solucionan.⁽⁶⁶⁾

El inadecuado reconocimiento de las contradicciones sociales y de los mecanismos estructurales de la realidad destina al social cristianismo a una inserción política defectuosa y reformista imposibilitándole un compromiso verdaderamente liberador.

Una conciencia así estructurada, está bloqueada profundamente para asumir la realidad con todas sus contradicciones, está bloqueada para entender las leyes que rigen la marcha de la historia, está bloqueada para ser responsable de la historia. La conciencia social cristiana, por su misma estructura, se presenta *identificada con la ideología burguesa de la clase dominante. En esta ideología tenemos la misma forma de pensar, el mismo tipo de conciencia social*, con la única diferencia que ya no se habla de los valores del evangelio de Dios, el hombre y la sociedad, sino esta vez de la libertad, la democracia y el orden, etc.⁽⁶⁷⁾

Los cristianos comprometidos en la praxis de liberación, al asumir una teoría y una práctica revolucionaria descubren y rechazan *el carácter ideológico burgués* de la conciencia tradicional del social cristianismo, como también el carácter burgués de todas las instituciones sociales y políticas que se generan a partir de ese tipo de conciencia. El cristiano revolucionario,

(67) *Ibid.* El subrayado es nuestro.

(66) *Ibid.*

... descubre que su praxis revolucionaria *no se opone a su fe cristiana*, sino que se opone únicamente a una fe cristiana identificada y articulada en una ideología burguesa y reaccionaria.

Este nuevo tipo de cristiano no niega los valores del Evangelio, pero, a partir de su opción revolucionaria y un conocimiento científico de la realidad, descubre que tales valores no existen de antemano y que sólo se viven en la medida en que se lucha por superar las contradicciones sociales. *Se parte de la realidad, tal cual es, para llegar a los valores y no de los valores para llegar a la realidad.* Usando una imagen demasiado simple: se parte de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo. Si se parte de los valores del Evangelio o de arriba hacia abajo, jamás se tendrá una visión histórica adecuada de la realidad. *Un cristianismo que no asuma la realidad, deja de tener significado histórico.* El cristianismo encuentra su verificación histórica en la medida de su inserción profunda en la realidad. (68)

A manera de conclusión, como testimonio del paso ("salto cualitativo") de la conciencia social cristiana a la conciencia de un cristianismo revolucionario, citemos las palabras del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo:

El proceso revolucionario en América Latina está en pleno curso. Son muchos los cristianos que se han comprometido en él... *El proceso latinoamericano es un proceso único y global.* Los cristianos no tenemos y no queremos tener un camino político propio que ofrecer. (69)

Los cristianos comprometidos con el proceso revolucionario reconocen *el fracaso final del tercerismo social cristiano* y procuran insertarse en la única historia de la liberación del continente. (70)

(68) *Ibid.*

(69) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*. p. 32.

(70) *Idem.*, p. 28, (Nº 28). El subrayado es nuestro. En esta perspectiva, no es de extrañar la crítica frontal hecha al "Encuentro de Cristianos por el Socialismo", por parte de la Democracia Cristiana Chilena. Véase: ISAL, "Cristianos por el Socialismo: Repercusiones de un Encuentro", "Cristianismo y Sociedad. 1972. Año X, Nos. 33-34, pp. 41-50.

2.3 Insuficiencia de la "Teología de la Revolución"

El compromiso en la praxis de liberación no significa para los cristianos, la pretensión de establecer un "revolucionarismo cristiano", lo cual constituiría una ideologización de la fe. Como ya hemos visto, no existe una "revolución cristiana" paralela a otra revolución, sino la revolución de cristianos y de quienes no lo son.

...hay que señalar que no se llega a una definición revolucionaria a partir de la reflexión bíblico-teológica, sino en virtud de una definición por la que se rechaza el orden y el sistema vigentes. Así como la opción por el socialismo surge desde un repudio del capitalismo, el sentimiento de rebeldía y el comportamiento revolucionario se dan originados por una actitud de negación de las estructuras establecidas. Con esto queremos decir que no hay un "revolucionarismo" cristiano, sino revolución a secas (de cristianos y de los que no lo son)...(71)

Esto significa definirse en contra de todo esfuerzo por elaborar una "teología de la revolución" como la Teología de la Revolución de procedencia europea traducida en América Latina.(72) Dicha teología tiene el mérito de destruir la imagen de una fe ligada al *status quo*, pero corre el peligro de pagar un precio muy alto. Al pretender justificar cristianamente posiciones ya tomadas se convierte en "una ideología cris-

(71) Julio de Santa Ana, "Teoría revolucionaria, reflexión a nivel estratégico-táctico y reflexión sobre la fe como praxis de liberación", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*. pp. 238-239.

(72) Véase: Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos*. pp. 107-114 y *Selecciones de Teología*, "El lugar propio de una teología de la revolución". Vol. 10, Nº 38, 1971. pp. 157-171.

tiana revolucionaria”⁽⁷³⁾ que “bautiza” la revolución en nombre del contenido específico de la fe”,⁽⁷⁴⁾ o en una “tematización revolucionaria de algunos textos bíblicos” preferentemente del Antiguo Testamento. Al respecto dice Assmann, “debemos rechazar ‘fundamentalismos de izquierda’, cortos circuitos transpositivos, que pretenden transplantar paradigmas y situaciones del mundo bíblico para el nuestro, sin concientizar las mediaciones históricas”.⁽⁷⁵⁾

Esto no significa que, al hacer una opción revolucionaria, se deje de reflexionar teológicamente; sino más bien entendemos que la reflexión teológica debe ser encarada bajo la perspectiva que surge de quien se halla realizando una labor revolucionaria. En este contexto, entonces, se replantea el sentido de todas las categorías teológicas y símbolos de la fe... Es indudable que este planteo de tales cuestiones conduce a definiciones muy distintas a las existentes en el tiempo en el que la teología se desarrolló en función o como expresión de la ideología dominante.⁽⁷⁶⁾

En otras palabras, la relación entre teología y revolución surge *a posteriori* de la opción revolucionaria. Esta no necesita justificarse teológicamente, ni ser bautizada por una “ideología cristiana revolucionaria”. La fe no le habla al cristiano revolucionario de revolución, pero en medio de su acción revolucionaria la Palabra de Dios irrumpe en él.⁽⁷⁷⁾

(73) Paul Blanquart, “Fe cristiana y revolución”, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 32.

(74) Gustavo Gutiérrez, “Evangelio y praxis de liberación”, *Selecciones de Teología*, Nº 45, 1973, p. 69.

(75) Hugo Assmann, “La dinámica de un encuentro de teología”, en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 158.

(76) Julio de Santa Ana, *idem.*, p. 239.

(77) Paul Blanquart, *idem.*, p. 30.

El cristiano conlleva una tremenda paradoja: comprometido en un proceso de transformación revolucionaria, descubre que su fe no es operatoria, que no es necesaria para hacer la transformación revolucionaria y en particular para ser un revolucionario. En efecto, no es revolucionario porque es cristiano, sino porque se utilizan ciertos mecanismos racionales que permiten comprender que la revolución es la única solución posible para los dramas y callejones sin salida de la situación social.

El cristiano comprometido en la praxis liberadora no está dividido en su compromiso en dos partes: por un lado la vida de la fe y por otro, su acción revolucionaria.

Pero esta esquizofrenia, muy difícil de sobrellevar, en términos concretos, no tiene razón de ser, pues es en el mismo terreno que echan raíz el acto de fe y el proyecto revolucionario . . . Para el revolucionario, es decir, para quien la revolución significa la manera verdadera de ejercer el amor, la fe es concretamente inseparable de su acción política: fe y revolución no existen separadas una de otra. Dado que la revolución es la manera que este hombre tiene de vivir el amor, es pues el lugar de su vida con Dios, en él vive su fe. NO ES REVOLUCIONARIO PORQUE ES CRISTIANO, SINO QUE SER REVOLUCIONARIO ES SU MANERA DE SER CRISTIANO.⁽⁷⁸⁾

(78) *Idem.*, p. 35. El énfasis es nuestro.

3. *La lucha ideológica como tarea de "desbloqueo ideológico" de la fe*

La lucha ideológica ocupa un lugar central en la reflexión teológica en el contexto de la liberación. La constatación de la lucha de clases como hecho fundamental para la interpretación global de las estructuras de América Latina, evidencia que esta lucha no se reduce al nivel socio-económico, se extiende también al campo ideológico. Asumir la lucha de clases implica, por tanto, asumirla en su expresión ideológica,⁽¹⁾ particularmente referida esta lucha ideológica a las masas cristianas.⁽²⁾

Por lo menos dos hechos parecen haber influenciado en este aspecto la toma de conciencia de los cristianos revolucionarios.⁽³⁾

1) El hecho de que el cristianismo histórico —un cristianismo sociológico domesticado por la burguesía— ha suministrado tantas veces resortes ideológicos tremendamente "útiles" a la clase dominante.

2) El hecho de que, en un mundo como el nuestro cada vez más penetrado por la comunicación masiva, a instancia ideo-

(1) Cristianos por el Socialismo, *Documento final*. p. 42. (Nº 54).

(2) Gonzalo Arroyo, "Significado y Sentido de Cristianos por el Socialismo", *Exodo, Servicio de Documentación*. p. 5. Véase: Hugo Assemann, *Teología desde la Praxis de la Liberación*. (Salamanca: Ediciones Sígueme. 1973). pp. 229-237 ("La ideología burguesa y sus piezas de recambio religiosas"). Muchos cristianos revolucionarios latinoamericanos comienzan a tomar en serio el desafío que implica esta tarea. "Una actitud sectariamente anti-religiosa se vuelve en la práctica, anti-revolucionaria, porque es anti-popular, cuando las masas populares se encuentran en gran medida en un cautiverio cultural que se estableció a través de resortes ideológicos religiosos... Son [los] mismos sectores revolucionarios del cristianismo latinoamericano [los que] se han vuelto exigentes, tal vez más que ciertos 'ablandadores' de la crítica marxista de la religión en el contexto europeo del diálogo cristiano-marxista, en esa crítica de fondo de las funciones ideológicas del cristianismo en nuestra historia de pueblos dominados". *Idem.*, pp. 230-231.

(3) Assmann, Blanes, Bach, "Las exigencias de una opción", en *Cristianismo y Sociedad*. 1972. Nos. 33-34. p. 35.

lógica de la dominación, el cristianismo histórico, —capturado intrasistémicamente— se hace más importante en la auto-reproducción del sistema capitalista.

