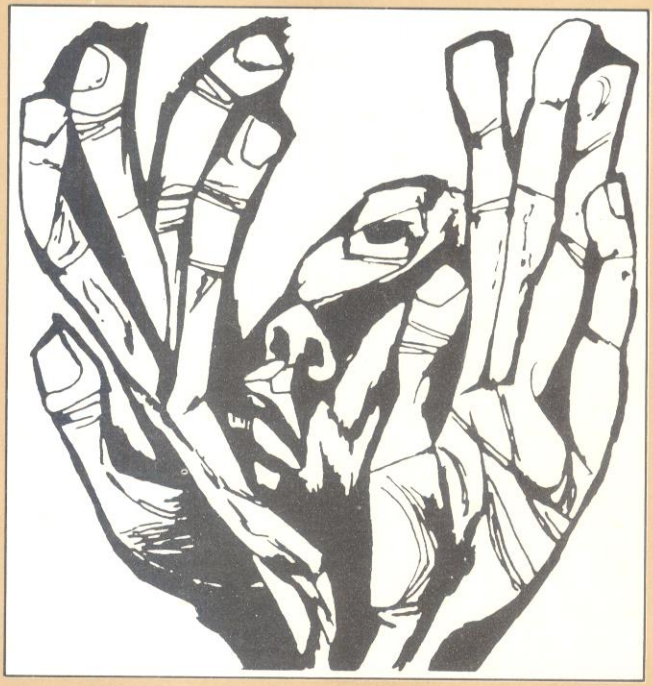
# CRISTIANISMO Y SOCIEDAD 1987



## *Religión y cambio social, aspectos teóricos*

**Jean Beaubérot**/El catolicismo contemporáneo, siglos XIX y XX, permanencia y cambios según la obra de Emile Poulat • **Joseph H. Thielen**/Religión y sociedad, apuntes sobre la relación entre ideología y utopía en la religión y en la crítica de la religión. • **Enrique Dussel**/El factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano • Comentarios a la ponencia de Enrique Dussel • **Francisco Piñon**/Antonio Gramsci y el análisis del fenómeno religioso • **Raúl Fornet-Betancourt**/Sociedad capitalista, universidad y el deber de los intelectuales en América Latina • **José Francisco Gómez H.**/El intelectual orgánico según Gramsci y el teólogo de la liberación en América Latina.

XXV/1 No. 91

# *EL factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano*

Enrique Dussel

Este tema no tiene sólo interés teórico, ni principalmente, sino fundamentalmente **político**. Se trata de un problema que debe situarse en el nivel de la praxis, de la praxis histórica del pueblo latinoamericano en su conjunto. La revolución continental —que ha comenzado a fines del siglo XX y se continuará en el siglo XXI— tiene como protagonista a todo un pueblo que se liberará, tras larga lucha, de la dependencia del capitalismo de los países centrales. Esta revolución latinoamericana, en su proceso mismo va aprendiendo sobre sus propios errores, errores que frecuentemente son fruto de una imitación **mecánica** de decisiones y teorías adoptados en otros horizontes históricos. La originalidad latinoamericana está en la praxis colectiva e histórica de su propio pueblo. Esa praxis es la regla que mide el realismo, la oportunidad y la posibilidad de triunfo de la revolución. El mayor enemigo de la revolución no son sus enemigos históricos sino que, frecuentemente, se encuentra dentro: el **dogmatismo**, la inflexibilidad de una teoría que se "aplica" y que no surge de la praxis revolutionaria misma. La cuestión de la religión es una de estas cuestiones. Es una cuestión política por excelencia. Es la que permite en gran medida que la revolución sea **popular**. Sin una correcta resolución de esta cuestión las vanguardias se transforman en vanguardismos, y una teoría adecuada llega al nivel de un dogmatismo que oculta la realidad. No hablamos porque lo hayas leído, por desgracia ante nuestros ojos se encuentran tantos dogmatismos en nuestras juveniles y nacientes revoluciones.

## 1. Algunas aclaraciones teóricas

Se nos permitirá en primer lugar plantear algunos problemas e intentar una respuesta que clarifique un marco teórico mínimo para exponer en la segunda parte la situación latinoamericana.

### 1.1. La religión como justificación de la dominación

El 7 de octubre de 1980 aparecía en el

periódico **Barricada** de Managua, página 3, un "Comunicado oficial de la dirección nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional **sobre la religión**". Se enuncia en el punto 2. del Comunicado:

> "algunos autores han afirmado que la religión es un mecanismo de alienación de los hombres que sirve para justificar la explotación de una clase sobre otra. Esta afirmación indudablemente tiene un valor histórico en la medida en que en distintas épocas históricas la religión sirvió de soporte teórico a la dominación política".

Esta formulación, bastante precisa, indica un hecho que las mismas religiones consideran como su propia experiencia originaria. Ya Feuerbach, contra Hegel, había afirmado en su obra **La esencia del Cristianismo** que "el hombre afirma en Dios (en el concepto hegeliano de Dios) lo que niega en sí mismo".[1] Dios sería en este caso la sublimación de la idea que el hombre tiene de sí mismo elevado al grado infinito. Pero, al mismo tiempo, viviría como realizado en Dios lo que en su estado presente es negatividad, sufrimiento, hambre, sed.

De aquí Marx comprendió que la religión era, en su posición de justificación de la dominación, "la expresión de la miseria real",[2] y por ello "la abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria del pueblo es necesaria para su felicidad real. . . De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política".[3]

En este punto, en cuanto religión de dominación (la de los romanos contra sus provincias dominadas, de los faraones contra sus campesinos y esclavos, la de los señores feudales contra sus siervos, la de los Reyes Católicos contra los indios, la de los calvinistas americanos contra los mexicanos e indígenas, etc.) hay entonces razón en decir que se trata de una instancia ideológica que justifica la opresión del hombre sobre el hombre, de una clase dominante sobre otra oprimidá, de una nación imperial sobre otras naciones dependientes.

