

Versión Imagen

“Não haver deus é um deus também”.

Fernando Pessoa, 1928

La Desmitificación del Marxismo en la Teología de la Liberación

Algunas hipótesis para la investigación y la reflexión

1. INTRODUCCION: UN ANALISIS SOCIOLOGICO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: Tras casi un cuarto de siglo del nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana, los tiempos podrían ser apropiados —pienso— para analizar este creciente movimiento religioso desde la perspectiva de la sociología de las religiones. Algunos especialistas, de hecho, han comenzado ya a trabajar en tal sentido (p.ej., Luiz Alberto Gomes de Souza, François Houtart, Madeleine Adriance, Pablo Richard, Thomas Bruneau, Ralph della Cava, Diego Irarrázaval, Margaret Crahan, Michael Dodson, Scott Mainwaring, Ted Hewitt, etc., etc.). En este breve trabajo, sin embargo, mi intención es parcialmente diferente de la de estos científicos sociales. Lo que quisiera aquí es, más bien, proponer algunas hipótesis —aunque sea todavía en una forma poco trabajada— para estimular la investigación sociológica acerca de la teología de la liberación. Es más, voy a limitarme a un área muy específica: la de **las relaciones entre la teología de la liberación latinoamericana, por una parte, y las tradiciones políticas e intelectuales del marxismo en América Latina, por otra.**

Para ser aún más preciso y no despistar a la persona que lea este trabajo, permítaseme decir en pocas palabras algo de lo que este ensayo **no** pretende incluir. No me voy a referir al marxismo o a la teología de la liberación tal y como “deberían” ser, o como “esencialmente” son, tampoco. No voy a pronunciarme acerca del valor de verdad, la “bondad” o el peso histórico de la teología de la liberación o del marxismo. Mi esfuerzo explícito, por el contrario, va a ser el de tratar de “limitarme a los hechos” de la historia latinoamericana reciente. Dentro de esta historia, quiero concentrarme en las relaciones entre dos movimientos “ideológicos” en sentido amplio —la teología de la liberación y el marxismo— tal y

como parece que, de hecho, estos interactúan mutuamente. Y, más específicamente aún, quiero formular algunas hipótesis acerca de lo que podría interpretarse como un proceso de “desmistificación” del marxismo por parte de la teología latinoamericana de la liberación.

Antes de entrar en materia, empero, establezcamos algunas premisas. La imagen predominante de la teología de la liberación —tal y como ésta es proyectada y reforzada por los medios de comunicación de masas— ha contribuido a sobreestimar sus coincidencias —mucho más que sus diferencias y desacuerdos— con el pensamiento marxista. Más de un sociólogo (Samuel Silva Gotay y Marvin Dunn, por ejemplo, aparte de varios otros entre los cuales también me incluyo, así como —desde una perspectiva opuesta— Roland Robertson, William Garrett y William Swatos) ha tomado esta imagen como adecuada y ha emprendido investigaciones que han “confirmado” las hipótesis implícitas en tal imagen. Es más, una lectura rápida de los principales autores de la teología latinoamericana de la liberación (Gutiérrez, Boff, Sobrino, Richard, Dussel, Segundo, Támez, Galilea, etc.) no detectaría fácilmente críticas o desacuerdos **explícitos** con respecto al marxismo —sobre todo si tal lectura es inconscientemente efectuada desde la imagen corrientemente predominante de la teología de la liberación. Para empeorar las cosas, tanto a los simpatizantes como a los enemigos del marxismo parece agradarles esta imagen predominante de la teología de la liberación como “marxista”, y lo propio sucede con todos los enemigos (y con algunos amigos) de la teología de la liberación. En fin, pienso, uno no debería despreciar el hecho de que tanto el marxismo como la teología de la liberación son minorías perseguidas —con suficientes enemigos comunes, tareas convergentes y audiencias parcialmente coincidentes— en casi todos los países latinoamericanos, hecho que quizá contribuye a inducir el que estos movimientos subestimen —en lugar de subrayar— las diferencias y desacuerdos entrambos.

Lo que propongo aquí es precisamente una hipótesis contraria a esta imagen predominante de la teología de la liberación latinoamericana. No quiero de ninguna manera negar la influencia del marxismo sobre, su presencia dentro de, o sus coincidencias con la teología de la liberación latinoamericana. Aunque inflados y exagerados, creo que estos son aspectos indiscutibles de la realidad actual de la teología de la liberación latinoamericana. O, para decirlo de otro modo, ciertamente la teología de la

liberación latinoamericana ha contribuido a una “des-satanización” del marxismo. Lo que quiero sugerir ahora es que a pesar, más allá, detrás, además —y en cierto modo en contra— de aquella influencia, presencia y coincidencias, **también hay, en la teología de la liberación latinoamericana, un proceso subyacente, en desarrollo creciente, de crítica y rechazo de aspectos del marxismo generalmente defendidos como centrales por la mayor parte de los textos, líderes y partidos marxistas latinoamericanos.**

Es en referencia a este proceso en particular que quiero contribuir con algunas ideas surgidas de mis contactos con y estudios acerca de la teología de la liberación latinoamericana. Es probablemente pertinente señalar de antemano que no soy (ni pretendo ser) un observador “neutro” del proceso en cuestión. Soy un sociólogo de las religiones, sí, que trata de ser tan “objetivo” como ello sea posible. Pero estoy consciente tanto de mis prejuicios como del modo en que éstos pueden obstaculizar mi percepción de la realidad: no soy un “extraño” con respecto a la teología de la liberación latinoamericana, ni con respecto al marxismo. Espero que esta doble condición —tanto de sujeto como de partícipe de mi propio objeto de análisis— me ayude a captar y articular un proceso real (más bien que uno ficticio) no fácilmente perceptible “desde fuera”.