El sistema de dominación capitalista, como todo sistema de dominación, tiende a darse a sí mismo justificaciones de tipo ideológico para hacerse más fuerte. En esta tarea no vacila en recurrir al uso ideológico de la fe, es decir, a la utilización reaccionaria de la religión, instrumentalizando el cristianismo para defender sus privilegios, con lo cual hace de la fe un instrumento de dominación, domesticando su fuerza liberadora.

En nuestra situación, la ideología dominante asume ciertos elementos cristianos que la refuerzan y difunden en vastos sectores de la población latinoamericana. "La ideología dominante penetra en cierta medida la expresión de la fe cristiana, la teología, las organizaciones de la Iglesia",⁽⁴⁾ con lo cual se plantea el problema de "una ósmosis entre la mentalidad cristiana y la cultura dominante".⁽⁵⁾ "Lo cristiano" más allá de las apariencias, se articula como elemento componente de la ideología burguesa dominante. Por consiguiente, "lo cristiano" significa un bloqueo estructural profundo frente al proceso de liberación y una fuerza movilizadora en pro de la conservación del sistema establecido.⁽⁶⁾

La lucha ideológica tiene como una de sus tareas centrales, *la identificación y el desenmascaramiento de justificaciones ideológicas supuestamente cristianas.*⁽⁷⁾

(4) Cristianos por el Socialismo, *Documento final*, p. 42 (Nº 56). Véase al respecto: Hugo Assmann, "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Nº 12, abril de 1972. pp. 154-179.

(5) Jules Girardi, *Amor Cristiano y Lucha de Clases*, p. 89.

(6) Véase: Pablo Richard, "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Nº 12, abril de 1972. pp. 144-153.

(7) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 42 (Nº 56).

En otras palabras, la urgente tarea de desvincular la ideología de los poderosos de los principios cristianos, destruyendo la "aparente legitimidad religiosa del capitalismo",⁽⁸⁾ e ilegítimando el uso reaccionario de la fe.

Esta tarea se impone como propia y específica de los grupos cristianos. La tarea de desbloqueo ideológico que significa la depuración de la fe de su "plusvalía ideológica" y la liberación de su domesticante "cautiverio intrasistémico", nace de la más profunda exigencia de la fe.

La profundidad de la fe que profesamos, como don gratuito de Cristo, nos exige ser críticos con el uso ideológico, a veces sutil e inconsciente, que de ella se hace. El *desenmascaramiento* del uso interesado y empobrecedor de la fe cristiana es una exigencia evangélica... No se trata de instrumentalizar la fe para otros fines políticos, sino por el contrario, devolverle su dimensión evangélica originaria.⁽⁹⁾

En nuestro continente latinoamericano el desenmascaramiento del uso ideológico de la fe es tarea urgente, "pues el uso ideológico que se hace de la fe paraliza su fuerza evangélica liberadora, decisiva para el momento presente".⁽¹⁰⁾

Así lo comprenden hoy los grupos cristianos que, consecuentes con su fe, asumen como parte esencial de su compromiso liberador la lucha ideológica.

El "Secretariado de Cristianos por el Socialismo", al denunciar el chantaje "religioso" que hace la derecha con el "cristianismo" se expresa así:

Las formas varían. Algunas veces se trata de manipulación abierta, sin máscaras. Es el caso frecuente de publicaciones de la D.C. [Democracia Cristiana]... Allí la cosa es abierta: son ellos los "representantes" verdaderos del cristianismo. Allí se habla descaradamente en nombre del pensamiento político

(8) Gonzalo Arroyo, Discurso Inaugural del Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, en *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 42.

(9) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*. p. 42 (Nº 57).

(10) *Idem.*, pp. 42-43 (Nº 57).

"cristiano". Para ese tipo de tráfico reaccionario con la imagen de Cristo se usan los resortes disponibles en aquellas versiones cuestionadas del "cristianismo" que en el pasado fueron tantas veces muy útiles a los dominadores. Ellos no pueden ignorar, que hoy día a nivel mundial y muy particularmente a nivel latinoamericano, ese tipo de "cristianismo" encadenado al sistema capitalista y a sus necesidades reformistas, está claramente desautorizado.

Otras veces el chantaje con el "cristianismo" se enmascara. Usa el lenguaje aliciador, pero tremendamente vacío, de la mentalidad liberal-burguesa: libertad, democracia y todo eso. La violencia de la opresión capitalista, su crudo materialismo, su odio que mata a diario, todo eso es silenciado. Y la propaganda política... vive chantajeando con lo más sagrado del cristianismo: el amor a los hermanos.⁽¹¹⁾

A partir de la denuncia, se señala el camino a seguir:

Nosotros los Cristianos por el Socialismo, queremos decirle a la gente que no se deje mangonear con chantajes. Sabemos que el proceso chileno hacia el socialismo exige nuestra presencia crítica. Pero, precisamente por eso estamos claramente definidos... Nosotros, los Cristianos por el Socialismo, no chantajeamos con la imagen de Cristo. Analizamos la realidad con ojos de hombres y mujeres de este mundo, científicamente, igualito como cualquier ser humano que sepa buscar las causas de la opresión. No inventamos un Cristo guerrillero, o un Cristo para el consumo político exclusivo de cualquiera que sea el grupo. Pero la realidad, la trágica y lamentable realidad es que existe un Cristo para el consumo de la derecha. Y este Cristo distorsionado tiene que desaparecer. El Cristianismo utilizado para los intereses de los patrones tiene que ser desmontado. Ese desmonte, esa liberación de un cristianismo cautivo de la derecha no es cosa tan simple. Mucha gente cree que se trata del verdadero cristianismo. Esa falsa conciencia "religiosa" es una de las armas que estamos dispuestos a sacarle de las manos a la derecha. En un proceso dialéctico.

No estamos frente a una Biblia, o frente a un Evangelio "puro". Estamos frente a un evangelio distorsionado y manipulado. Hay que acabar con la posibilidad de que la derecha

(11) "La derecha chantajea con el cristianismo", en *Pasos*. Nº 35-29/1/73. p. 6.

siga chantajeando abierta o veladamente, con lo más profundo del cristianismo que es el amor y la libertad.

Sólo así se rompe dialécticamente el cautiverio de un cristianismo distorsionado al servicio de los intereses de las clases dominantes. Nuestra opción por las clases dominadas, como cristianos, no es ningún nuevo tráfico con la Imagen de Cristo, sino el esfuerzo histórico de liberar su Evangelio desafiador que los dominadores canalizan en su provecho. La posibilidad de un cristianismo verdaderamente desafiador y crítico frente a todo tipo de dominación, pasa para nosotros necesariamente a través de esta efectiva solidaridad con los oprimidos. Y es por eso que estamos con ustedes, que sufren las consecuencias de la opresión capitalista, hasta las últimas consecuencias.⁽¹²⁾

La asunción de la lucha ideológica se acompaña de un compromiso real y efectivo junto al pueblo oprimido. De esta manera,

Cada vez se constata con mayor intensidad el impacto que está teniendo en todo el continente el hecho de que grupos de cristianos, consecuentes con su fe, asuman en forma creciente un compromiso revolucionario decidido junto al pueblo.⁽¹³⁾

Por eso esta lucha reviste una importancia extraordinaria en razón del "*impacto sociológico* que el cristianismo ha tenido y tiene negativa y positivamente en la configuración social de nuestro continente latinoamericano".⁽¹⁴⁾

De ahí las conocidas palabras de Ernesto "Che" Guevara:

Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy en especial en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular... *Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible*, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios.⁽¹⁵⁾

(12) *Idem.*, pp. 6-7.

(13) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*. p. 38 (Nº 41).

(14) *Ibid.*, (Nº 42).

(15) Recogidas en el *Documento Final* del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. p. 47 (Nos. 72-73).

La sensibilidad a la importancia de la lucha ideológica, a partir de un compromiso efectivo en la liberación de los oprimidos, nos enfrenta a un hecho nuevo que afecta muy directamente la globalidad del proceso revolucionario, sobre todo a nivel político: "la creciente desautorización e ilegitimación de la palabra 'cristianismo' en la boca de los reaccionarios",⁽¹⁷⁾ para oponerse en nombre de "lo cristiano" al proceso de liberación.

En la medida en que una mayor sensibilidad de los cristianos para la lucha ideológica surge explícitamente en su conciencia como tarea, cabe la pregunta: ¿no está ahí una pista para un aporte original de los cristianos a la revolución?

Dicho de otra manera, ¿no estarán eventualmente ciertos sectores cristianos más vocacionados para una contribución original en este sentido, ya que ellos mismos, fueron tantas veces víctimas de la dominación cultural e ideológica? Por lo demás, ¿quiénes deberían estar más capacitados para analizar a fondo la enorme resonancia en la praxis política del componente social-cultural "cristiano" —ese ámbito histórico internalizado en nuestros pueblos— sino los cristianos?⁽¹⁸⁾

Implicaciones

3.1 Referida a la Iglesia, la sensibilidad a la lucha ideológica significa la liberación del cristianismo de su "cautiverio" cultural intrasistémico, vale decir, la tarea compleja y urgente de rescatar al cristianismo de su cautiverio al interior del sistema capitalista.⁽¹⁹⁾

En esta tarea eminente de lucha ideológica resulta de extraordinario valor el análisis que, trascendiendo el nivel de

(16) Hugo Assmann, en *Habla Fidel Castro sobre los Cristianos Revolucionarios*, p. 18.

(17) Véase el extraordinario artículo de Pablo Richard "La burguesía se refugia en la Iglesia", en *Pasos*, No. 51-21/5/73, pp. 4-6.

(18) Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, p. 36.

(19) Assmann, Blanes, Bach, *ibid.*

afirmaciones genéricas y simplificadoras, presenta el *Documento Final* del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, al sub-detallar temas esenciales del mensaje cristiano y su actual aprisionamiento por lo que el documento llama "cultura dominante" o "cultura del sistema".

La cultura dominante impone una imagen del hombre como la de un ser llamado a aceptar un sistema ya constituido que se le presenta como el orden objetivo, que se fundaría en la naturaleza humana y que se expresaría en leyes y derechos naturales. Las desigualdades y dependencias, la división del trabajo, la separación entre el pueblo y poder, se presentan como necesidades naturales de la sociedad. Con esto se oculta la fundamentación de estas relaciones en el propio sistema capitalista y se socava la perspectiva de un cambio global y radical.

La cultura dominante impone una *concepción individualista* del hombre, un hombre con capacidades, tareas y destinos exclusivamente individuales. Esta cultura se presenta en sus varias formas de liberalismo, humanismo y personalismo, como la defensora de la libertad de la persona, de la libertad individual, de la propiedad privada, de la libre competencia, del amor reducido a lo interpersonal, etc. Con esto *encubre los aspectos estructurales de las relaciones sociales* y de las contradicciones que el sistema engendra.