Este es un aspecto que hay que retener, en cuanto a una primera significación de la noción de religión, y a la que se refiere el FSLN en cu Comunicado de octubre de 1980.

## 2.1. La religión como factor revolucionario

En el mismo Comunicado, punto 3., se declara:

> "Sin embargo, los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consecuente y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas".

---

[1] *Das Wesen des Christentums*, 2; ed. von Wilhelm Bolin, *SW*, Frommann, Stuttgart, 1960, t. Vi, p. 33.

[2] *Zur Kritik der Hegelische Rechtsphilosophie*, en K. Marx *Fruehe Schriften*, ed. Liber-Furth, Wiss. Buchg., Darmstadt, 1971, t. I, p. 488.

[3] *Ibid.*.

Es aquí donde la realidad latinoamericana se impone en su originalidad propia y rompe ciertos dogmatismos. El "sin embargo" es disyuntivo, es la apertura a una nueva alternativa, nueva, no considerada por la izquierda en el siglo XIX. Se trata, nada menos, que el descubrimiento de la contradicción en el concepto de religión, es decir, se la coloca en movimiento dialéctico. Si es verdad que existe una religión de justificación de la dominación, no es menos verdad —pero es su contradicción dialéctica, cuestión que muchos **ortodoxos** no han descubierto todavía— que existe también una religión de liberación. Lo paradógico es que dicha experiencia de la divinidad es la más antigua en la historia de nuestra cultura:

> "Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud".[4]

Este texto fundacional de la religión mosaica liga el concepto de la religión con la liberación de la esclavitud: es la revelación de la divinidad en situación de revolución. Un texto demasiado conocido dice:

> "He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído su clamor contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. He bajado a liberarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel".[5]

Esta epifanía o mostración de la divinidad en la situación de opresión, como impulso utópico de liberación del pueblo, es el concepto que se recuerda en el último verso del himno sandinista: "tierra que mana leche y miel", tierra de abundancia material, de alimento, de felicidad carnal. Religión entonces que sirve de impulso al compromiso revolucionario, que estructura una esperanza utópica fundamental del esperar estratégico y táctico en la revolución.

Esto lo descubrió claramente en sus estudios sobre el cristianismo primitivo el viejo Engels, muy especialmente Rosa Luxemburgo, y muy especialmente entre nosotros Fidel Castro:

> "Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquél que engendró mártires, tantos hombres sacrificados por su fe. El cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma. . . Tenían expresiones terminantes acerca de la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos. Religión que llamó hace dos mil años mercader a los mercaderes, fariseo a los fariseos. Que condenó a los ricos. . . Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza **estratégica** entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos)".[6]

Los dogmáticos siguen afirmando, aún en Centro América, que el revolucionario debe ser "ateo". Es cierto que lo deben ser si por ateísmo se entiende la negación de la negación del hombre —como lo enseñaron Feuerbach y Marx—, y por ello el ateísmo es antifetichismo, negación de la justificación ideológica de la clase dominante como opresora. Pero si ateísmo es negación de una religión de liberación, que impulsa a los esclavos a salir de la

---

[4] *Exodo* 20, 2.

[5] *Exodo* 2, 7-8.

[6] *Cuba-Chile*, Ed. Política, La Habana, 1972, p. 419.

opresión de Egipto, o de la dominación romana, o de la dominación feudal —como fueron las corporaciones medievales—, o de la opresión capitalista —como fue todo el socialismo utópico de los sindicatos "communistes" en Francia al comienzo del siglo XIX—, etc., en este caso dicho ateísmo de una religión de liberación es, doblemente, un error político y teórico. El Sandinismo no ha caído ni en uno ni en otro —lo que no quiere decir que el dogmatismo no crezca en Nicaragua, pero son errores infantiles de la revolución latinoamericana—. No ha caído en el error teórico, porque afirma claramente que "nuestra **experiencia** demuestra". Es un pragmatismo político. La "experiencia" es el origen de las decisiones y de las teorías. La praxis concreta es la que "demuestra" —y no el último librito leído de grandes revolucionarios que vivieron sin embargo en otras latitudes y en otro tiempo—. Por ello, si se dice en el punto 2. que "algunos autores han afirmado": esto significa dos cosas. En primer lugar, que no se los nombre explícitamente para no enervar a los conservadores y burgueses. En segundo lugar, se coloca en pasado: "han afirmado". Y ante ese pasado "han afirmado" los Sandinistas declaran: "sin embargo, los sandinistas afirmamos" —en el punto 3.—. Ahora está en presente ("afirmamos").

Está entonces clara la contradicción dialéctica en el concepto de religión: hay religión de justificación de dominación; hay religión de justificación de liberación. Son **dos** religiones, equívocas, opuestas, contradictorias. La primera será respetada por el revolucionario, porque es la religión del pueblo, religión que sirvió de resistencia a la opresión, que sirvió esperanza en la liberación, religión que fue "protesta contra la miseria real".[7]

[7] K. Marx, *op.cit.*, ibid. .

### 3.1. El fenómeno religioso y la institución religiosa

Frecuentemente se acepta hoy en América Latina la significación del fenómeno religioso. Pero, en América Latina, el fenómeno religioso va unido a una institución histórica, de fuerte estructuración interna, lo que no acontece con otras religiones. Así por ejemplo el animismo, el shamanismo u otros fenómenos, tienen poca consistencia institucional.

Por el contrario, la religión cristiana, desde su origen, tiene una orgánica funcionalidad en los miembros de la comunidad. Desde el siglo I recibió el nombre de: "los convocados" —del verbo griego **klao**—, de donde deriva **Ekklesía**: Iglesia en castellano. Por consistir en una institución objetiva, con autonomía relativa con respecto a la sociedad política (o Estado), y situándose de manera diferente en diversas épocas en la sociedad como totalidad, no puede superficialmente considerársela como un simple aparato ideológico del Estado. En el Imperio romano ciertamente no lo fue, ni lo es, por ejemplo, en el Brasil actual —al menos desde 1973—.