En cualquier caso, quiero aclarar que mis hipótesis se refieren a la teología de la liberación no como un movimiento meramente “intelectual”, sino asimismo “práctico” (organizacional, litúrgico, político, etc.): un movimiento que está constantemente generando valores, conductas y relaciones que afectan la vida diaria de un número creciente de latinoamericanos. En este sentido, yo sugeriría que no es sólo ni tanto con los **textos**, sino con la **conducta** cambiante de aquellos grupos eclesiales latinoamericanos de alguna manera activos en la teología de la liberación, que habría que confrontar las hipótesis presentadas en las páginas que siguen.

Para cerrar esta ya demasiado larga introducción, quisiera situar esta propuesta en el seno de una preocupación más amplia. Tengo la impresión de que la teología de la liberación está contribuyendo al nacimiento de **una nueva ética** —en el sentido clásico que hallamos en Max Weber— que ya está estimulando ciertos desarrollos culturales, políticos y económicos en el contexto latinoamericano. Mi opinión es la de que esta ética, tanto en sus fundamentos teológicos como en sus implicaciones económico-

políticas avanza en un sentido opuesto al de demasiados aspectos “sagrados” para la tradición marxista latinoamericana. Es en este sentido que pienso que la teología de la liberación está “desmitificando”, “des-sacralizando” al marxismo. Aquí voy a presentar algunos de los aspectos en los que parece operarse esta “des-sacralización”.

2. EL MARXISMO COMO UNA SIMPLE HERRAMIENTA, NO UNA COSMOVISION INTOCABLE. Para comenzar, me parece que un análisis atento de las múltiples expresiones de la teología de la liberación latinoamericana (‘TDLLL’ de aquí en adelante para simplificar) indicaría lo siguiente: que la presencia en el seno de la TDLLL de elementos (expresiones, símbolos, modos de organización, de pensamiento o de conducta, etc., etc.) identificables como “marxistas” con cualquier criterio serio, es, por decir lo menos, una presencia sumamente vaga.

Lo que yo sostengo es, precisamente, que la TDLLL ha ejercido (inconscientemente) un ‘saqueo’ libre, casi caótico, de la tradición marxista: tomando de estas expresiones, símbolos, modos de organización, de pensamiento y de conducta, en formas que varían de un país, lugar, grupo, autor o período a otro distinto. Incluso la autocalificación de “marxistas” por parte de algunos individuos y grupos “afiliados” de alguna manera a la TDLLL puede mostrarse como incoherente —más a menudo de lo que parece— cuando se le examina a través de largos períodos y más allá del mero acto de autocalificación explícita. Un sociólogo agudo, por lo demás, no debería asumir de entrada como válida estas —u otras— taxonomías. Parte de una sólida tarea sociológica en esta área, me parece, consistiría en la reconstrucción tentativa de la lógica social que rige los procesos de auto y heterocalificación, especialmente cuando tales procesos —como sucede a menudo con la etiqueta de “marxista”— aparecen como parte de procesos sociales más profundos y amplios de confrontación, deslegitimación, exclusión, etc.

Es más, pienso que lo que hace que la relación de la TDLLL con el marxismo parezca un ‘saqueo’ libre, caótico e incoherente es, precisamente, que tanto la lógica “intelectual” como la “organizacional” que rigen ese ‘saqueo’ son lógicas generadas fuera de las fronteras de las organizaciones y de los intelectuales marxistas son lógicas producidas desde **dentro** de iglesias cuyas teologías y organizaciones suministran pero no sin innovaciones, tensiones, conflictos y reacomodos, —sin duda— el marco que regula aquel

'saqueo' del marxismo por parte de la TDLLL. Dicho de otra forma, mi sospecha es la de que la relación de la TDLLL con el marxismo —sociológicamente hablando— no es caótica ni incoherente. Esta relación podría más bien interpretarse como un proceso (inconsciente) de selección de aquellos elementos del marxismo (vocabulario, símbolos, escritos, etc.) que parecen **—desde el punto de vista de ciertos grupos de iglesia colocados en determinadas relaciones, tensiones y transformaciones micro y macro-sociales—** apropiados para sus propias estrategias micro y macro-sociales.

Es en este estricto sentido sociológico que encuentro que el marxismo se ha convertido en una **herramienta** dentro de la TDLLL: ciertos grupos y miembros de iglesias cristinas —sin afiliación, lealtad o identificación con ninguna institución propia y tradicionalmente "marxista"— recurren al arsenal simbólico del marxismo, tomando y desechando lo que parece contribuir al avance de **sus propias** estrategias (no las de los marxistas) intra y extra-eclesiales. Esta apropiación es realizada **sin atención alguna** —y me parece que aquí está la clave de la evaluación de estos procesos— a lo que las **agencias tradicional y propiamente marxistas (políticos, intelectuales, personeros gubernamentales, textos canónicos, etc.)** puedan opinar acerca de la "ortodoxia" de tal apropiación. Es más bien la interacción con la comunidad eclesial —no con los medios marxistas— lo que regula la lógica y los límites de esta apropiación de ciertos elementos "marxistas" por parte de los grupos y voceros del movimiento de la TDLLL. Es la compleja dinámica de la **ortodoxia eclesiástica** —no de la ortodoxia marxista— la que preside sobre este proceso, también complejo de apropiación simbólica.