La cultura del sistema impone una *idea "espiritualista"* del hombre explicando su comportamiento y su historia como si estuvieran fundadas principalmente en las ideas y en las actitudes morales; como si los males del mundo se fundaran sólo en desviaciones ideológicas o morales de tipo puramente individuales. Sin negar la creatividad y el valor moral de la persona, creemos que la cultura dominante del sistema aleja la atención de un estudio científico de los mecanismos económicos y sociales que rigen fundamentalmente la marcha de la historia; *oculta* el papel fundamental de las estructuras en la opresión de los hombres y de los pueblos; *oculta* el impacto fundamental de lo económico en particular de las relaciones de clase, sobre la vida política, cultural y religiosa. *Así descarta la idea de buscar un cambio pasando por la transformación del sistema económico.*

La cultura dominante, usando el Evangelio en forma parcial y deformada, *impone una idea pacifista de la sociedad* describiendo las diversidades, las dependencias, la división del tra-

bajo, los privilegios, como formas de pluralismo y de complementariedad exigidas por el orden y el bien común. Propugna, por tanto, la "colaboración" y el "diálogo" entre las clases y los pueblos. *Con esto se encubre el carácter conflictivo de las relaciones entre las clases y los pueblos y de todo auténtico proceso de liberación; se encubre la violencia institucionalizada del sistema y se reserva la apelación de violencia a la lucha contra la clase dominante y a la lucha revolucionaria. Con esto en definitiva se retarda una auténtica comunión entre los hombres.* (20)

-
- (20) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 43 (Nos. 58-61). En esta tarea de lucha ideológica el *quehacer teológico* no queda fuera de dicha lucha. El *quehacer teológico* en tanto "*praxis ideológica revolucionaria*" —dice Julio de Santa Ana— exige el cumplimiento de tres etapas bien claras a fin de que creen condiciones para procesar la clarificación ideológica de las masas muy necesario para que actúen sin titubeos ni vacilaciones:

"La primera etapa es la de promover una *toma de conciencia* de la situación de injusticia que contradice el mensaje del Evangelio. Mediante esta acción se tiende a crear una actitud inicial en el pueblo de toma de distancia, frente al sistema, a partir del cual es posible desarrollar luego una crítica, demoledora, de la opresión vigente.

El segundo paso es el que podemos llamar (en jerga política) *la denuncia profética* del sistema, a través de la que se expresa en forma combativa la crítica del mismo. Esta segunda fase del proceso se nutre no sólo de los símbolos de la fe, sino también del análisis de la situación dada, instrumentado por las ciencias sociales. Ahora bien, esto exige una comprensión científica de la realidad social en que nos movemos. Pero no basta conocer las leyes más o menos visibles en que se apoya el funcionamiento de esa sociedad; es preciso aprehender los resortes ocultos mediante los que opera el sistema... "las armas secretas" de la sociedad: los mecanismos de control y la manipulación de la opinión pública. Como se ve estamos aquí en el orden estricto de lo cultural: la educación, la enseñanza, la filosofía oficial, la religión oficial, la literatura y el arte oficiales, representan no sólo la expresión ideológica del sistema, sino sus mecanismos de control, el estupefaciente que tiende a aletargar la opinión pública y someterla pacíficamente al "establishment". A partir de esa comprensión, el *quehacer teológico revolucionario* debe efectuar rigurosamente la denuncia profética del sistema, contraponiendo la realidad del mismo con los símbolos escatológicos de un mundo nuevo del que habla la Biblia.

Esto nos lleva a la *tercera etapa*: '*corresponde a la elaboración de una ideología sustitutiva*', vale decir, una proposición de recambio frente al sistema dominante. Esto implica una idea clara del tipo de sociedad o sistema socio-económico que debe sustituir al orden vigente, así como también una cierta comprensión de los medios y formas de lucha apropiada para el cambio revolucionario". En *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 240-241. Sobre esta tercera etapa, véase: Hiber Conteris y otros, *Conciencia y Revolución*, (Montevideo: Tierra Nueva, 1969), pp. 22-26.

3.2 Referido a los valores cristianos la sensibilidad a la lucha ideológica significa la tarea urgente de desbloqueo ideológico con especial referencia a la liberación de lo que constituye la esencia del mensaje cristiano: *el amor*, a fin de reencontrar su radicalidad perdida en la ideologización privatizante y despolitizada a que se lo reduce en el cautiverio de la fe dentro de la ideología occidental, liberal, burguesa. Es necesario que el amor cristiano no funcione más como un "parche ideológico" para crear pasividad y acomodación al *status quo*.⁽²¹⁾

La vivencia cristiana del amor penetrada por la ideología dominante, se reduce frecuentemente en su expresión a una dimensión "profunda" y "universal", a una vivencia "interpersonal", "privatizante", funestamente "despolitizada", con lo cual se hace ineficaz y se le dificulta la aceptación y participación en la realidad histórica en su densidad conflictiva (así por ejemplo, la aceptación real y objetiva y la participación en la lucha de clases).

Se impone la tarea de redescubrir la radicalidad del amor cristiano, que, fiel al evangelio, se convierte necesariamente en una "fuerza política liberadora",⁽²²⁾ que trasciende el modelo de la relación yo-tú, como relación interpersonal, como relación de vecindad.

Resulta muy oportuna la observación de Assmann, según la cual se nos impone la

... necesidad actual de sobrepasar la estructura misma desde la cual el pensamiento occidental siempre pensó *el amor*, cuya praxis sigue aprisionada en el modelo estrecho de la privatizante relación yo-tú, cuando la esencia del mensaje bíblico le parece dar prioridad a la figura relacional yo-pueblo, yo-hermanos, estructura ética básica para reflexionar sobre el compromiso revolucionario.⁽²³⁾

(21) Assmann, Blanes Bach, *ob. cit.*, p. 69.

(22) "Carta de los profesores de teología de la Universidad Católica de Chile", en *Víspera*, N° 23, abril de 1971, p. 78.

(23) En *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, p. 15.

El amor cristiano se concibe como fuerza liberadora, histórica, política y eficaz.

AMOR es... hacer justicia a los hombres,
AMOR es... luchar contra el sistema establecido,
AMOR es... señalar a los oportunistas y explotadores.
AMOR es... transformar la realidad a pesar de todo y
contra todo.⁽²⁴⁾

De esta manera,

El cristiano comprometido en la praxis revolucionaria descubre la fuerza liberadora del amor de Dios...

En el compromiso revolucionario el cristiano aprende a vivir y a pensar en términos conflictuales e históricos. Descubre que el amor transformador se vive en el antagonismo y en el enfrentamiento, y que lo definitivo se acoge y se construye en la historia. El cristiano comienza a comprender así que, en la brega por una sociedad distinta, no hay neutralidad posible y que la unidad de la humanidad de mañana se construye en las luchas de hoy.⁽²⁵⁾

El proceso revolucionario de liberación se constituye, por tanto, en el lugar privilegiado para ejercer el amor cristiano. En esta dimensión se erigen con fuerza contundente las palabras del sacerdote-mártir Camilo Torres Restrepo: "Sólo mediante la revolución puede realizarse el amor al prójimo".⁽²⁶⁾

A su vez, la "praxis del amor" y su radical fuerza liberadora, exige que el compromiso en la praxis política sea informado: *primero*: por un criterio real de eficacia política liberadora, lo cual a su vez impulsa a reconocer la racionalidad propia de lo político y aceptar con toda coherencia las implicaciones mutuas de la acción revolucionaria y del análisis

(24) Eudoro Rodríguez A., "Apuntes rojos para un continente al rojo vivo", en *Pasos*. Nº 56-25/6/73. p. 6. "Uno de los más desastrosos errores de la historia del cristianismo es el haber querido —bajo el influjo de las definiciones griegas— diferenciar entre amor y justicia". Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*. p. 68.

(25) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*. p. 46 (Nos. 68-69).

(26) *Cristianismo y Revolución*. (México: Ediciones Era. 1970). p. 406.

científico de la realidad histórica.⁽²⁷⁾ *Segundo:* por un compromiso de lucha en un proyecto histórico global de transformación revolucionaria de la sociedad, es decir, un cambio estructural desde la raíz, lo cual hoy más que nunca urge hacer "porque los usufructuarios del orden injusto en que vivimos, defienden agresivamente sus intereses de clase y se valen de todos los medios... para impedir que se opere una transformación revolucionaria".⁽²⁸⁾

Ya no basta la simple "caridad", agotarse en la caridad esteriliza la acción revolucionaria. Tampoco es suficiente "la generosidad" o "la buena voluntad", o las declaraciones de carácter general o romántico. En esta misma línea de pensamiento son altamente proféticas las palabras de Camilo Torres:

Lo principal en el Catolicismo [cristianismo] es el amor al prójimo. "El que ama a su prójimo cumple con la ley" (San Pablo, Rom. XIII. 8). *Este amor para que sea verdadero tiene que buscar la eficacia.* Si la beneficencia, la limosna, las pocas escuelas gratuitas, los pocos planes de vivienda, lo que se ha llamado la "caridad", no alcanza a dar de comer a la mayoría de los hambrientos, ni a vestir a la mayoría de los desnudos, ni a enseñar a la mayoría de los que no saben, tenemos que buscar *medios eficaces* para el bienestar de las mayorías.

Esos medios no los van a buscar las minorías privilegiadas que tienen el poder, porque generalmente esos *medios eficaces* obligan a las minorías a sacrificar sus privilegios.

Es necesario, entonces, quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres. Esto si se hace rápidamente es lo esencial de una revolución... Por eso la revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos *que ven en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos.*⁽²⁹⁾

La radicalidad del amor cristiano desideologizado, su exigencia de compromiso en la praxis política liberadora, la búsqueda

(27) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*. p. 45 N° 64).

(28) *Idem.*, p. 32 (N° 7).

(29) "Mensaje a los Cristianos", Frente Unido N° 1. Agosto 26 de 1965. En *Cristianismo y Revolución*. pp. 525-526. El subrayado es nuestro.

queda de la eficacia, el reconocimiento de la racionalidad propia de lo político, se concretizan en nuestra situación histórica latinoamericana en la lucha por una nueva sociedad, entendida como camino realista hacia el socialismo.

Interrogado sobre el por qué los cristianos tienen que optar por el socialismo, uno de los más claros exponentes en nuestro medio de la "teología de la liberación" responde:

La esencia del cristianismo, lo fundamental es el amor. El amor a Dios del cristiano ha sido entendido de muchas maneras. En este momento, en nuestro siglo, el amor a Dios tiene que darse sin olvidar a su criatura, al hombre, a nuestro semejante. Los cristianos no pueden ser indiferentes al dolor y a la miseria que padecen sus hermanos.