Frecuentemente se sitúa el fenómeno religioso dentro del campo ideológico, de los símbolos. Su funcionalidad se jugaría en el nivel de las ideas. Sin embargo, por tener en nuestro continente una larga historia institucional no puede olvidarse que todo aparato material posee determinaciones propias que no reflejan nunca mecánicamente instancias que le son externas. La Iglesia, por la autonomía relativa que tiene, por la lógica interna de muchos de sus acontecimientos, no es una mimética reproducción de las coyunturas sociales. Está determinada, es verdad, pero igualmente con determinación relativa. Es necesario saber considerar los dos térmi-

nos para comprender la función del factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano —y no sólo uno de los términos: el político solo o solo el religioso—.

En efecto, la Iglesia ha estructurado a lo largo de su proceso diferentes modelos históricos de sus articulaciones con la sociedad política y civil. Se ha llamado el "modelo" de **Cristiandad** aquel en el cual la Iglesia, con todo su peso institucional (sean de sus estructuras jerárquicas propiamente eclesiásticas, eclesiales, populares, etc.), se articula preferentemente **dentro** de la sociedad política como poder. En este caso —y el primer ejemplo fue la Cristiandad constantiniana, como lo mostraba Kierkegaard[8] — la Iglesia sirve de justificación del poder coactivo del Estado para ejercer la hegemonía sobre la sociedad civil, y alcanzar así el consenso sin recurrir a las armas. El consenso se subjetiva, se introyecta en la misma conciencia religiosa. Esta sería, en frecuentes casos en la Europa medieval y moderna, y en la América Latina colonial y hasta el presente, la situación de la religión como justificación de la dominación.

Pero ahora, la justificación de la dominación no se cumple sólo por el ejercicio de estructuras puramente ideológicas, sino igualmente por un cuerpo de funcionarios, agentes, participantes, pueblo que consiente, que da un mayor peso político y económico al campo religioso. La religión no sería entonces un mundo nebuloso de ideas, símbolos. Sería en cambio una institución con personas, agentes, militantes, influencias, intereses, articulados a los aparatos del Estado, a las clases sociales, a todo tipo de instituciones de la sociedad civil. Su presencia es mucho más profunda de lo que puede imaginarse, y su consistencia también mayor en el momento de un proceso de cambio, de cambio revolucionario.

Por el contrario, un modelo de **Iglesia popular** sería aquel caso en el que la institución —o parte de ella, incluyendo desde momentos decisorios y que ejercen poder interno en la Iglesia hasta simple pueblo creyente— se articula activamente en la sociedad civil con las clases oprimidas, enfrentándose al Estado cuando éste pierde capacidad de ejercicio de hegemonía. Ahora la Iglesia sería, justamente, un aparato antihegemónico. Un caso reciente en América Latina ha sido el arzobispo de San Salvador, Mons. Oscar Arnulfo Romero, quien comentaba ante la televisión mexicana: "La Iglesia en El Salvador no tiene problemas con el gobierno; es el gobierno el que tiene problemas con el pueblo y la Iglesia está con el pueblo". Cuando fue asesinado el 24 de marzo de 1980, este hecho mismo muestra la vitalidad del modelo de Iglesia popular. Al mismo tiempo manifiesta la contradicción en el seno de la Iglesia. Pero el saber analizar y poder controlar esta contradicción exige no sólo conocer la realidad social del momento, sino igualmente tener capacidad de interpretar a la Iglesia en su proceso propio, que tiene autonomía relativa ante las determinaciones histórico sociales.[9]

Es por esto que es acertado indicar lo que sigue:

> "Algunos ideólogos de la reacción han acusado al FSLN —en el punto 7. del Comunicado de 1980— de tratar de dividir a la Iglesia. Nada más falso y mal intencionado que esta acusación. Si existe división dentro de las religiones esto es un hecho completamente independien-

---

[8] Cfr. Karl Loewith, De Hegel a Nietzsche, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 451 *ss.*: "El problema de la cristiandad".

[9] Véase mi obra *De Medellín a Puebla*, Edicol, México, 1979.

te de la voluntad y la acción del FSLN. Basta examinar la historia para darse cuenta que alrededor de las grandes coyunturas políticas los miembros de la Iglesia católica tomaron siempre posiciones distintas y hasta contradictorias".

Con esto, acertadamente, se explica que hay religión de justificación de dominación, pero igualmente sectores de Iglesia revolucionarios o que justifican la liberación. Este es el tema, y entre ellos "se alza la figura inmensa de Gaspar García L. y tantos otros mártires sandinistas de origen cristiano" —fin del punto 7. del Comunicado—.

## 2. Desarrollo de un proceso histórico

En la historia de América Latina, y muy especialmente desde los años 1960 de este siglo, la presencia de los cristianos (es decir, del factor religioso y la Iglesia, en aquellos sectores que han "optado por los pobres" —como se acostumbra decir—) se ha ido constituyendo en un momento determinante en el proceso de liberación del continente.

### 2.1. El factor religioso en la historia del pueblo latinoamericano

La historia de América Latina no sería comprensible si se hiciera abstracción del fenómeno religioso. El campo religioso fue el nivel esencial de la vida de la cultura, de la vida política y económica latinoamericana desde su origen. Es verdad que se caerá frecuentemente en fetichizaciones de los sistemas vigentes, pero, de todas maneras, es imposible explicar el comportamiento de las diversas clases, y en especial las clases populares, sin la motivación religiosa.

Todo el desarrollo de las culturas amerindianas queda expresada en su vida religiosa.[10] Los pueblos nómades del extremo norte ártico, como los del sur antártico hasta Tierra del Fuego, ordenaron toda su vida en torno al gran dios del cielo, padre protector y demiurgo. Su libertad ante la tierra —ya que no conocieron la agricultura—, le hacía adorar las divinidades uránicas. Estos dioses celestes estarán siempre presente en los panteones de los pueblos plantadores y aún urbanos. Tanto los aztecas como los incas remitirán toda su existencia a dioses del cielo, dioses creadores, en el caso de Huitchilopoztli como guerrero, en el caso de Pachacamac como origen del día y organizador del universo.