¿Qué es, pues, lo que orienta el modo como la TDLLL se relaciona con el marxismo? No es el marxismo mismo. No. Para decirlo en términos estructuralistas: lo que me parece que regula y determina el acceso de la TDLLL a ciertos elementos del marxismo **no** son las oposiciones y asociaciones de ciertos elementos del marxismo (v.g., la expresión "lucha de clases", la percepción de la empresa privada capitalista como negocio "sucio", un libro de Lenin, el concepto gramsciano de "intelectual orgánico", etc.) **dentro del discurso, las organizaciones o los gobiernos oficialmente reconocidos como marxistas.** No. Lo que regula y determina ese acceso de la TDLLL a ciertos elementos del marxismo parece ser más bien la experiencia del interés y de la factibilidad de colocar tales elementos dentro de la estructura de oposiciones y asocia-

ciones del discurso, las organizaciones y el liderazgo oficiales de la propia iglesia. Y mi sospecha es que este proceso, cuando es exitoso (i.e., cuando es realizado sin provocar la exclusión de sus actores de sus propias iglesias, sino más bien consolidado —o incluso fortaleciendo— sus intereses y posiciones dentro de sus propias iglesias), lleva a cabo no solo una cierta **des-satanización** del marxismo, sino asimismo una **des-sacralización**. Con esto significo que el marxismo es experimentado por sus nuevos “usuarios” no como requiriendo una lealtad total, no como necesariamente ligado a ciertos partidos y políticas, no como exigiendo la renuncia a concepciones y organizaciones religiosas, no como “uno, único y excluyente”. Antes bien, el marxismo es entonces experimentado entre ellos como una masa desintegrada y caótica de “herramientas” o “instrumentos” —parte de los cuales puede ser apropiada, y parte rechazada, sin resentimientos de ninguna clase. De hecho, incluso las profundas pugnas internas entre facciones marxistas —pro-soviéticos, pro-cubanos, trotskystas, maoistas, pro-albaneses, luxemburguistas, eurocomunistas, etc.— parece ejercer una influencia escasa, o incluso nula, sobre la relación de la TDLLL con el marxismo.

El marxismo, durante largo tiempo, ha sido analizado por algunos sociólogos de la religión como un movimiento “cripto-religioso”: con tiempos, espacios, libros, doctrinas y autoridades sagradas, con profetas, doctores, mártires y santos, con herejes, inquisiciones y excomuniones (y todo ello bajo el manto del ateísmo, entretanto). Sea de ello lo que fuere, mi planteo es que la TDLLL está actualmente desmitificando y des-sacralizando al marxismo.

3. LA “INFERIORIDAD” DE LA RELIGION COMO OTRA IDEOLOGIA DE CLASE MAS. El marxismo —tal y como es predominantemente entendido por la mayor parte de las organizaciones, autores y líderes autocalificados y reconocidos como marxistas en Latinoamérica— percibe a la religión como histórica e intelectualmente “inferior” a otras formas de conocimiento y de acción humana. En su lugar, la “ciencia”, el “ateísmo”, la “economía” y la “política” son percibidas por los marxistas como “superiores” —es decir, como superando, excluyendo y refutando— a la religión.

La teoría y la práctica de la TDLLL, me parece, está desarrollándose explícitamente en oposición a esa pretensión tradicional del marxismo.

De hecho, aquella concepción marxista de la religión viene siendo percibida, cada vez más, por la TDLLL como una típica —aunque inconsciente— **ideología de la clase media blanca masculina intelectual urbana**. A través de esta “ideología” (en un sentido análogo a como lo hiciera en el pasado el liderazgo liberal anticlerical de nuestros propios países latinoamericanos), ciertas fracciones de la clase media urbana se afirman como distintas y superiores a las clases subalternas, niegan la capacidad del pueblo llano de tener una creatividad cultural autónoma (y/o niegan la validez de tal creatividad), y tratan de imponerle a los oprimidos el control y los prejuicios culturales de las mismas fracciones de la clase media.

Lo que la TDLLL propone —haciéndolo— es en un cierto sentido lo opuesto: la religión es percibida como el ambiente tradicional y normal de la vida de los oprimidos. Y es también **desde la religión** —con los retos, tensiones y cambios indisociables de esfuerzos de este género— que tiene lugar la lucha contra la opresión: el esfuerzo de los oprimidos de hacerse sujetos activos, creadores y autónomos de una cultura nueva y válida —tanto en continuidad parcial como en oposición parcial con respecto a sus propias y específicas tradiciones culturales.

De un proceso como éste último, a no dudarlo, surgen conflictos religiosos: entre la inercia del pasado y los desafíos del presente, entre el liderazgo religioso tradicional y la creatividad emergente de abajo hacia arriba, entre los intereses de los olvidados y aquellos de los privilegiados. Pero la manera en que estos conflictos están siendo sopesados y enfrentados —desde la perspectiva de la TDLLL— no es abandonando las antiguas estructuras religiosas, sino, por el contrario, haciendo el esfuerzo por cambiarlas —tanto en su forma como en su contenido— **desde dentro**. Una perspectiva completamente ajena al marxismo ortodoxo tradicional, para el cual sólo una perspectiva “científica” (lo cual significa para el marxismo tradicional lo mismo que “materialista”, “atea”) puede promover los intereses de los oprimidos en una sociedad capitalista.