¿Y cuál es la causa de esta miseria, en dónde está el origen de este sufrimiento? la causa y el origen lo encontramos en las injustas estructuras económicas de la sociedad. Es necesario hacer un cambio profundo, radical de estas estructuras y sólo la ideología socialista nos da respuestas claras y eficaces para lograr este cambio.

El amor del cristiano por su semejante sólo encuentra una respuesta adecuada, en nuestro siglo, en las ideas socialistas.⁽³⁰⁾

EXCURSUS

Amor cristiano y lucha de clases

Este tema es fundamental en la reflexión teológica en el contexto de la liberación. Toca un nervio altamente sensible para el cristiano. ¿No es acaso el evangelio —cuya esencia es el amor— un mensaje de reconciliación? ¿No nos llama al entendimiento y a la unidad de todos los hombres? ¿Cómo reconciliar el mensaje cristiano que se vive como "amor" y la lucha de clases que se entiende como "odio"? Este es justamente el dilema de la conciencia social del cristiano.

(30) Arnaldo Mora Rodríguez, "Los cristianos deben ser socialistas", *El Socialista*. (Órgano Oficial del Partido Socialista Costarricense). Año I, Nº 1, enero de 1973, p. 4

excursus: Amor cristiano y lucha de clases

Por esta misma razón el tema es importante. Implica una urgente tarea de desbloqueo ideológico. Como ya hemos destacado⁽³¹⁾ la conciencia social del cristiano ha sido frecuentemente bloqueada para no asumir el compromiso político de liberación a partir de la racionalidad histórica de la praxis social de la lucha de clases. A dicho bloqueo contribuye con fuerza contundente la ideologización del amor cristiano por parte de la clase dominante, que, reduciéndolo, a un amor estático, irónico, no combativo ni transformador, impide la toma de la conciencia de clase y la aceptación de la lucha a este nivel. La cultura dominante, en una clara manipulación ideológica del amor, niega o encubre la aceptación objetiva de la conflictividad real histórica.

El intento de romper este tema tabú, tan hondamente internalizado en ciertas conciencias cristianas, revela el conocido y tremendamente eficaz esquema de correlaciones y sinónimos, cuya estructura ideológica cerrada y circular es, quizá, el meollo del apriisionamiento ideológico del cristianismo en la mentalidad burguesa. Todo el esquema parece alimentarse de alguna forma de esa internalizada sinonimia.⁽³²⁾

Liberación: lucha de clases

Lucha de clases: violencia

Violencia: odio

Cristianismo: amor

por lo tanto, la lucha de clases es:

—el antiamor

—el anticristianismo

Tarea fundamental de la responsabilidad de desbloqueo ideológico es demostrar lo tremendamente falso de este esquema, especialmente por cuanto

La aparente incompatibilidad entre la lucha de clases y el amor cristiano se debe, por un lado, a una deficiente concepción de la dimensión universal y concreta del amor cristiano y de sus exigencias de liberación, y por otro lado, a una

(31) Véase en este mismo trabajo, la Parte Primera (1.2).

(32) Assmann, Blanes, Bach, *op. cit.*, p. 39.

insuficiente comprensión del hecho mismo de la lucha de clases, sus raíces y sus consecuencias.⁽³³⁾

La nueva perspectiva de acercamiento a la lucha de clases por parte de la conciencia social del cristiano, tiene claramente presente que esta lucha "no es un concepto, es la más cruda realidad". Prescindir de ella sería justificar la situación actual de miseria e injusticia.⁽³⁴⁾

Por lo tanto, nuestra situación *antes de ser ética, es una situación histórica*: la lucha se da en la realidad, querámoslo o no. No podemos elegir entre admitir o no la lucha de clases, sino de qué parte nos ponemos. La superación de la lucha pasa necesariamente a través de la lucha. Negar el hecho o "no querer saber nada" es en definitiva un modo de alistarse en la parte del orden constituido, en la parte de los poderosos.⁽³⁵⁾

En el proceso de liberación de nuestro pueblo, la praxis del amor se convierte necesariamente en una exigencia radical de transformación del "orden" estructural que produce la lucha de clases. Esto significa luchar contra las resistencias inevitables que los usufructuarios del orden injusto que vivimos: los privilegiados, los poderosos, los ricos, oponen al defender agresivamente sus intereses de clase. El amor cristiano, vivido a la luz del evangelio como fuerza política liberadora, exige asumir la lucha de clases hasta la victoria final. Este amor no sólo no excluye la lucha sino que la exige. Llegamos a ser un imperativo indisociable del mandamiento del amor.

El amor es el que desencadena la lucha, pero es él también quien la juzga... Si de hecho la lucha sin amor se convierte en estéril y contrarrevolucionaria, el amor sin lucha de clases es ilusorio y enmascara el egoísmo y la pereza. *No existe educación para la paz sin educación para la lucha. La paz no puede ser fruto de la resignación de los esclavos, sino de su liberación.*⁽³⁶⁾

(33) En *Los Cristianos y la Revolución*, p. 166.

(34) "Carta de los profesores de teología de la Universidad Católica de Chile", *Víspera*, N° 23, p. 78.

(35) Jules Giradi, *Amor Cristiano y Lucha de Clases*, p. 57.

(36) *Idem.*, p. 59. El subrayado es nuestro.

Por esta razón, la fe —vivida desde el corazón mismo de la praxis de liberación —agudiza la exigencia de que la lucha de clases se encamine decididamente hacia la liberación de *todos* los hombres, en particular, aquellos que sufren las formas más agudas de opresión, y acentúa la orientación hacia una transformación global de la sociedad y no sólo de las estructuras económicas.⁽³⁷⁾

Nosotros aceptamos la realidad [de la lucha de clases] para superarla con un amor que transformado en fuerza política libere a los pobres y ricos, acelere el día cuando ya no se escuchará el grito angustiado de los que sufren.⁽³⁸⁾

La lucha de clases, en resumen, se transforma en la expresión más auténtica y eficaz del amor hacia los hombres, con lo cual el cristiano descubre e intenta vivir el carácter subversivo y radicalmente nuevo del Evangelio.⁽³⁹⁾ Al mismo tiempo, la asunción de esta lucha, como imperativo del amor, conlleva el deber histórico por parte de los cristianos de estar junto a, en favor de los explotados, de "los condenados de la tierra".

La fidelidad al mensaje cristiano nos pide un compromiso de solidaridad con los oprimidos, y en consecuencia una radical desolidarización del sector opresor; esto no limita el alcance del amor cristiano sino que lo concretiza.

En efecto, la universalidad del amor cristiano no se hace concreta sino pasando por el amor y la opción por los más pobres y desheredados; de ahí que todo el anuncio del amor cristiano... debe partir del reconocimiento de la lucha de clases.⁽⁴⁰⁾

No se puede amar solidariamente al oprimido sin luchar a su lado. Como el proceso es dialéctico, quien no opta por el oprimido está con el opresor y quien está a su lado, está

(37) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 45 (Nº 65).

(38) "Carta de los profesores...", *op. cit.*, p. 78.

(39) "Cristianos por el Socialismo", (España, Avila, enero de 1973), en *Pasos*, Nº 53-4/6/73, p. 6.

(40) *Los Cristianos y la Revolución*, p. 166.

contra el opresor. "Al oprimido se le ama defendiéndole y liberándolo, al opresor acusándolo y combatiéndole".⁽⁴¹⁾ El amor que nos exige el evangelio es un amor "universal" pero al ser vivido en la historia significará cosas muy distintas si se trata de los explotados o de los explotadores.

Amor al explotado significa luchar con él contra toda explotación. Amor al explotador significa despojarlo radicalmente de su condición de explotador.⁽⁴²⁾

Por tanto, a partir de la praxis de liberación brota nuevamente la radicalidad del amor, que, al romper su "cautiverio ideológico" se vive como fuerza liberadora política, como amor historizado, combativo, luchador, y a veces violento.

Ya no es un amor estático sino dinámico, transformador, cuya tarea no es sólo reconocer al hombre que existe sino crear al hombre nuevo; amor no individual tan sólo sino comunitario, es decir, con la misión de crear un mundo nuevo; amor que no sea irénico, sino combativo, militante, y que por consiguiente, dé un nuevo contenido a su universalidad. Porque *universalidad no es neutralidad*; el universalismo implica una elección de clases y precisamente la clase que lleva consigo los intereses de la humanidad: de la clase que al liberarse a sí misma, liberará al mundo. *Por tanto, hay que amar a todos, pero no a todos del mismo modo*; a los oprimidos se les ama liberándolos; a los opresores se les ama combatiéndolos... El amor tiene que ser clasista para ser verdaderamente universal.⁽⁴³⁾

(41) Jules Girardi. *op. cit.*, p. 57.

(42) Pablo Richard G., en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 15

(43) Jules Girardi, *op. cit.*, pp. 95-96. El subrayado es nuestro. La asunción de la lucha de clases implica también un nuevo sentido de la *unidad* de la iglesia. Un aspecto de la lucha de clases demasiado preocupante para muchos es que ésta divide la iglesia y rompe la "unidad" de los cristianos. Esta es una de las razones por las cuales las iglesias cristianas a nivel oficial, nunca han reconocido la lucha de clases. Al respecto señala Hugo Assmann: "la manifestación de la lucha de clases al interior de las iglesias, significa en realidad, no su introducción, sino la revelación de la misma, porque el hecho de la lucha de clases tiene su sustrato real en la configuración sociológica de las iglesias". "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo len-

4. La "alianza estratégica" entre Cristianos y Marxistas

La presencia del marxismo en la reflexión de la fe como praxis histórica de liberación, introduce sin lugar a dudas un capítulo nuevo en el debate abierto en torno a cristianos y marxistas, el cual ha sido definido singularmente por Roger Garaudy, como el paso "del anatema al diálogo".

En la perspectiva latinoamericana, lo más significativo es sin duda la *superación* de este diálogo. Por ello, se debe entender, el salto cualitativo que se da a partir de nuestra situación, al descender dicho diálogo del plano más teórico, propio del ambiente académico de los coloquios europeos, al contexto específico del "diálogo revolucionario", vale decir, en un "compañerismo de lucha", un caminar juntos a partir de una común praxis política de liberación.