Por su parte los pueblos plantadores o de culturas intermedias, desde las praderas del Mississippi-Missouri hasta las Antillas, el Orinoco, el Amazona y el Plata —los pueblos Tupi-Guaraní—, organizarán sus creencias en torno a la dualidad, a los héroes gemelos, pero especialmente a toda la mitología del proceso de paso del estado presente a la tierra utópica. El mesianismo tan propio del sertao brasileño, por ejemplo, depende del escatologismo de los pueblos arawaks, tupi u otros, que caminantes incesantes buscaban la patria mejor: el Dorado no fue una creencia hispánica ni portuguesa, sino indígena pre-europea.

En las culturas urbanas de la América nuclear, desde el norte del imperio azteca (en tierra de tarascos) hasta el sur del imperio inca (en el río Maule en Chile), las estructuras religiosas alcanzaron grados enormes de complejidad. El modo de producción tributario se justificaba con teología perfectamente expresadas, como las que Tlacaelel enseñaba a los

[10] Cfr. W. Krieckeberg-H. Trimborn-W. Mueller-O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.

pueblos dominados por los aztecas. Era necesario inmolar sangre joven al dios Sol para que pudiera subsistir: necesitaba nueva vida y por ello se necesitaban víctimas, prisioneros e imperio. Es decir, el imperio era la mediación universal para la subsistencia del cosmos, ya que todo dependía del Sol: calor, vida, luz. Estas teogonías penetraban hasta lo más íntimo de la vida familiar, individual, política, económica.

Cuando el español y el portugués llegan de la otra parte del Atlántico, con otra experiencia de vida —pero no menos religiosa—, no puede sino realizarse una amalgama sincrética de la mayor riqueza y no por ello inferior. La experiencia de la Cristiandad bizantina y latina fue vivida de manera especial en la Península ibérica de la Reconquista. Cuando en 1492 se reconquista el último reino árabe en España: Granada, sólo ha terminado la Edad Media. En octubre del mismo año Colón descubría unas islas del Mar Océano. Todo el espíritu de la Cristiandad y las Cruzadas se derrama sobre las Indias Occidentales.

La Cristiandad de las Indias —como se la denominó—, quedó igualmente saturada de la religiosidad propia hispánica y amerindia. La totalidad de la vida queda teñida por este factor religioso. La diosa Tonanzín deviene la Virgen de Guadalupe, pero ello no obsta para que rápidamente los criollos se reunan en torno de ella —gracias a la obra del Licenciado Sánchez en 1625[11] — para afirmar su autoconciencia americana ante el español. La Virgen de Guadalupe, como bandera criolla, se opondrá a aquella Virgen de los Remedios que protegiera a los españoles en la Noche Triste. ¡Lucha de Vírgenes, lucha de clases! La religión se encuentra entonces tan dividida como la sociedad y juega como un factor dentro de la estructura social.

No es entonces admirable que cuando se levantan los criollos contra la dominación ibérica, lo hagan motivados por sus propias creencias. Es de recordar un texto del liberador de México, un sacerdote católico —cuya campana con la que dotaba el Angelus se encuentra hoy en el Palacio de Gobierno del zócalo en México—:

> "Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos —exclamaba el curasino por político; su Dios es el dinero, y las combinaciones sólo tienen por objeto la opresión".[12]

No admira entonces que Juan Germán Roscio, héroe y gobernante de la primera hora de la independencia venezolana, escribiera:

> "Me bastaba la excelencia de la moral del Evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo".[13]

El héroe venezolano dice todavía:

> "En Egipto después de la muerte de sus favorecedores se fomenta el odio de los reyes, bajo la tiranía de otro Faraón que gobernaba a los israelitas con vara de hierro; pero ellos acaudillados del mejor patriota de aquellos tiempos quedaron independientes y libres de su imperio a

---

[11] Cfr. J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, FCE, México, 1977.

[12] Cfr. mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977, p. 201.

[13] *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, en *Obras*, Secretaría General, Caracas, t. I, 1953, p. 8.

pesar del juramento de obediencia que los ligaba".[14] "Viene al mundo el Mesías prometido. . . Jesucristo, cuyo carácter era de **libertador** y redentor, no podía aprobar la usurpación de los emperadores de Roma y demás opresores de aquella época. La doctrina de Jesucristo era una declaración de los derechos del hombre y de los pueblos. Sin cesar les hablaba de su igualdad primitiva, los consolaba de los errores de la tiranía. . .".[15]

Esta fue la inspiración de todos los que lucharon por la liberación nacional contra el yugo europeo al comienzo del siglo XIX. Aún Tupac Amaru, al fin del siglo XVIII —y del cual celebramos en este año el segundo centenario de su sanguinaria y heroica muerte en Cuzco en 1781—, exclamaba en su bando de rebelión:

> "Los repetidos clamores que los naturales de estas provincias me han hecho de los agravios que se les infieren por varias personas, como por los corregidores y europeos. . . Sacándolos del gravamen y yugo pesado que hasta el día nos han tenido debajo de su peso tan oprimidos, mediante el gobierno tiránico de España, que no parecía otra cosa que una servidumbre de total esclavitud, a semejanza del cautiverio de Babilonia, en donde el pueblo de Dios israelita gemía. . . Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios Todo-poderoso, ordenamos y mandamos que ninguna de las personas pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y sólo deberá tener todo respeto al sacerdote, pagándole el diezmo y la primicia como se da a Dios inmediatamente".[16]

La relectura del pretexto liberador de Moisés en Egipto, y de los cautivos bajo Ciro en Babilonia, es lectura **religiosa** que motivaba a los liberadores a comprometerse hasta la muerte, y en el uso de las armas —que fue la cuestión que resolvió, por ejemplo, Germán Roscio—, por su pueblo, ya que "el autor del libro de la Sabiduría reconoce y confiesa en otro lugar la majestad y **poder del pueblo**".[17]

Estas motivaciones religiosas en las luchas libertarias han quedado un tanto oscurecidas por los sucesos posteriores del siglo XIX. Por una parte, parte de la Iglesia se comprometió con las clases conservadoras a la defensa de sus bienes acumulados durante la época colonial. Pero, por otra parte, el "liberalismo", que estructuró la **dependencia** (primero del capitalismo librecambista anglosajón, y después del imperialismo desde aproximadamente 1870-1880), juzgó en su historia a la Iglesia como un factor retrógrado en la historia americana. Por el contrario, no deberá olvidarse que el cristianismo estaba profundamente anclado en la conciencia popular, y sus creencias religiosas le sirvieron de muro y protección a la influencia hegemónica de la cultura anglosajona, capitalista, liberal, extranjerizante que se transformó en la ideología del Estado capitalista dependiente latinoamericano. Paradójicamente, las creencias que en la época colonial habían servido para organizar la hegemonía de las clases dominantes, ahora retoma-

---

[14] *Ibid.*, t. II, pp. 90-91.