4. LA INHIBICION DE LA CREATIVIDAD RELIGIOSA POPULAR COMO OPRESION. El rechazo de hecho —más que “teórico”— de la TDLLL hacia el desprecio ateo-marxista de la religión tiene aún otra dimensión.

La TDLLL ha percibido en la historia latinoamericana —entre otras cosas— la negación continua y sistemática (por parte de los

opresores) de la capacidad del común de la gente de hacerse sujetos activos y creadores de su propia historia. Según esta interpretación, las élites latinoamericanas —desde los administradores españoles de las “Indias” en el siglo XVI hasta, mutatis mutandi, la mayor parte de los gobiernos latinoamericanos de hoy— han negado en la teoría (en la filosofía, la teología, la teoría política, las teorías jurídicas, etc.) y han reprimido en la práctica (con la policía, el ejército, el sistema legal, etc.) las luchas de los oprimidos por participar en las instituciones y en las decisiones que afectan sus propias vidas (incluyendo, por supuesto, las instituciones religiosas). A través de este proceso, las élites han logrado parcialmente minar la auto-estima, la auto-confianza, la iniciativa y las redes del común de la gente, forzándola a depender de las élites y, por ende, a perpetuar las relaciones de dominación actualmente prevalecientes. Sin embargo, esfuerzos por reconquistar una cierta autonomía surgen constantemente entre los oprimidos, presentando nuevas amenazas al poder, los privilegios y los hábitos de las élites. Algunos de estos esfuerzos de los oprimidos por reconquistar su autonomía ocurren, precisamente, en el ámbito de las tradiciones y estructuras religiosas.

Ahora bien, las organizaciones y textos marxistas —con inusitada frecuencia— desprecian estas explosiones de creatividad religiosa, denigrándolas como “ilusorias”, “contrarrevolucionarias”, “diversionistas” o “irrelevantes”. Deliberada o implícitamente, lo que organizaciones y textos marxistas suelen proponer —en contra y en lugar de la creatividad cultural autónoma (por ejemplo religiosa) de los oprimidos —es tanto el liderazgo como los métodos de una de las facciones marxistas ya preexistentes (usualmente dirigida por un grupo de intelectuales varones blancos urbanos). Empero, al negar los métodos de lucha y el liderazgo surgidos desde la experiencia y las tradiciones de los oprimidos —y al imponerles en su lugar los de una élite ajena— las organizaciones y los textos marxistas refuerzan a menudo el autodesprecio, la pasividad, la dependencia y la fragmentación de las clases oprimidas (efecto análogo, por lo demás, al de ciertas “nuevas sectas” religiosas en Latinoamérica).

En mi opinión, lo que la TDLLL a menudo está haciendo es precisamente el impulsar y consolidar la creatividad, iniciativa y autonomía religiosa de los oprimidos, contribuyendo así —simbólica y materialmente— a acrecer su fuerza en sus luchas contra la opresión. En este proceso de refuerzo religioso de los oprimidos, la

TDLLL se ve a menudo forzada a confrontar y cuestionar los esfuerzos marxistas por controlar e inhibir la creatividad religiosa del pueblo llano. Parte de lo que la acción de la TDLLL implica es esto: la crítica marxista de la religión más común, corriente y predominante, a menudo se convierte en otro medio de opresión más, en un mecanismo a través del cual se consolida una percepción elitesca del común de la gente. Esta percepción elitesca implica que la mayor parte de la gente simplemente **no sabe** lo que es bueno para ella y es de cualquier modo **incapaz** de descubrirlo por sí misma; implica, pues, que sólo otros (**en la élite masculina blanca intelectual urbana**) son los que **sí saben** que es bueno para el pueblo, y, por consiguiente, que el pueblo llano debe esperar sólo de las élites la definición y solución de sus propios problemas. O, para ponerlo en otros términos: según la praxis de la TDLLL, la negación elitesca de la creatividad religiosa popular que el marxismo hace contribuye a perpetuar el propio sistema de opresión y privilegios al cual pretende oponerse el marxismo mismo.

Yo iría más allá para sugerir lo que sigue. La escolarización de las generaciones jóvenes de familias pobres frecuentemente pone a muchos adolescentes en contacto **tanto** con el señuelo del ascenso social individual **como** con las ideas revolucionarias del marxismo. Al regresar al seno de su familia y de su barrio, muchos de estos jóvenes experimentan un proceso de verdadera **enajenación** (rechazo de los rasgos, signos, valores y estilo de vida de las clases populares junto con la adopción de los de las clases medias). Dentro de este proceso de alienación (y condicionado también por la rebelión contra la autoridad parental), algunos jóvenes adoptan inconscientemente el vocabulario, las explicaciones y las organizaciones marxistas como “armas” —entre otras cosas— para cuestionar y rechazar la autoridad y las tradiciones de sus mayores. Sin embargo, lo que allí acontece va mucho más lejos de un simple roce generacional: mucho joven “marxista” se convierte así en un agente activo e inconsciente de las élites, debilitando la auto-afirmación y las redes organizativas que habrían podido permitir a los explotados el oponerse a la opresión en una manera dinámica, creativa, autónoma y efectiva. En este conflicto, por ende, aquellos jóvenes de los sectores populares se vuelven —sin saberlo ni quererlo— agentes de opresión, inhibiendo la creatividad cultural (incluida la religiosa) de los oprimidos mediante un cierto uso del marxismo. La práctica de la TDLLL apunta—más usualmente de lo que podría pensarse—precisamente hacia la dirección opuesta.