En América Latina, donde la primacía de lo político muestra una urgencia radical, este diálogo se da no en el contexto de un campus académico, sino en el de alguna organización revolucionaria. Y su contenido es la búsqueda de denominadores comunes que viabilicen una práctica revolucionaria solidaria.⁽¹⁾

En América Latina, ante la tarea gigantesca e inmediata que nos apremia, el diálogo cristiano-marxista debe ser planteado a partir de la *praxis*, sobre todo en vistas a la situación nueva, en la que cristianos y marxistas mueren en los frentes

guaje teológico", *Stromata*. Enero-junio de 1972. Nº 1/2. pp. 172-173. Dada la importancia del tema remitimos para su explicitación a Noel Olaya, "Unidad Cristiana y Lucha de Clases", *Cristianismo y Sociedad*. Nos. 24-25. 1970, pp. 61-68; Jules Girardi, *op. cit.*, pp. 96-99; José Míguez Bonino, "Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión", *Cuadernos de Teología*. Nº 2. Septiembre de 1972. pp. 109-123; Gustavo Gutiérrez, "Fraternidad Cristiana y Lucha de Clases". Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo. Documento 1. También en su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*. pp. 340-349.

(1) Luis Rivera Pagán, "Teología y Marxismo", en FUMEC-AL, *Elementos para la Formación*. Nº 35-6/11/72, p. 39.

de liberación, llevando a cabo políticas concretas dentro de diversos partidos y organizaciones.⁽²⁾

... tampoco se aíslan [los cristianos revolucionarios] de un compromiso con los no-creyentes. Hay que construir una nueva sociedad donde no haya más hambre, más ignorancia, más explotación y torturas. Para eso hay que buscar a aquellos dispuestos a colaborar, a aquellos que sean capaces de entrega: a la causa de la justicia. *No pueden darse el lujo de escoger los aliados.* La tarea es urgente y tiene como aliados a los que ya están comprometidos eficazmente en la acción revolucionaria. De este modo, la profundización de su fe los acerca a todos los que colaboran, algunos desde hace mucho más tiempo que ellos, a esa tarea común de liberación humana. *Por eso las divisiones metafísicas entre cristianos y marxistas pasan a un segundo plano frente a la urgencia en América Latina de una acción eficaz revolucionaria.*⁽³⁾

Por consiguiente:

Para ubicar el problema de la alianza estratégica entre cristianos y marxistas, hay que examinar la práctica revolucionaria. Las condiciones de explotación y miseria que aplastan al pueblo latinoamericano y el avance de las fuerzas de liberación, exigen la coordinación para la acción.

No se trata pues de un análisis sobre problemas específicamente teóricos o de un interrogante sobre la convivencia de dicha alianza. *Una alianza estratégica se da solamente si tanto los cristianos como los marxistas son verdaderamente revolucionarios*, luchando contra el capitalismo y el imperialismo, y por el socialismo.⁽⁴⁾

(2) "Condiciones de una alianza estratégica entre cristianos y marxistas", en *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, p. 233.

(3) Gonzalo Arroyo, "Solidaridad humana en la lucha de los cristianos en América Latina", *Pasos*. N° 58-2/7/73. p. 5. El subrayado es nuestro.

(4) "Alianza estratégica entre cristianos y marxistas", en *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, pp. 250-251. El Encuentro de Cristianos por el Socialismo, expresa, en uno de los Informes sobre "Conclusiones de Comisiones", los objetivos de esta alianza estratégica de la siguiente manera:

"El objetivo central e ineludible de la alianza estratégica, es destruir el sistema capitalista y combatir el imperialismo. La tarea histórica que asume la clase trabajadora (obreros y campesinos), es la revolución so-

A la luz de la nueva situación latinoamericana, resultan altamente significativas las palabras del líder de la revolución socialista cubana Fidel Castro. En su visita a Chile, en 1971, al reunirse con numerosos grupos de sacerdotes y religiosos, comprometidos en la lucha de liberación del pueblo chileno, les afirmó en repetidas ocasiones que los cristianos "no son meros aliados tácticos sino estratégicos" de la revolución latinoamericana.⁽⁵⁾

Crece así cada más la conciencia de esa "alianza estratégica" de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación, alianza estratégica "que supera alianzas tácticas u oportunistas de corto plazo".⁽⁶⁾ Se rechaza una mera alianza "táctica" que significaría la instrumentalización del uno por el otro aliado.⁽⁷⁾

cialista, con la apropiación social de los medios de producción y el ejercicio del poder por la clase trabajadora.

La alianza estratégica no se hace para que los grupos cristianos y marxistas lleguen y se mantengan en el poder, tal como lo hacen los políticos burgueses. El proyecto revolucionario no es sólo para el pueblo, sino que es fundamentalmente la lucha permanente de la clase trabajadora (obreros y campesinos) por llegar al poder. Todo esto no anula sino que exige la consideración del problema de la dictadura del proletariado, porque la clase trabajadora tiene que encabezar y forzar la revolución, para que el pueblo llegue al poder y decida su destino. El objetivo inmediato de la alianza estratégica entre cristianos y marxistas, es la politización y organización del pueblo. Es la toma de conciencia en lo más básico de su condición de explotación y el derecho de ser libres, hasta plantear la urgencia de la toma del poder. Como preparación y componente permanente de este proceso, está la participación del pueblo en la toma de decisiones a todo nivel. Esto supone que el pueblo conquiste las condiciones económicas, políticas y culturales mínimas para organizarse como clase. Es un objetivo inmediato de dicha alianza, la lucha concreta contra el imperialismo y el capitalismo en todas sus acciones directas de explotación y dependencia o las acciones contra el pueblo latinoamericano, ya sean las acciones directas de explotación y dependencia o las acciones disfrazadas del reformismo". *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, pp. 254-255.

(5) Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, "Documento-Invitación", *Cristianismo y Sociedad*, Año X. Nos. 29-30. p. 86. Véase, *Habla Fidel Castro sobre los cristianos revolucionarios*, p. 42.

(6) *Cristianos por el Socialismo, Documento Final*. p. 39 (Nº 46).

(7) José Míguez Bonino, "¿Partidismo o Solidaridad?", en *Cristianismo y Sociedad*, 1972. Nos 33-34. p. 95.

Señalemos algunas de las implicaciones de este hecho: La primacía de la acción revolucionaria, la alternativa de liberación latinoamericana, como exigencia de un camino realista hacia el socialismo, significa fundamentalmente *un compromiso de lucha* en la construcción de una sociedad justa y fraterna, sin opresores ni oprimidos, en la que todos tengamos las mismas posibilidades de realización humana. En esta lucha los cristianos tienen el deber imprescindible de "sumar fuerzas"⁽⁸⁾ pero, sobre todo, estar junto a todos los hombres honrados, cristianos o no, que luchan por la liberación de nuestro pueblo.⁽⁹⁾ La construcción del socialismo no es una empresa religiosa. Por eso los cristianos revolucionarios no se agrupan entre ellos mismos, sino que conviven y luchan con otros revolucionarios, no pueden darse "el lujo de escoger sus aliados".

En la praxis de liberación los cristianos descubren que si bien como tales tienen mucho que aportar a la transformación revolucionaria no tienen un camino, un modelo "cristiano" propio. Se rompen entonces los paralelismos.⁽¹⁰⁾ No existe una "revolución cristiana" (como pretende el tercerismo social cristiano) paralela a "otra revolución". La revolución *es una sola* por lo cual los cristianos deben integrarse a ella "sin más derechos y deberes que cualquier revolucionario".⁽¹¹⁾

El proceso latinoamericano es un proceso único y global. Los cristianos no tenemos y no queremos tener un camino político propio que ofrecer. La comprensión de este carácter único y global hace compañeros y une en una tarea común a todos aquellos que se comprometen en la lucha revolucionaria.⁽¹²⁾

(8) Especialmente en cuanto grupos cristianos organizados. Gonzalo Arroyo, "Significado y sentido de Cristianos por el Socialismo", Exodo, *Servicio de Documentación*. 9/73. p. 3.

(9) "Mensaje a los cristianos de América Latina", en *Los Cristianos y la Revolución*. p. 272.

(10) Pablo Richard G., *idem.*, p. 10.

(11) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*. p. 38 (Nº 38).

(12) *Idem.*, p. 32 (Nº 8).

Al romperse los esquemas "terceristas" donde se presentaba el cristianismo como una tercera vía entre el marxismo y el capitalismo "se abre el camino para romper definitivamente la barrera que separaba a cristianos y marxistas en el campo gremial, sindical y político".⁽¹³⁾

Esto significa que los cristianos deben asumir valientemente el desafío histórico de América Latina y luchar juntamente con los marxistas en un esfuerzo común por la liberación de nuestro continente,⁽¹⁴⁾ así:

Se rompe esa posición entre cristianos y marxistas que dividía al pueblo en dos grupos antagónicos. Esta división debilitó fuertemente la lucha del pueblo por su liberación. La unidad de marxistas y cristianos en una praxis política común es más que nunca necesaria en América Latina, donde grandes masas del pueblo son cristianos. Esta lucha común supone una teoría revolucionaria común de origen marxista, *que en modo alguno significa para los cristianos el abandono de su fe*. Teoría revolucionaria que tiene sus fundadores, sus clásicos y sobre todo su historia, la historia del proletariado internacional. *Sin embargo, esta teoría no se concibe como un dogma o un sistema cerrado, sino que por el contrario, se concibe como una teoría que se va aprendiendo en la misma praxis, que se va construyendo y rebaciendo en un proceso revolucionario ininterrumpido*. Sobre esta base cristianos y marxistas luchan unidos.⁽¹⁵⁾

Superando posiciones dogmáticas y esquemáticas, cristianos y marxistas participan codo a codo en la lucha de liberación, en la lucha sindical, en los frentes políticos de masas y en la lucha directa y en todo lugar donde sea necesario para la tarea propuesta. Ese compromiso a nivel de base contribuye

(13) Pablo Richard G., *op. cit.* p. 10.

(14) "Conferencia de Prensa de los doce sacerdotes que visitaron Cuba", en *Los Cristianos y la Revolución*. p. 277.

(15) Pablo Richard, *idem.*, p. 10.

a la superación de los dogmatismos entre cristianos y marxistas.⁽¹⁶⁾

Esto significa que en el proceso de liberación la "verdadera y única división es entre oprimidos y opresores, entre explotados y explotadores y no entre marxistas y cristianos".⁽¹⁷⁾

Se rompe la falsa disyuntiva que busca desunir al pueblo oponiendo a cristianos y marxistas con el afán imperialista y reaccionario de paralizar el proceso de liberación de América Latina.⁽¹⁸⁾ Por el contrario se pasa a subrayar la contradicción entre explotados y explotadores.