[15] *Ibid.*, p. 93.

[16] Véase mi obra tomo I/1 de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, en Sígueme, Salamanca 1984, cap. IV, sección III.

[17] *Op.cit.*, t. I, p. 45.

das y recreadas por el mismo pueblo, sirven de elemento de autociencia **nacional**, popular, antiliberal, anticapitalista.

Esto explica que —con excepción de México, y explicado por el fenómeno de los Cristeros[18]—, cuando aparezcan los populismos antiliberales en el siglo XX (Irigoyen desde el 1918 en Argentina y después Perón, Vargas desde 1930 en Brasil, Cárdenas desde 1934 en México, etc.), estos recurrirán al apoyo popular y, dentro de la conciencia popular, encontrarán nuevamente la presencia de motivaciones religiosas arraigadas en la **totalidad** de la historia latinoamericana: desde la prehistoria amerindiana, pasando por la resistencia a la conquista, hasta el apoyarse en sus creencias para la guerra emancipatoria contra España y Portugal, hasta resistir por más de un siglo la influencia extranjerizante del capitalismo anglosajón. El populismo, contra los liberales, permite una nueva libertad a la Iglesia. Pero es una libertad ambigua.

El populismo —proyecto de capitalismo nacional independiente—, hegemonizado por la débil y naciente burguesía nacional, necesita el apoyo de la clase campesina y obrera. Pero estas dos clases, a diferencia de Europa, están arraigadas en sus creencias populares religiosas, porque, paradógicamente, la Iglesia ha sido la enemiga tradicional del liberalismo dependentista. El pueblo, entonces, la había descubierto como una aliada natural —claro es que hubo contradicciones importantes, tanto por los cristianos terratenientes y conservadores como por muchos que fueron liberales—. Esta paradoja histórica que todavía no ha sido esclarecida por las exposiciones científicas —ni de liberales ni de conservadores, porque ambos quedan juzgados desde el punto de vista de una historiografía **vista desde el pueblo oprimido**—, nos sirven de contexto para abordar la última etapa de una historia en la que estamos angustiosamente englobados en el presente.

## 2.2. La religión en las situaciones de desarrollismo, postpopulismo y de Seguridad Nacional

Desde la crisis del populismo, siendo la muerte de Vargas en 1954 un punto de partida seguro y hasta la caída de Batista en Cuba en 1959, el desarrollismo se impuso como el nuevo modelo económico y político.[19] Si por desarrollismo se entiende la comprensión del desarrollo latinoamericano a partir de la necesidad de una ayuda externa —tanto en capital como en tecnología—, política sugerida por la CEPAL, podemos decir que el factor religioso estaba perfectamente articulado a este proyecto.

En efecto, desde el fin de la primera guerra (1945), habiendo Estados Unidos alcanzado la hegemonía total del mundo capitalista (venciendo así la Inglaterra), organiza el mundo europeo ante "el peligro" comunista oriental. El Plan Marshall fue su instrumento económico, pero, el instrumento político fueron las Democracias Cristianas, europeas. Tanto Degasperi en Italia como Adenauer en Alemania, por nombrar dos ejemplos, fundaron partidos reformistas cuya finalidad más clara era la de no ser socialistas.

De esta manera el cristianismo europeo se comprometió de cuerpo entero en apoyar el modelo norteamericano en Europa. El factor religioso sirvió —y sirve todavía— como campo dentro del cual se levantaron temores fetichistas contra

[18] Cfr. Jean Meyer, *La Cristiada*, Siglo XXI, México, t. I-III, 1973-1974.

[19] Véase mi obra *De Medellín a Puebla, Una década de sangre y esperanza (1968-1978)*, Edicol, México, 1979.

el materialismo y el ateísmo, sin considerar nunca de manera frontal el compromiso que se tenía con la **economía** capitalista. La lucha era contra principios y valores eternos, y no en defensa de una economía capitalista terrenal. En realidad este razonamiento ocultaba una verdadera justificación ideológica de la dependencia capitalista que Europa sufría de Estados Unidos.

En América Latina, los desarrollismos cepalinos —desde Kubistschek en Brasil, Frondizi en 1957 en Argentina, López Mateos en México, Betancourt en Venezuela, etc.— venían a cumplir una función análoga. El sueño de un capitalismo **nacional independiente**, dejan lugar a un capitalismo **dependiente**. No es extraño que las ciencias económicas descubran el hecho de la dependencia a partir de 1965 aproximadamente, al fin de la llamada "década del desarrollo" (1955-1965), en cuyo centro estuvo la "Alianza para el progreso". En el desarrollismo, en el postpopulismo y en otro tipo de modelos reformistas en situación de dependencia capitalista, el factor religioso vino a cumplir una función ambigua, hecho que frecuentemente no es considerado ni por la izquierda, ni por los científicos sociales.