5. LA RELIGION, ELEMENTO CAPAZ DE ESTIMULAR LA LUCHA ANTI-CAPITALISTA. En la “ordotoxia” marxista (y hay más de un texto tanto de Marx como de Engels sosteniendo esto), la “naturaleza” de la religión es tal, que ella no puede sino “enmascarar” o “disfrazar” la opresión social, y la “naturaleza” del capitalismo es tal que éste no hace posible ningún papel importante de la religión en su seno (mucho menos un papel “subversivo”). En ambos aspectos, la teoría y práctica de la TDLLL choca con el marxismo.

Para empezar, la TDLLL implica un esfuerzo explícito por desenmascarar, denunciar, criticar y subvertir relaciones sociales opresivas desde una perspectiva explícitamente **religiosa** (y este explícito propósito de la TDLLL — abstracción hecha de sus consecuencias reales— ya la coloca en las antípodas del marxismo, aún cuando coincida parcialmente con intenciones políticas de organizaciones marxistas y a pesar de que recurra por lo demás a ciertos elementos teóricos marxistas).

Pero esto no es todo. La TDLLL presupone la lucha exitosa contra la explotación capitalista no sólo como una mera posibilidad, sino en cierto sentido como un imperativo — al menos, y en primerísimo término— para los **crístianos**. Además, el desarrollo de la TDLLL es vivido frecuentemente por sus participantes como **necesario** para salir de la opresión, es decir, como si el derrocamiento de la explotación capitalista en América Latina fuese hoy por hoy **imposible** sin la participación activa de los **crístianos como tales** (mientras que, por el contrario, no he encontrado todavía en la TDLLL —ni en sus textos, ni en sus grupos, ni en sus acciones— la idea de que el marxismo sea “necesario” para la misma lucha anticapitalista; en el mejor de los casos, el marxismo es considerado — en la TDLL — como “parcialmente útil” para esa tarea).

De hecho, la revolución sandinista es percibida a menudo en los círculos de la TDLL como una (parcialmente) exitosa revolución (parcialmente) anticapitalista (y a menudo como la primera con los siguientes rasgos): una revolución cuyo éxito se **debió** a la activa y creciente participación de **crístianos** en todas las fases y niveles del Frente Sandinista y de sus luchas. (Que esta explicación sea “adecuada” o “exagerada” es absolutamente irrelevante para el propósito de este trabajo, el cual consiste simple y llanamente en sugerir que el marxismo está siendo desmitificado en la TDLLL — punto). En contraste, el marxismo **no** es percibido en los círcu-

los de la TDLLL como teniendo (o habiendo tenido) un papel tan importante en la misma revolución sandinista.

En un cierto sentido, puede decirse que —desde el punto de vista de la TDLLL— el papel del marxismo en una revolución anticapitalista latinoamericana está siendo radicalmente minimizado y relativizado (sin ser, empero, enteramente negado o excluido). Simultáneamente, la importancia de la religión para una tal revolución —como ya lo señalé antes— está siendo subrayada y enfatizada por la TDLLL. Estos procesos convergentes, me parece, apuntan en la misma dirección: la de una **desconstrucción** del marxismo como un “todo” que tiene que ser aceptado —o rechazado— en su globalidad (es decir, el desmantelamiento del marxismo tanto en cuanto un todo “sagrado” como en cuanto un todo “satánico”). Una novedad, sin duda, para marxistas y anti-marxistas por igual.

6. LA VALIDEZ DE LA RELIGION MAS ALLA DEL CAPITALISMO Y LA LUCHA DE CLASES. Para el marxismo tradicional, “ortodoxo” —y, de nuevo, los textos de Marx se prestarían fácilmente para fundar esta afirmación— la religión es exclusivamente un producto de las sociedades de clases. De acuerdo con esta (predominante) interpretación del marxismo, la religión está inevitablemente condenada a desaparecer con la abolición de la propiedad privada y, de hecho —mucho antes del socialismo—, la directa confrontación económica entre el proletariado y la burguesía **dentro** del capitalismo barrerá para siempre a la religión de la faz de la tierra.

Esta me parece ser otra de las ideas—clave del marxismo “ortodoxo” que está siendo rechazada por la teoría y la práctica de la TDLLL. (Insisto: **no** quiero decir con esto que la TDLLL **pruebe** que tal idea-clave del marxismo sea errónea o no; lo que quiere significar es que la TDLLL rechaza —tanto teórica como prácticamente— esta concepción marxista de que la religión tiene sentido sólo dentro de la lucha de clases y ello apenas en sociedades precapitalistas).