La alianza estratégica, y no sólo táctica entre marxistas y cristianos, debe demostrar ante todo el pueblo de América Latina, que la posición fundamental en el continente no es entre cristianos y marxistas (como proclaman el imperialismo y las burguesías nacionales), sino entre explotados y explotadores.⁽¹⁹⁾

(16) "Bases para una estrategia y programa de ISAL", (IV Asamblea Continental), en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, p. 146.

(17) "Mensaje a los cristianos de América Latina", en *Los Cristianos y la Revolución*, p. 272.

(18) Cristianos por el Socialismo, *Documento Final*, p. 35 (Nº 21).

(19) En *Los Cristianos y la Revolución*, p. 269.

CONCLUSION

1. *Una nueva reflexión teológica — el punto de partida*

1.1 El presente trabajo, exposición monográfica sobre la presencia del marxismo en la reflexión sobre la fe como praxis histórica de liberación, es fundamentalmente un esfuerzo de comprensión del tema, no tanto de juicio.

1.2 Hemos partido de lo que podríamos llamar la "intuición primigenia" de la nueva teología política latinoamericana en el contexto de liberación: su real ubicación en la praxis, entendida como lucha en un horizonte de posibilidades efectivas de liberación de nuestros pueblos oprimidos. Ello significa que:

1.21 En América Latina, con su pasado de colonización y su presente de explotación y miseria, se gesta un común proceso de liberación, como lucha por nuestra "segunda" y verdadera independencia, entendida como camino realista hacia el socialismo.

1.22 Este proceso cuestiona desde su raíz, no sólo el actual orden social sino también el modo como los cristianos viven y piensan su fe.

1.23 La radicalidad y fecundidad prometedora del cuestionamiento de la fe se debe a la incorporación de los cristianos en el proceso de liberación.

1.24 La incorporación de los cristianos al proceso de liberación constituye el "hecho mayor" en la vida de la comunidad cristiana en América Latina.

1.25 A partir de la praxis de liberación surge una *nueva manera de hacer teología* en la cual la reflexión sobre la fe deja de ser un compromiso fuera de la historia.

1.26 Se reconoce la praxis revolucionaria como matriz generadora de una nueva creatividad teológica. Se reflexiona no ya a partir de "verdades eternas" o "principios" sino de la urgencia de la praxis de liberación, de la lucha diaria, del conocimiento científico de la realidad.

1.27 El mérito mayor de la nueva reflexión teológica latinoamericana en el contexto de liberación, es el hecho de querer ser una reflexión históricamente significativa y situacional en su encarnación, como esfuerzo por vertebrar toda la teología en torno a una de las dimensiones fundamentales del mensaje cristiano: la liberación de todos los hombres, hoy percibida como eje central de la fe y como articulación de la relación entre esta y la historia concreta de los hombres.

1.28 El mensaje cristiano de liberación, no obstante su dimensión meta-histórica, no puede ser entendido separado del proceso histórico, de un hombre concreto y social. Esto significa:

1.28(1) Que estamos comenzando a reflexionar sobre la fe cristiana enfocándola cada vez más decididamente en su global y concreta configuración histórica,

1.28(2) que se empiezan a asumir las consecuencias del hecho de que la concientización de la estatura concreta del amor, tiene que pasar a través de *proyectos históricos*,

1.28(3) que la fe cristiana es concretamente indisociable de un proyecto histórico socio-económico-político, aunque no se agota en él.

2. *El primado de lo político*

2.1 La reflexión teológica latinoamericana por el hecho de su real ubicación en la praxis de liberación, asume, de manera cada vez más clara, estrecha conexión con el lenguaje ideológico-político, al mismo tiempo que se ve urgida de establecer los niveles de mediación necesarios a fin de que la reflexión sobre la fe se torne efectivamente histórica y operacionable en la praxis.

A partir de la necesidad de establecer estos niveles de mediación, los teólogos latinoamericanos asumen una ideología como arma de transformación del mundo, concretamente *el marxismo*.

2.2 El marxismo en cuanto método científico de análisis de la sociedad, en cuanto praxis social, se torna en un medio eficaz para hacer efectiva la radicalidad del amor cristiano entendido como fuerza política liberadora, y superar, de una vez por todas, las apelaciones a la "buena voluntad", "la generosidad", "las declaraciones de carácter general", o las líricas llamadas en defensa de la dignidad de la persona humana que no toman en cuenta los mecanismos estructurales del actual orden social, ni las condiciones para la construcción de una sociedad más justa, sin opresores ni oprimidos, en que se dé a todos las mismas posibilidades de realización humana.

2.21 El compromiso del cristiano en la praxis revolucionaria implica un proyecto global de transformación de la sociedad.

2.22 La acción política exige un análisis científico de la realidad histórica, creándose entre la acción y el análisis científico una constante interrelación.

2.23 Esto conduce al reconocimiento de la racionalidad propia de lo político y aceptar con toda coherencia las implicaciones mutuas de la acción revolucionaria y del análisis científico social.

2.24 Se supera la tradicional formación cristiana ahistórica fundamentada en "principios abstractos" (p.e. el social cristianismo) que hace que los cristianos sean muy poco sensibles al enfoque racional y científico propio de lo político.

2.25 El inadecuado reconocimiento de la racionalidad propia de lo político y el desconocimiento de los mecanismos estructurales de la sociedad ha conducido a muchos cristianos a una defectuosa inserción política, con la consiguiente ingenuidad, activismo y voluntarismo.

2.26 Se rechazan criterios "cristianos" genéricos que se revelan impotentes y negativamente ideológicos. Se rechaza al mismo tiempo cualquier acción política o proyecto histórico que pudiera derivarse de la fe. Sería violentar la libertad del hombre para construir su historia y al mismo tiempo una manipulación ideológica del evangelio.

2.27 Si bien los cristianos tienen mucho que aportar a la transformación del continente, se toma clara conciencia de que no existe una "revolución cristiana", paralela a otra revolución. La revolución es una sola. Los cristianos deben integrarse a ella sin más derechos y deberes que cualquier revolucionario.

2.28 El carácter global y unitario de la única revolución —y no el paralelismo de un presunto "camino cristiano" totalizador— es el que debe servir de constante referencia de fondo para plantear la importancia del aporte significativo de los cristianos revolucionarios.

2.29 En el proceso de liberación el cristiano debe participar junto con todos los revolucionarios, cristianos o no. Queda abierto el camino que separaba a cristianos y no cristianos, concretamente marxistas, en la lucha de liberación. La urgencia de la tarea no le permite el lujo de escoger sus aliados.

2.30 Las divergencias metafísicas entre cristianos y marxistas pasan a un segundo plano. La verdadera división no está

entre cristianos y marxistas, sino entre explotados y explotadores. Por tanto cristianos y marxistas deben unirse en un "compañerismo de lucha" en una praxis política común frente a la opresión y la explotación capitalista.

3. *Reflexión sobre la fe y el marxismo*

3.1 La presencia del marxismo, asumido críticamente, juega para los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, un papel central. El intento de penetrar un proceso histórico con su aspecto social, económico-político, implica una lectura rigurosa del proceso histórico lo más científica y racional posible. Sin este conocimiento riguroso la acción política no será eficaz.

3.2 De ahí la aceptación del marxismo —como postura realista en la historia, como metodología no dogmática y conjunto de instrumentos de análisis— como aporte a la lectura de los fenómenos sociales. En este sentido el marxismo no es incompatible con el cristianismo por cuanto no es una fe, sino ciencia de la teoría y praxis revolucionaria que nos permite conocer la realidad social, económica y política.

3.3 Podemos bosquejar su presencia (aportes) en los siguientes niveles:

3.31 Análisis científico y desenmascaramiento de los mecanismos (naturaleza) del materialismo calculista de la explotación generada por el modo de producción capitalista.

3.32 Análisis de los mecanismos de dominación del proceso histórico del capitalismo dependiente colonialista o neo-colonialista que en su fase superior conduce al imperialismo y sub-imperialismo. Esto conduce en nuestro contexto geopolítico al replanteo del tema del imperialismo.

3.33 En la explicitación, cada vez más coherente, de la opción por el socialismo (como proyecto histórico de ruptura infraestructural de las estructuras de dominación propias del capitalismo), y en los cambios que se relacionan directamente con la planificación de una economía socializada en provecho de todos.

3.34 Constatación del hecho y la racionalidad de la lucha de clases (tabú para la mayoría de los cristianos) como clave hermenéutica social. De ahí la consiguiente afirmación de la conflictividad histórica como hecho y como método.

3.35 Revalorización de la lucha de clases, no sólo a nivel socio-económico, sino también a nivel ideológico, como elemento esencial del compromiso revolucionario. De ahí, la tarea de desideologización de la fe, como ruptura de su "cautiverio" en las categorías de la ideología liberal-burguesa, con la que tantas veces aparece identificada.

3.36 Necesidad de la unidad entre teoría y práctica, con lo cual se supera la excesiva teorización, para abrirse a la necesidad de la acción transformadora de la realidad. De este modo los cristianos comienzan a visualizar la historia en forma dialéctica: hay una ligazón entre la teoría y la práctica que verifica la teoría. La verdad cristiana tiene que pasar por la verificación histórica de la praxis ("hacer la verdad").

3.37 Como utopía revolucionaria del fin de la explotación y de la liberación de los oprimidos.

3.38 Como solidaridad ética con los oprimidos. Necesidad del compromiso con las clases populares mediante la incorporación en organizaciones y partidos que sean instrumentos de la clase trabajadora: obrera y campesina, base social objetivamente revolucionaria.

3.39 Como crítica de la religión, vale decir, como crítica de ilusiones religiosas alienantes, a fin de que la fe no se

convierta en resignación y en huida de las injusticias del mundo real. Es en la praxis de liberación de los explotados donde debe superarse, tras haber sido aceptada, la crítica marxista del cristianismo.

4 *Fe cristiana y proyecto socialista*

4.1 El cristiano tiene claro que su compromiso en la praxis revolucionaria no puede deducirse directamente de su fe. La fe no es ideología. No obstante la fe es inseparable de su compromiso revolucionario. Por consiguiente, en un mismo terreno, echan raíces el acto de fe y la praxis revolucionaria.

4.2 El cristiano revolucionario descubre que su praxis no se opone a la fe, sino únicamente a una fe identificada y articulada en un ideología burguesa y reaccionaria.

4.3 La fe lo desafía mediante la praxis a desentrañar paulatinamente el misterio que vivimos y a construir la historia, le señala el sentido más profundo de la historia como encarnación del amor, como construcción de una sociedad más justa y humana. La fe es existencia creadora de un mundo nuevo y solidario e iniciativa histórica fecundada por la esperanza cristiana.