En efecto, dada la experiencia desarrollista de las Democracias Cristianas en Europa, que dentro de la Iglesia significaban movimientos de militantes tales como la Acción Católica (cuestión que Gramsci supo estudiar en Italia, pero que ningún socialista latinoamericano ha estudiado en profundidad), los cristianos sabían como moverse dentro del modelo desarrollista. A tal punto que en los años 1950 surgen en todas partes, en todos los países Democracias cristianas (siendo la más antigua la fundada en 1936, como división del partido conservador, por Eduardo Frei en Chile, que llevó en su origen el nombre bien expresivo de: **Falange**). La Iglesia pudo perfectamente articularse al modelo desarrollista, sin oposiciones desarrollista, sin oposiciones desgarradoras, sin contradicción.

Surge así un cristianismo desarrollista, progresista, moderno. Este tipo de cristianismo es el que, cuando fracase el proyecto desarrollista —ante la imposibilidad de mantener la tasa de ganancia de las transnacionales emergentes, lo que produce presión y descontento social, ya que los salarios pierden capacidad de compra en el proceso inflacionario—, se inclina de manera explícita o implícita, consciente o inconsciente (y siempre como un "mal menor", ya que el "mal mayor" sería un poder popular) hacia la solución de fuerza: la dictadura militar.

Los neofascismos, en realidad militarismo antipopulares (los fascismos fueron en verdad populismos del "centro" y por ello arrastraron multitudes, lo que no acontece con el modelo instaurado en Brasil en 1964, e inspirado en la doctrina de Golbery do Couto e Silva, buen discípulo de los geopolíticos norteamericanos, en cuyas escuelas estudió brillantemente. El cristianismo de derecha que apoya los Estados militaristas de Seguridad Nacional (como el de Pinochet en Chile) tiene larga historia en América Latina, y se remonta al conservadurismo del siglo XIX, al ala derechista dentro de los populismos (de simpatía franquista), y a posiciones "lefebristas" en lo intraeclesial. Son grupos, frecuentemente, que aún dentro de la Iglesia permanecen en posiciones anteriores a la renovación del Concilio Vaticano II.

Estos grupos derechistas que apoyan las dictaduras de Seguridad Nacional debe ahora diferenciárselos de los desarrollistas, al menos formalmente democráticos (como las Democracias Cristianas). Unos son, objetivamente, fascistas; otros son, históricamente modernizantes, simpatizantes de la tecnología de punta, de la industrialización (aunque sea a través de las transnacionales), ideológicamente formados en las novedades europeas o

norteamericanas. En realidad, los grupos de derecha, responden más bien a las oligarquías terratenientes, mientras que los grupos desarrollistas a las burguesías dependientes.

Esto nos explica que, prácticamente, todas las dictaduras actuales en América Latina, se proclamen defensoras de la civilización occidental y cristiana. Y, entre los gobiernos **democráticos** restantes (como es el caso de Venezuela, Colombia, Ecuador, Santo Domingo, en 1981), la Democracia Cristiana haya cobrado de más en más valor. Al menos, en todos ellos (incluyendo México), el anticristianismo jacobino va desapareciendo, y esto se explica por la necesaria articulación que los reformismos de dependencia capitalistas tienen de Estados Unidos (campeón de la civilización occidental y cristiana, como lo expresa Golberry en su **Geopolitica do Brasil**).

Si esta fuera la única realidad, o la hegemónica, tendría razón el pensador que expresó a la "religión" como "opio del pueblo". Pero la situación es más compleja y el factor religioso, contradictorio y él mismo atravesado por la lucha de clases (cuestión que no pudo plantear ni Marx ni Lenin en su tiempo y en su continente), tiene otra vigencia en América Latina.

## 2.3. Revolución latinoamericana, socialismo y la cuestión de la religión

La crisis del populismo en la mitad de los años 1950 produno una conciencia popular con características propias. En efecto, los movimientos populares, bien que manipulados por la hegemonía burguesa, tuvieron cierta libertad de movimiento, posibilidad de organización o, al menos, toma de conciencia de sus posibilidades históricas. La caída de los populismos (de Goulart, Perón, Pérez Giménez, Rojas Pinilla, Batista —si puede denominárseles populistas—) fue seguida, inmediatamente del comienzo de lo que pudiera llamarse "resistencia popular". La caída de Arbenz en Guatemala en 1954 fue el comienzo de la guerrilla en América Central que lentamente se extenderá por Colombia y Venezuela. En los años 1960 el movimiento popular en América Latina cobra nueva fuerza. A la represión que sufre el pueblo bajo el modelo desarrllista, y a partir de la memoria del período populista, la revolución triunfante de Fidel Castro, que entra en La Habana en enero de 1959, marca un momento en la historia continental. Se ha iniciado una nueva época.

Por su parte, el pueblo cristiano en su conjunto, el pueblo oprimido sucesor de indígenas y mestizos de la colonia, de los esclavos de las plantaciones, masas urbanizadas por el proceso de industrialización pero dejadas a su propia miseria, no reniega sus antiguas creencias, pero las guarda como valor incontaminado y propio. La articulación de ese **pueblo cristiano** con militantes cristianos de vanguardia, significará el hecho nuevo en el campo religioso latinoamericano, y de la mayor importancia en la historia del continente, como lo advertía Fidel Castro a un grupo de ochenta sacerdotes en el Chile de la Unidad Popular:

> "No fui, como Stalin, seminarista, pero fui estudiante de colegio religioso y conozco a los sacerdotes, incluso a los de mi época, que no eran como ustedes. Era otra época, ¡Caramba!, no sé si es que yo realmente me he puesto muy viejo o que ustedes han evolucionado muy rápido (Risas)".[20]

Esa evolución que advierte el leader

[20] Diálogo citado arriba en *nota 6*, pp. 484-485.

cubano no ha sido observada por muchos. Los militantes cristianos de la etapa del populismo, desde 1930, miembros de la Acción Católica, de las Democracias Cristianas, pero igualmente de la Juventud Obrera católica o de la Juventud Universitaria católica, ha vivido intensamente —como pequeños burgueses, como obreros o campesinos— las experiencias, en su aspecto auténtico, del populismo. Y, ante la crisis de los populismos y de la misma pequeña burguesía como clase, muchos de ellos **optan por los pobres**, por los oprimidos, por el pueblo que comienza a ser despiadadamente explotado por los desarrollismos —también cristianos—. No es difícil comprender que fue en Chile, en 1969, en el seno de la misma Democracia Cristiana (el MAPU), y desde Institutos cristianos de estudios sociológicos, que surgiera el movimiento "Cristianos para el socialismo". Se trata de un momento histórico en el cual se articula una vanguardia militante cristiana a las masas populares cristianas históricamente. Esta confluencia tiene un poder de movilización inesperado y profundo, porque parte del hondo suelo **insopechado de toda la historia latinoamericana**, antigüedad que no puede dejar de ser considerada por ningún movimiento revolucionario que aspire a ser **popular**, a movilizar las masas oprimidas latinooamericanas.