Para la TDLLL, la religión (y en particular el cristianismo) es una fuente de sentido dentro del capitalismo, sobre todo para quienes se hallan oprimidos dentro de un tal sistema y luchan contra el mismo. Las comunidades eclesiales de base con frecuencia luchan precisamente por reconstruir aquellas redes autónomas de sobrevivencia a menudo desmanteladas por el proceso capitalista, y se esfuerzan recuperar el sentido —entre otros recursos— de vidas

frustradas, dislocadas y amenazadas por el “desarrollo” capitalista. De hecho, parte del cuestionamiento de la TDLL al capitalismo consiste en la denuncia de que este sistema social niega en la práctica cualquier trascendencia, privando así a la vida humana de un significado que la religión (yendo más allá de la idolatría que la TDLL halla y critica en el capitalismo) puede devolver a la vida humana misma. La reflexión teológica en el seno del capitalismo debería precisamente —desde el punto de vista de la TDLL— implicar un esfuerzo por articular la fe cristiana con el sufrimiento y las luchas de los oprimidos, pero de una manera tal que esa reflexión teológica permita **simultáneamente** tanto el encontrarle sentido a aquel sufrimiento e **igualmente** como el impulsar las luchas por superar el sufrimiento surgido de la explotación mediante —entre otras cosas— la eliminación de la explotación misma.

Aún más, el significado de la religión para la TDLL no se reduce ni se agota en esta “crítica del capitalismo”. En contra y más allá del capitalismo, la religión (y el cristianismo en particular) es concebida como un compromiso en la construcción del “Reino de Dios” desde el aquí y el ahora terrenos. Aunque no parece factible hallar una concepción clara y común en la TDLL acerca de cómo será la religión “luego de la liberación”, si me parece fácil detectar en ella un común consenso en cuanto a la persistencia del cristianismo —y de su significado y valor— en una eventual sociedad poscapitalista, sin clases ni explotación.

Por lo demás, la insistencia de la TDLL en la conversión, la decisión, el compromiso, y —particularmente en los ochenta— en el significado y la centralidad de la espiritualidad, sugieren una perspectiva radicalmente incompatible con la predominante reducción marxista de la religión a mero producto social. Las personas aparecen en la TDLL como agentes de reflexión, decisión y acción, capaces de captar y criticar, así como de (al menos parcialmente) superar y transformar sus estructuras sociales, de clases. Allí, la reflexión teológica es vista como un camino especial a cuyo través pueden darse tales procesos, llevando así a incrementar la fuerza de los oprimidos en sus luchas revolucionarias.

7. LOS PUEBLOS OPRIMIDOS: AGENTES CREADORES DE CULTURA. Más arriba (cf. No. 3 y 4) he afirmado ya que la TDLL reconoce y promueve la creatividad religiosa de los oprimi-

Quiero ahora ir más lejos todavía, empero, porque mi experiencia me sugiere que el alcance del pensamiento y la acción de la TDLLL van mucho más allá de la creatividad meramente religiosa. Mi sugerencia sería, de hecho, que lo que se está articulando en la TDLLL —entre otras varias cosas— es el esfuerzo (y el interés) de muchos sectores oprimidos de afirmarse como **agentes culturales legítimos y válidos**. O, para decirlo de otro modo, la TDLLL es una entre muchas otras vías a través de las cuales las clases subalternas latinoamericanas tratan de expresar, comunicar, interrelacionar, desarrollar, fortalecer y consolidar **una cultura propia**: un sistema dinámico y viviente de valores, símbolos y normas y relaciones, a partir del cual ellas puedan reevaluar y criticar su pasado (incluyendo sus tradiciones culturales por demás despreciadas), confrontar su opresión presente y profundizar su influencia sobre las decisiones tocantes a su futuro.

La TDLLL, como acabo de decirlo, es **uno** entre muchos canales a través de los cuales parece expresarse esta lucha cultural de muchas clases oprimidas. Otros canales incluyen —en grados varios y con impacto diverso— ciertos movimientos musicales (salsa, reggae, nueva canción), algunas tendencias del arte popular, varios movimientos religiosos (santería, pentecostales, rastafarianismo), etc. La TDLLL es, probablemente, el más extenso y abarcante de estos esfuerzos, al menos en las últimas dos décadas. A través suyo, han sido reconocidas e impulsadas la necesidad y la capacidad de la gente de la base (Indígenas, Negros, Campesinos, Obreros, mujeres y niños de los sectores populares, a menudo analfabetas) por desarrollarse como agentes culturales activos, creativos, articulados y legítimos —y esto yendo mucho más allá del estricto ámbito de la religión y, con frecuencia, del estricto control eclesiástico.

Las organizaciones marxistas, entretanto, parecen tener una política bastante diferente. Para comenzar, la mayor parte de los grupos marxistas tiende a asumir la prosa académica escrita al estilo occidental como paradigma de la expresión cultural, relegando otras formas de expresión cultural —mucho más familiares para las clases oprimidas, especialmente en el Tercer Mundo, como la música, la poesía, los cuentos y la religión— a un lugar secundario. Es más, los marxistas asumen comúnmente al marxismo tal cual es (con sus ideas, terminología, obras, etc., a veces tan forzosamente traducidas de otros idiomas europeos) como “la única teoría verdadera”: una cosmovisión preexistente **desde la cual** la cultura de

los oprimidos del Tercer Mundo es juzgada y a través de la cual esta cultura debería reconstruirse. Raramente —si es que sucede— llegan las organizaciones marxistas a reconocer e impulsar esfuerzos culturales realmente creativos y originales de los oprimidos. Menos aún, por supuesto, si tal creatividad cuestiona los contenidos de la cosmovisión marxista o si pone en tela de juicio la manera como las organizaciones marxistas acostumbran relacionarse con la cultura de los oprimidos.