4.4 Por consiguiente, a partir de la praxis de liberación, un sector cada vez más creciente de cristianos descubren la convergencia entre la radicalidad de su fe y la radicalidad de su compromiso político y la vigencia histórica de su fe a partir de su acción política en la construcción del socialismo y la liberación de los oprimidos del continente. El cristianismo encuentra su plena realización y verificación en la praxis histórica de la lucha de clases y en la racionalidad científica del socialismo.

4.5 La fe en sí no es socialista, ni se es socialista para tener fe, pero implica un esfuerzo perenne para romper cadenas de opresión y luchar por un mundo nuevo.

4.6 La fe es juicio, instancia crítica que hace relativizar toda realización humana, con lo cual contribuye a llevarla a su mayor plenitud.

4.7 La vivencia de la fe en el corazón mismo de la praxis revolucionaria da lugar a una fecunda interacción: la fe es fermento revolucionario crítico y dinámico; el compromiso revolucionario tiene a su vez una función crítica y dinamizadora respecto de la fe cristiana.

4.8 El cristiano comprometido en la praxis revolucionaria redescubre la fuerza liberadora del amor de Dios, y la significación de la obra liberadora de Cristo, su muerte y su resurrección.

El encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo lo expresa singularmente:

ELLA [LA LIBERACION DE CRISTO] DA A LA HISTORIA HUMANA SU UNIDAD PROFUNDA Y NOS PERMITE COMPRENDER EL SENTIDO DE LA LIBERACION POLITICA, A SITUARLA EN UN CONTEXTO MAS AMPLIO Y RADICAL. LA LIBERACION DE CRISTO SE DA NECESARIAMENTE EN HECHOS HISTORICOS LIBERADORES, PERO NO SE REDUCE A ELLOS; SEÑALA SUS LIMITES, PERO SOBRE TODO, LOS LLEVA A SU PLENO CUMPLIMIENTO. LOS QUE OPERAN UNA REDUCCION DE LA OBRA DE CRISTO SON MAS BIEN AQUELLOS QUE QUIEREN SACARLA DE DONDE LATE EL PULSO DE LA HISTORIA, DE DONDE UNOS HOMBRES Y UNAS CLASES SOCIALES LUCHAN POR LIBERARSE DE LA OPRESION A QUE LOS TIENEN SOMETIDOS OTROS HOMBRES Y CLASES SOCIALES; SON AQUELLOS QUE NO QUIEREN VER QUE LA LIBERACION DE CRISTO ES UNA LIBERACION RADICAL DE TODA EXPLOTACION, DE TODO DESPOJO, DE TODA ALIENACION.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, RUBEN. *Religión: ¿Opio del Pueblo o Instrumento de Liberación?* Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1970, 257 pp.

ASSMANN, HUGO: *Habla Fidel Castro de los Cristianos Revolucionarios.* Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1972, 111 pp.

———. *Opresión-Liberación: Desafío a los Cristianos.* Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1972, 208 pp.

———. *Teología desde la Praxis de Liberación.* Salamanca: Ediciones Sígueme. 1973, 271 pp.

———. *Teoponte. Una Experiencia Guerrillera.* Oruro [Bolivia]: CEDI. 1971, 277 pp.

Departamento de Educación del CELAM. *Juventud y Cristianismo en América Latina.* Bogotá: Indo-American Press Service. 1970, 54 pp.

DUMAS, ANDRE. *Ideología y Fe.* (Traducido del Francés por Lilián Ranzoni). Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1970, 85 pp.

DUSSEL, ENRIQUE. *América Latina: Dependencia y Liberación.* Buenos Aires: Fernando García Cambeiro. 1973, 228 pp.

———. *Caminos de Liberación Latinoamericana.* Buenos Aires: Latinoamérica Libros. 1972, 174 pp.

———. *Historia de la Iglesia en América Latina.* (Colonaje y Liberación). Barcelona: Editorial Nova Terra. 1972, 348 pp.

Episcopado Peruano. *La Justicia en el Mundo.* Lima: Editorial Universitaria. 1969, 33 pp.

GHEERBRANT, ALAIN. *La Iglesia Rebelde de América Latina.* (Traducido del Francés por C. Gerhard y F.M. Torner). México: Editorial Siglo XXI. 1970, 319 pp.

- GIRARDI, JULES. *Amor Cristiano y Lucha de Clases*. (Traducido del italiano por José Luis Sandoval). Salamanca. Ediciones Sígueme. 1971, 102 pp.
- GUTIERREZ M., GUSTAVO. *Hacia una Teología de la Liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service. 1971, 81 pp.
- . *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria. 1971, 376 pp.
- HARNECKER, MARTA. *Los Conceptos Elementales del Materialismo histórico*. México: Siglo Veintiuno Editores. 1968, 253 pp.
- Iglesia y Sociedad. *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*. Montevideo: Publicaciones de ISAL. 1971, 172 pp.
- Instituto de Estudios Políticos. *Cristianos por el Socialismo: ¿Consecuencia Cristiana o Alienación Política?* Santiago: Editorial del Pacífico. 1972, 438 pp.
- KONSTANTINOV, F.V. *Fundamentos de la Filosofía Marxista*. (Traducido del Ruso por A. Sánchez y N. Rocas). México [D.F.]: Editorial Grijalbo. Segunda Edición. 1965, 696 pp.
- MARX, CARLOS; ENGELS, FEDERICO. *Obras Escogidas*. Moscú: Editorial Progreso. 1966. 2 Tomos.
- MARX-ENGELS-LENIN. *Antología del Materialismo Dialéctico e Histórico*. (Traducido del Ruso por Teodosio Varela). Bogotá: Ediciones Suramérica. 1971, 442 pp.
- MIRANDA, JOSE PORFIRIO. *Marx y La Biblia*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1972, 342 pp.
- Obispos Argentinos y Sacerdotes para el Tercer Mundo. *Polémica en la Iglesia*. Avellaneda: Ediciones Búsqueda. 1970, 123 pp.
- Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo. *Documento Final*. Santiago: Secretariado de Cristianos por el Socialismo. 1972, 47 pp.

- Primer Encuentro Latinoamericano. *Cristianos por el Socialismo*. (Texto de la Edición Internacional). Santiago: Editorial "Mundo Nuevo". 1972, 302 pp.
- ROSALES, JUAN. *Los Cristianos, Los Marxistas y La Revolución*. Buenos Aires: Ediciones Sílabas. 1970, 449 pp.
- ROSSI, JUAN JOSE. *Iglesia Latinonamericana: ¿Protesta o Profecía?* Avellaneda: Ediciones Búsqueda. 1969, 462 pp.
- SEGUNDO, LUIS. *De la Sociedad a la Teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé. 1970, 180 pp.
- TORRES, CAMILO. *Cristianismo y Revolución*. México [D.F.]: Ediciones Era. 1970, 612 pp.
- Varios. *Aportes para la Liberación*. Bogotá: Editorial Presencia. 1970, 143 pp.
- Varios. *De la Iglesia y la Sociedad*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1971, 284 pp.
- Varios. *Cristianos por el Socialismo. Exigencias de una Opción*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1973, 167 pp.
- Varios. *Liberación en América Latina*. Bogotá: Editorial América Latina. 1971, 208 pp.
- Varios. *Los Cristianos y la Revolución. Un Debate Abierto en América Latina*. Santiago: Empresa Editora Nacional Quimantú. 1972, 393 pp.
- Varios. *Marxistas y Cristianos en la Construcción del Socialismo*. Bogotá: Centro de Investigación y Acción Social. 1971, 79 pp.
- Varios. *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva. 1972, 276 pp.
- ZENTENO, ARNALDO. *Liberación Social y Cristo*. México [D.F.]: Secretariado Social Mexicano. 1971, 87 pp.

ARTICULOS

- AGUIAR, CESAR. "Los cristianos y el proceso de liberación de América Latina", en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, pp. 41-72.
- ARROYO, GONZALO. "Discurso inaugural del primer encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo", en *Cristianos por el Socialismo*. Texto de la Edición Internacional, pp. 40-51.
- . "Significado y sentido de cristianos por el socialismo", Secretariado Nacional de Cristianos por el Socialismo. [Santiago]. 26/11/72, 11 pp.
- . "Solidaridad humana en la lucha de los cristianos de América Latina", *Pasos*. N° 58-9/7/73, 6 pp.
- ASSMANN, HUGO; BLANES, JOSE; BACH, LUIS. "Las exigencias de una opción", *Cristianismo y Sociedad*. Año X, Nos. 33-34. 1972, pp. 19-70.
- ASSMANN, HUGO. "Aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina", en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, pp. 73-98.
- . "Aspectos básicos de la reflexión teológica de América Latina". (Evaluación crítica de la "Teología de Liberación"), *Pasos*. N° 52-28/5/73, 7 pp.
- . "El cristianismo, su 'plusvalía ideológica' y el costo social de la revolución socialista", *Cuadernos de la Realidad Nacional*. N° 12, abril de 1972, pp. 154-179.
- . "Implicaciones socioanalíticas e ideológicas del lenguaje de liberación", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 161-171.
- . "La dinámica de un encuentro de teología", *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 155-159.
- . "Liberación: Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico", *Strómata*. Año XXVIII. N° 1/2 enero-junio 1972, pp. 161-193.

- . "No seamos ni cínicos ni eufóricos", *Pastoral Popular* Año XXIII, N° 127, 1972, pp. 3-11.
- . "¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico?", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 243-248.
- . "Teología de la liberación", MIEC/JECI-Servicio de Documentación. Serie 1. Documento 23-24, s/f, 55 pp.
- AVILA, RAFAEL. "La teología de la liberación y los cristianos revolucionarios de América Latina", ISAL-Cuadernos de Estudio. N° 5. Agosto de 1973, pp. 9-15.
- BLANQUART, PAUL. "Fe cristiana y marxismo en la revolución", Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Area 3. Documento 1.
- . "Fe cristiana y revolución", *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 21-34.
- CASTILLO, GONZALO. "De la protesta al compromiso revolucionario", *Cristianismo y Sociedad*. Año VIII. N° 22, 1970, pp. 51-60.
- COMBLIN, JOSEPH. "El tema de la liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano", *Pasos*. N° 7-26/6/72, 11 pp.
- Cristianos por el Socialismo [España]. "Documento Final", *Pasos*. N° 50-14/5/73, 7 pp.
- Declaración de los Obispos del Nordeste-Brasil. "He escuchado los clamores de mi pueblo", *Spes*. Año IV. Mayo de 1973, pp. 5-19.
- DEL VALLE, LUIS. "Cristianos, sí, socialismo, también", *Pasos*. N° 51-21/5/73 pp. 1-2.
- DE SANTA ANA, JULIO. "Fe cristiana e ideologías", *Cristianismo y Sociedad*. Año I. N° 3. 1964, pp. 3-15.
- . "Teoría revolucionaria, a nivel estratégico-táctico y reflexión sobre la fe como praxis de liberación", *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 225-242.
- Encuentro de Cristianos en Costa Rica, "Consejo mínimo de acuerdos básicos", en *Los Cristianos y la Revolución*, pp. 159-165.
- Exodo. "Manifiesto por una fe cristiana comprometida con el pueblo costarricense", *Servicio de Documentación*. Enero de 1973, 5 pp.