De allí la resonancia de la muerte del sacerdote y sociólogo colombiano Camilo Torres. Y aquel gran político expresó claramente:

> "Estoy dispuesto a luchar por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular. . . Cuando la clase popular tome el poder, gracias a la colaboración de todos los revolucionarios, nuestro pueblo discutirá sobre su orientación religiosa".[21]

Sin embargo, este cambio entre militantes cristianos no se produce por un simple reflejo mecánico de la situación socio-política latinoamericana, sino también teniendo en cuenta la autonomía relativa del campo religioso mismo —y sobre todo institucional—. El Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968) garantizarán a todos sus militantes una línea de compromiso histórico con los oprimidos:

> "Estamos en el umbral de una nueva época **histórica** —subrayan los obispos en Medellín— de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total y de integración de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva".[22]

Es decir, a partir del compromiso popular de muchos cristianos de vanguardia, articulados con los movimientos populares históricos, y ahora autorizados por la posición oficial de la Iglesia institucional, se produjo a mediados de los años 1960 el comienzo de un movimiento que vino a estallar al fin de los años 1970 en la revolución nicaragüense, sin ocultarse por ello graves ambigüedades en medio de una contradicción creciente.

Repetimos, desde mediados de la década de los años 1960, primeramente en Brasil que debió soportar el primer embate frontal de a dictadura de Seguridad Nacional, comienza el compromiso orgánico de los cristianos con la revolución latinoamericana. Revolución popular lenta,

---

[21] *Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres (1956-1966)*, CIDOC, Cuernavaca, 1966, pp. 300-331.

[22] *Documento final de Medellín*, Introducción, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1969, p. 44.

profunda, constante que se dirige contra el capitalismo dependiente, pero no sólo contra la dependencia (como en el caso de los populismos), sino contra el capitalismo mismo. Esto, es evidente, produjo en un primer momento una crisis profunda en la conciencia de la vanguardia cristiana, no así en el pueblo cristiano. Este último nunca había adoptado el capitalismo, sino que lo había sufrido. Por el contrario, la vanguardia cristiana, de una y otra manera vinculada a la pequeña burguesía en los fascismos europeos y en América Latina[23] —, debía abandonar la crítica reformista demócrata cristiana a la alta burguesía y comenzar a adoptar una posición estructuralmente superadora del capitalismo mismo.

Superar el capitalismo en el nivel económico y político, para la conciencia de la vanguardia cristiana, significaba negar a la propiedad privada como de derecho natural. Esto fue rápidamente asumido. Más grave fue la cuestión del ateísmo y del materialismo, que un cierto marxismo staliniano había convertido en posición dogmática a partir de 1920, negando, explícitamente, la posición antifetichista y de materialismo productivo del mismo Marx.[24]

La lucha ideológica por resolver la incompatibilidad de la superación de la posición reformista del capitalismo, es decir, del poder asumir el socialismo (y aún el marxismo), durará casi un decenio. No es difícil comprender la dificultad en que se encontraban los jóvenes cristianos militantes de la parroquia Nuestra Señora de los Angeles en Managua, de donde era párroco el padre Uriel Molina OFM, cuando debieron optar por el Frente Sandinista, como cristianos. Durante dos años (de 1970 a 1972) debieron reflexionar sobre la legitimidad cristiana de esta opción. Una vez que hubieron tomado la decisión una nueva época se abría para el compromiso cristiano revolucionario latinoamericano. Es desde esta experiencia que el FLSN puede decir que "nuestra experiencia demuestra. . ."

Es verdad que en Cuba, en 1959, ni los revolucionarios ni los cristianos estaban preparados para poder articular sus esfuerzos. Los revolucionarios habían caído en un cierto **dogmatismo**, en un materialismo mecanicista, metafísico ("todo es materia", que nunca afirmó así Marx), en un ateísmo militante ("para ser revolucionario hay que ser ateos"). Estas posiciones sin matices separaban a los militantes revolucionarios del **pueblo cristiano latinoamericano**, porque la totalidad del pueblo latinoamericano es cristiano. Ciertamente esta posición dogmática alejaba la posibilidad del compromiso de muchos creyentes del proceso revolucionario —y por desgracia los alejará todavía en el futuro porque dicho dogmatismo metafísico esta lejos de haber terminado, crece todavía en América Latina—.

Los cristianos, por su parte en 1959, tampoco estaban preparados para aceptar la superación del capitalismo —al que difícilmente habían aceptado a fines del siglo XIX después de siglos de oposición contra él. Estábamos antes del Concilio Vaticano II y la renovación de la Iglesia sería todavía un hecho futuro y Dogmatismo marxista, conservadurismo católico: esta era la realidad en 1959.

Sin embargo, veinte años después, las cosas habían cambiado por ambas partes. En primer lugar, en Brasil, atacadas las vanguardias cristianas junto a los movimientos populistas, la Iglesia recibió el primer embate de una persecusión en re-

---

[23] Cfr. Nicos Poulantzas, *Fascismo y dictadura*, Siglo XXI, México, 1974, en especial el capítulo sobre la "pequeña burguesía" en los fascismos del centro, y, deberíamos agregar, en los "populismos" de la periferia.