Una de las ideas centrales de la TDLLL —idea que, en verdad, está provocando cambios significativos dentro de la misma TDLLL— es precisamente la necesidad y capacidad de las clases oprimidas de crear una cultura propia— con su propio lenguaje, símbolos, expresiones, tradiciones, vehículos y preocupaciones. El reconocimiento y la promoción de espacios, tiempos, redes, recursos, actitudes y experiencias que estimulen tal creatividad se traduce a menudo —en mi opinión— en una amenaza para la concepción de la cultura que prevalece entre los marxistas. En realidad, bastante activistas y algunos líderes de organizaciones marxistas, luego de haber estado en contacto con la creatividad cultural de comunidades clesiales de base y otros grupos ligados a la TDLLL (p.ej. en Brasil, Venezuela, México, etc.), han comenzado a cuestionar la ideología y la política de sus organizaciones, reivindicando la necesidad de democratizarlas y arraigarlas en las tradiciones culturales locales.

En esta área, también, la TDLLL parece favorecer una relativización del marxismo difícilmente compatible con cualquier forma de lealtad total o de sumisión pasiva a ideologías o liderazgos marxistas.

8. LA NEGACION DEL PLURALISMO Y DE LA DIVERSIDAD COMO MEDIOS DE OPRESION. Parte de las tensiones experimentadas por la TDLL —tanto frente a otras tendencias dentro de las iglesias cristianas como dentro de su propio desarrollo— tienen que ver con la rica diversidad de la realidad latinoamericana. Diferencias raciales y étnicas, estructuras económicas y lingüísticas, trasfondos religiosos y geográficos, orígenes nacionales y sociales, potenciados aun más por la experiencia generacional y de género (femenino o masculino), le dan a los pueblos latinoamericanos una compleja multiformidad que no siempre le es reconocida (ni mucho menos respetada).

Los marxistas raramente han asumido las graves consecuencias

que tal diversidad puede implicar tanto para la formulación del marxismo en Latinoamérica como para la interpretación marxista de América Latina (entre los escasos pensadores marxistas de alguna significación que sí lo han intentado, José Carlos Mariátegui, el ha tiempo fallecido líder y ensayista peruano merece especial referencia). Antes por el contrario, lo que ha prevalecido entre los marxistas ha sido —tanto en la teoría como en la práctica— la tendencia a forzar las realidades latinoamericanas contemporáneas dentro de conceptos —y modelos organizacionales— elaborados en y para realidades eurooccidentales del siglo XIX (feudalismo y capitalismo; burguesía y proletariado; economía, política e ideología; partido y vanguardia; centralismo democrático y dictadura del proletariado; etc.).

Sin referencia explícita contra el marxismo, la TDLLL —a través de sus reflexiones y experiencias— ha reconocido la realidad, validez y legitimidad del pluralismo y la diversidad, y ello en uno de los ámbitos más difíciles para ello: el campo religioso y, aun más, el teológico. La TDLLL ha estimulado la multiplicación de teologías y el renacimiento de tradiciones religiosas reprimidas por varios siglos cuestionando así la uniformidad excluyente que demasiado a menudo ha caracterizado a las iglesias cristianas. Al afirmar y estimular el derecho de los creyentes oprimidos a expresarse teológicamente (o de otro modo) cada grupo (de clase, de género, étnico, racial, local, nacional, lingüístico y/o religioso) a su manera propia o idiosincrática, con sus propias preocupaciones, prioridades y perspectiva —la TDLLL ha contribuido al desarrollo de actitudes contrarias a cualquier concepción rígida, autoritaria y/o etnocéntrica de la ortodoxia o de la ortopraxis.

El pluralismo de perspectivas —tanto teóricas como prácticas— y la diversidad de tradiciones culturales son así reconocidas como realidades válidas y legítimas: como —en efecto— un enriquecimiento de la realidad y una multiplicación de las posibilidades de transformarla en beneficio de las mayorías. Mucha de la reflexión y de la acción desarrolladas desde la TDLLL —y dentro de la CEBs, que son con frecuencia tanto una fuente como una materialización de la TDLLL— apuntan precisamente en esa dirección.

En cambio, la tendencia a **negar** la realidad, validez, conveniencia, legitimidad y potencialidad positiva de esta diversidad pluralista —tal y como se muestra en iglesias, gobiernos, empresas, partidos, ejércitos y otras organizaciones— es percibida y criticada sis-

temáticamente por la TDLLL como una tendencia autoritaria, dictatorial, opresiva y reaccionaria; una tendencia, en realidad, que —desde una perspectiva cristiana liberadora— debería ser constantemente redescubierta y cuestionada.

En efecto, hay organizaciones marxistas hoy (en El Salvador, Brasil, Perú y otros países latinoamericanos) crecientemente cuestionadas —a causa de sus concepciones rígidas, prefabricadas y sectarias— por parte de gente que ha estado expuesta a la **experiencia** (y no simplemente a las “ideas”) de la TDLL: gente que ha integrado una tendencia casi espontánea a poner en cuestión cualesquiera teorías, soluciones, autoridades y organizaciones presentadas como “las únicas buenas” ... más aun si éstas han sido elaboradas **a espaldas y al margen** de la participación libre, activa, consciente y comunitaria de la gente implicada en ellas.