- FONTAINE, PABLO. "El revolucionario cristiano y la fe", MIEC/JECI *Servicio de Documentación*. N° 25, serie 1. 1970, 14 pp.
- FREIRE, PAULO. "Tercer mundo y teología", *Perspectivas de Diálogo*. N° 50, 1970, pp. 304-306.
- GIRARDI, JULES. "Los cristianos y el socialismo: de Medellín a Santiago", *Pasos*. N° 2-22/5/72, 6 pp.
- GUTIERREZ, GUSTAVO. "Apuntes para una teología de la liberación", *Cristianismo y Sociedad*. Año VIII. Nos. 24-25, 1970, pp. 6-22.
- . "Evangelio y praxis de liberación", *Selecciones de Teología*. Vol. 12, N° 45, 1973, pp. 68-76.
- . "Marxismo y cristianismo", *Pasos*. N° 13-7-8/72, 22 pp.
- HERNANDEZ, J. ALONSO. "Esbozo para una teología de la liberación", en *Aportes para la Liberación*, pp. 37-59.
- ISAL. "Bases para una estrategia y programa de ISAL: IV Asamblea Continental", en *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*, pp. 137-172.
- ISAL. "Mensaje al pueblo boliviano en su Tercer Encuentro Nacional", *Cristianismo y Sociedad*. Año IX. Nos. 26-27. 1971, pp. 66-69.
- JORNADA NACIONAL CAMILO TORRES. "Hacia una teología de la liberación", *Encuentro*. [La Habana; Cuba]. N° 3. Enero-marzo 1971, pp. 4-34.
- LAJE E. "La iglesia y el proceso latinoamericano de liberación", *Stromata*. Año XXVIII. N° 2. 1971, pp. 163-187.
- LOPEZ, MAURICIO. "La liberación de América Latina y el cristianismo evangélico", en *De la Iglesia y la Sociedad*, pp. 61-68.
- LOPEZ OLIVA, ENRIQUE. "¿Revolución en la teología"?, FUMECAL, *Elementos para la Formación*. N° 35-6/11/72, pp. 1-37.
- MERINO, MARIANO. "Reflexión teológica sobre la revolución en América Latina", *Studium*. Vol. XII, Fac. 2, 1972, pp. 333-347.
- MIGUEZ BONINO, JOSE. "Nuevas perspectivas teológicas", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 197-212.
- . "¿Partidismo o solidaridad"?, *Cristianismo y Sociedad*. Año X. Nos. 33-34. 1972, pp. 93-99.

- _____. "Teología y liberación", *Fichas de ISAL*, Año III. Vol. 3, N° 26, s/f. pp. 2-5.
- MORA RODRIGUEZ, ARNOLDO. "Fe, ideología y política", *Exodo, Servicio de Documentación*, 11/73, 8 pp.
- _____. "Los cristianos deben ser socialistas", *El Socialista*. Año I. N° 1. Enero de 1973, p. 4.
- Movimiento Iglesia Joven. "Editorial", *Encuentro*. [Heredia: Costa Rica] Año I. N° 1. Abril de 1971.
- NEGRE, PEDRO. "Los cambios metodológicos de las ciencias sociales y la interpretación teológica", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 177-196.
- OCHAGAVIA, JUAN. "Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo: texto del documento final y comentarios", *Mensaje*. Vol. XXI. N° 209, junio de 1972, pp. 356-366.
- OLAYA, NOEL. "Fe y praxis social", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 267-270.
- Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. "Documento-Invitación", *Cristianismo y Sociedad*. Año X. Nos. 29-30, 1972, pp. 85-95.
- RICHARD G., PABLO. "La burguesía se refugia en la Iglesia", *Pasos*. N° 51-21/5/73, pp. 4-6.
- _____. "La negación de lo 'cristiano' como afirmación de la fe", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, 35-48 pp.
- _____. "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", *Cuadernos de la Realidad Nacional*. N° 12, abril de 1972, pp. 144-153.
- RIVERA PAGAN, LUIS. "Aportes del marxismo", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 249-253.
- _____. "Notas sobre una teología de la liberación", *El Boletín*. Año XXXVI. N° 2. 1971, pp. 14-24.
- _____. "Teología y marxismo", FUMEC-AL, *Elementos para la Formación*. N° 35-6/11/72, pp. 39-46.
- _____. "Teología y praxis de liberación", en *Pueblo Oprimido Señor de la Historia*, pp. 173-176.

- RORIGUEZ, EUDORO. "Apuntes rojos para un continente al rojo vivo", *Pasos*. N° 56-25/6/73, pp. 14.
- Sacerdotes para el Pueblo. "Documento del Primer Congreso del Movimiento", *Pasos*. N° 41-12/3/73, 6 pp.
- Secretariado de Cristianos por el Socialismo. "Informe de la delegación chilena", en *Cristianos por el Socialismo*. Edición Internacional, pp. 70-128.
- Secretariado Nacional de Cristianos por el Socialismo. "La derecha chantajea con el "cristianismo", *Pasos*. N° 35-20/1/73, pp. 6-7.
- . "Los cristianos por el socialismo y la lucha ideológica", *Pasos*. N° 39-26/2/73, pp. 6-12.
- SEGUNDO, LUIS. "Instrumentos de la teología latinoamericana", en *Liberación en América Latina*, pp. 35-54.
- SILVA G., SAMUEL. "Una ideología concreta: el desarrollo de la ideología de los grupos cristiano-marxistas en América Latina", FUMEC-AL, *Elementos para la Formación*. N° 36-8/11/72, 43 pp.
- SOLIS, JAVIER. "Acusación contra CELAM es doblemente falsa", *La República*. 10/11/72.
- Varios. "Carta de los profesores de teología de la Universidad Católica de Chile", *Vispera*. Año 5. N° 23. Abril de 1971, pp. 67-87.
- Varios. "La declaración de los 80", *Vispera*. Año 5. N° 23, abril de 1971, pp. 69-70
- Varios. "Los cristianos en la vía socialista chilena", *Vispera*. Año 5. N° 23. Abril de 1971, pp. 67-87.
- VIOLA, ROBERTO. "¿Superación del diálogo cristiano-marxista?", Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo. Area 3, Documento 3.
- IRARRAZAVAL, Diego. "¿Qué hacer? Cristianos en el proceso socialista", *Pasos*. N° 37-12/2/73, 23 pp.

INDICE DE CONTENIDO

	<i>Pág.</i>
PREFACIO	15
INTRODUCCION	23
FE, IDEOLOGIA Y POLITICA EN LA REFLEXION TEOLOGICA LATINOAMERICANA EN EL CON- TEXTO DE LA PRAXIS DE LIBERACION	
1. Centralidad de lo Ideológico-Político	26
2. Centralidad de la Praxis Liberadora	34
PRIMERA PARTE	
NIVELES DE PRESENCIA DEL MARXISMO EN LA REFLEXION SOBRE LA FE COMO PRAXIS HISTO- RICA DE LIBERACION	
1. La presencia del marxismo como instrumental de aná- lisis socio-económico-político	43
1.1 "La teoría de la Dependencia" como categoría de explicación de la situación de dominación de nuestros pueblos	46
<i>excursus:</i> Centralidad del lenguaje de Libera- ción y sus reales connotaciones socioanalíticas e ideológicas de base	54
1.2. La lucha de clases como clave hermenéutica social	62
1.3 El proletariado como base social objetivamente revolucionaria	68
2. La presencia del marxismo con opción por un proyec- to histórico-político: El SOCIALISMO	74
3. La presencia del marxismo como "crítica de la re- ligión"	77
	91

SEGUNDA PARTE

	<i>Pág.</i>
ALGUNAS IMPLICACIONES DE LA PRESENCIA DEL MARXISMO	99
1. Teología y "realismo histórico" y el consiguiente reconocimiento de la "ubicación social" en la reflexión sobre la fe	100
<i>excursus:</i> La reflexión teológica a nivel estratégico-táctico de la lucha liberadora	110
2. Racionalidad propia de lo político y el consiguiente rechazo de criterios "cristianos" genéricos	114
2.1 Insuficiencia de la Doctrina Social de la Iglesia	121
2.2 Insuficiencia del socialcristianismo	129
2.3 Insuficiencia de la "Teología de la Revolución"	139
3. La lucha ideológica como tarea de "desbloqueo ideológico" de la fe	142
3.1 Liberación del cristianismo de su "cautiverio" cultural intrasistémico	147
3.2 Liberación de la esencia del mensaje cristiano: el amor, de la ideologización privatizante y despolitizada a que se lo reduce	150
<i>excursus:</i> Amor cristiano y lucha de clases	153
4. La "alianza estratégica" entre cristianos y marxistas	158
CONCLUSION	165
BIBLIOGRAFIA	173

Este libro se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de Librería, Im-
prenta y Litografía LEHMANN S. A.,
el día 11 de julio de 1974.
San José, Costa Rica, A. C.

FE CRISTIANA Y MARXISMO

La incorporación de los cristianos al proceso de liberación que se gesta hoy en América Latina, es el signo visible de la emergencia de una nueva conciencia social y política que, de la "toma de conciencia" y de la "denuncia profética" de la actual situación de explotación y miseria, ha pasado significativamente al compromiso de lucha por la "segunda" y verdadera independencia de América Latina.

Para la mayoría de quienes han asumido esta praxis, entendida como lucha real en un horizonte de posibilidades efectivas de liberación, la reflexión sobre esta praxis ha significado la asunción crítica del instrumental del marxismo, en cuanto a metodología científica no dogmática de análisis social. Concretamente de los mecanismos estructurales de dominación capitalista.

El presente libro, escrito y defendido originalmente, como tesis universitaria de grado (Facultad Central de Ciencias y Letras de la Universidad de Costa Rica) es un intento de profundizar en el tema desde una perspectiva latinoamericana, y a partir de los mismos escritos de los cristianos comprometidos en el proceso.

Partiendo de la originalidad de la nueva teología política latinoamericana, la centralidad de lo ideológico-político, busca analizar los niveles de presencia del marxismo en dicha reflexión, desde la praxis liberadora y las implicaciones más significativas para la reflexión cristiana.



SIBUNA



BC052243