[24] Véase mi obra *Filosofía de la poiesis*, UAM-Azcapotzalco, Azcapotzalco, 1977.

gla. El padre Henrique Pereira Neto fue torturado, asesinado de cinco balas y colgado desnudo de un árbol en febrero de 1969. Comenzaba así el descubrimiento por parte del Estado capitalista dependiente, que en la Iglesia se había producido una contradicción interna: unos justifican la opresión y los intereses de las clases dominantes; otros se jugaban por el proceso revolucionario de las clases, sería todavía un hecho futuro. Dogma- el proceso revolucionario de las clases dominadas. Desde Brasil, y como manera de resistir la opresión, las comunidades de creyentes comienzan a crear una nueva manera de poder vivir, dialogar, tomar conciencia histórica. Se trata de las **Comunidades de Base** —hoy existen más de cien mil Comunidades de Base en Brasil, según recuento reciente de 1981.

Según nos contaba un dirigente del Frente Democrático Revolucionario (FDR) de El Salvador, el mundo campesino de El Salvador había sido masacrado en 1932, ocasión en la que murió Farabundo Martí. Desde ese tiempo no hubo organización en el campo. La presencia de cristianos, recordando especialmente al padre Rutilio Grande, jesuita, en la clase campesina comenzó a dar conciencia. Las Comunidades de Base fueron la primera organización popular. Sobre ellas el mismo pueblo organizó su sindicato (FECCAS), también de inspiración cristiana. Es decir, se había producido la articulación de las masas cristianas con la vanguardia cristiana. La teología de la liberación daba estructura teórica a la praxis cristiana popular de liberación histórica.

Cuando los grupos marxistas y guerrilleros se articulen a las masas ya puestas de pie por la vanguardia cristiana surgirá el gran movimiento revolucionario popular de El Salvador, que puede resistir la violencia armada del ejército y de la ayuda americana.

Aquí sobreviene la mayor contradicción histórica en la Iglesia. Un demócrata cristiano, Napoleón Duarte, encabeza la represión de un pueblo cristiano, y no puede dejar de ser responsable del asesinato de muchos cristianos. La muerte de Mons. Oscar Arnulfo Romero el 24 de marzo de 1980 marca un momento culminante de la participación del factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano. Si es verdad que Mons. Antonio Valdivieso fue asesinado en 1550 en León de Nicaragua por defender a los indios, y que Mons. Enrique Angelelli fue igualmente asesinado en Argentina por defender a su pueblo de La Rioja, nunca un arzobispo había sido asesinado. Pero menos aún en una posición tan clara por su sentido religioso y político al mismo tiempo. Fue ultimado cuando celebraba el culto eucarístico —centro del rito católico—, pero después de haber pronunciado una homilía donde pedía la desobediencia militar para no seguir asesinando al pueblo. Monseñor Romero cobraba así mayor dimensión aún que Camilo Torres. No era un guerrillero sin articulación popular. Era un prelado, en el seno del pueblo, desde toda la historia de la conciencia de ese pueblo, el que consagraba la posibilidad de una praxis revolucionaria contra los opresores, aunque estos estuvieran apoyados por la mayor potencia mundial y por un gobierno que se denominaba cristiano.[25]

Desde la experiencia de Centro América (Nicaragua, El Salvador y Guatemala, y muy pronto Honduras) la presencia del factor religioso en la lucha revolucionaria se torna evidente, imposible de ocultar.

Por una parte es el imperialismo, desde una cultura cristiana, la que intenta ocultar la presencia de creyentes revolu-

---

[25] Toda la conflictividad de este período reciente de la historia de la Iglesia latinoamericana, es lo que hemos querido exponer en la obra ya citada *De Medellín a Puebla.*

cionarios. Esto destruye la apoyatura o justificación occidental y cristiana. Por otra parte ciertos dogmatismos izquierdistas (enfermedad infantil de la revolución latinoamericana) siguen repitiendo un ateísmo y materialismos mecanicistas, metafísicos, que no son adecuados ni teórica ni políticamente.

El descubrir en el presente la función del campo religioso en la revolución latinoamericana es una de las exigencias primeras en el proceso actual. De este tema se han ocupado diversos autores y ciertamente será objeto de próximos debates.[26]

---

[26] El "campo religioso" escindido y contradictorio, y como un ámbito propicio para el cambio social ha sido analizado por Otto Maduro, *Religión y conflictos sociales*, CRT, México, 1980.

## SIMPOSIO SOBRE CAMPESINADO, TIERRA E IGLESIA

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA), desde hace trece años viene trabajando sobre la Historia de la Iglesia en América Latina, bajo el criterio de escribir una historia desde el pueblo. Actualmente, CEHILA está empeñada en investigar los rostros concretos del pueblo latinoamericano para lo cual se han realizado seminarios de estudio sobre temas tales como: los pueblos indígenas, la esclavitud y la herencia religiosa agro-americana, la mujer pobre y la clase obrera.

La temática de la tierra, y más concretamente la de "Campesinado y Tierra" es cada día más importante. Desde los inicios de la Conquista, la Iglesia se ve involucrada en este problema y por ello CEHILA considera urgente analizar los momentos históricos más importantes en los que las cuestiones de la tierra y la religión se entrecruzan.

Para estudiar el tema, CEHILA está organizando un SIMPOSIO SOBRE CAMPESINADO, TIERRA E IGLESIA a realizarse en La Paz (Bolivia), del 29 al 31 de julio de 1987.

CEHILA invita a historiadores, antropológicos, teólogos y demás especialistas a participar del Simposio. Los Investigadores que deseen participar deben presentar trabajos escritos (de 20 a 30 carillas, doble espacio). Del mismo modo, CEHILA solicita a los investigadores que le otorguen la prioridad para su publicación. Cada autor recibirá cinco ejemplares del libro resultante del Simposio. CEHILA no está en condiciones de ofrecer pasajes a los participantes, pero cubrirá sus gastos de alojamiento. A las personas que no puedan asistir personalmente, se les invita a enviar sus trabajos, que serán presentados por algún miembro de CEHILA.

Para mayores informes dirigirse a Marta U. de Aguirre, Coordinadora del Area Andina de CEHILA, Casilla 994, teléfono 793462, La Paz, Bolivia.