9. EL DETERMINISMO HISTORICO MARXISTA: UNA CONCEPCION ETCNOCIDA?. Otro rasgo problemático del marxismo “ortodoxo”, tradicional, para Latinoamérica reside en su concepción determinista de la historia —una concepción apenas cuestionada por Marx en unos textos menores* escritos poco antes de su muerte y cuyo impacto en las versiones predominantes del marxismo es prácticamente nulo ... una concepción según la cual el principio, el camino y el fin de la historia ya están previa y totalmente determinados, definidos de manera ineludible.

Según esta concepción, la historia de la humanidad es —pese a cualquier pretensión en sentido opuesto— **una** (la “historia mundial”, como en Hegel). Esta historia se desarrolla inevitablemente en **un solo sentido**: hacia el “comunismo” (una sociedad libre, igualitaria y de abundancia, donde ya no existirán clases sociales, propiedad privada, ejércitos, guerras, ni forma alguna de opresión). Pero el desarrollo hacia el comunismo pasa necesariamente **por el capitalismo** (con su secuela de urbanización, industrialización, alta tecnología, alta concentración de capitales, crecimiento de un proletariado urbano y creación de un mercado mundial interdependiente). Por ende, toda otra forma de organización económica y social (es decir, las que no son ni capitalistas ni poscapitalistas) es concebida, en la visión marxista predominante, como una formación económico-social **precapitalista**. Esta concepción tiene (y ha tenido) graves implicaciones tanto para los análisis como para la conducta de los partidos marxistas en Latinoamérica; ello es así, entre otras razones, porque tal concepción presupone que nuestras

sociedades (“precapitalistas”) **tienen que hacerse capitalistas antes de que una radical superación de las relaciones de opresión existentes mediante, por ejemplo, una redistribución del acceso y del poder sobre los recursos económicos, políticos y culturales —pueda ser realmente factible** (razón por la cual, incidentalmente, la mayor parte de los partidos marxistas de la línea soviética —incluidos los de Cuba y Nicaragua— criticaron los esfuerzos revolucionarios del Movimiento 26 de Julio y del Frente Sandinista de Liberación Nacional, antes, durante y después de sus triunfos de 1959 y de 1979, respectivamente).

La TDLLL —tanto en sus afanes teóricos como en los prácticos de nuevo— alimenta una diversa concepción de la historia. De hecho, para la TDLLL, aquel determinismo histórico unidireccional predominante en el marxismo sería un caso particular de la negación opresora y etnocéntrica de la pluralidad, diversidad, originalidad y creatividad de los pueblos del Tercer Mundo (cf. supra, No. 7 y 8). La originalidad de las sociedades del Tercer Mundo, de sus específicas trayectorias históricas, de sus singulares recursos y falencias, y de las habilidades peculiares de cada una de ellas para desplegar sus propias formas —eventualmente— de redistribución más productividad ... todo esto ha sido sistemáticamente **negado** —a consciencia o no, independientemente de la voluntad de los actores envueltos en el proceso— tanto por el marxismo como por el capitalismo, tanto en el discurso como en la conducta de ambos, mientras que la TDLL lo ha **afirmado** cada vez más claramente.

En un cierto sentido, la TDLLL supone —y promueve— una concepción de la historia según la cual, entre una multiplicidad casi infinita de futuros realmente posibles, hay uno **hacia el cual Dios nos invita** (el “reino de Dios”, cuya descripción, sea dicho de paso, coincide con la que Marx y sus seguidores adoptaron de los comunistas cristianos franceses— los auténticos fundadores del comunismo como término, ideología y movimiento— de la primera mitad del siglo pasado). Pero, por una parte, nos competería a nosotros los humanos —libres, frágiles y falibles sujetos de nuestra propia historia el responder (o no) a la invitación divina. Por otro lado, sería sólo dentro de las tradiciones, rasgos y tendencias de cada uno de nuestros pueblos que moldearíamos las formas concretas de nuestra respuesta histórica a la llamada divina. En consecuencia, no habría un curso preestablecido, inevitable o uniforme, para la historia humana (ni siquiera para la búsqueda histórica de la justicia y la paz): cada pueblo construye su futuro a su propia manera.

La dirección y la forma de la historia de cada pueblo dependería de muchos aspectos peculiares suyos: entre otros, las decisiones libremente tomadas por sus miembros (tanto individual como colectivamente) y los variados obstáculos concretos a la realización de tales decisiones.

10. LOS MEDIOS AUTORITARIOS COMO INCOMPATIBLES CON UNA AUTENTICA LIBERACION. Gran parte de los esfuerzos de la TDLLL —y especialmente de las CEBs— me parece que se concentran en la crítica de instituciones y métodos autoritarios (incluyendo, en primer término, los que se hallan presentes en las iglesias mismas), y en el desarrollo de soluciones alternativas.

Estas soluciones alternativas —inspiradas, entre otras fuentes, en la tradición de “concientización” y “educación popular liberadora” ligada a Paulo Freire— tiende a caracterizarse, entre otros, por los siguientes rasgos: (a) **“horizontalidad”**, o la concepción de que todas las personas somos iguales y debemos tratarnos mutuamente como tales, excluyendo por ende toda discriminación así como cualquier tipo de monopolio exclusivo (monopolio de la verdad, de la palabra, del liderazgo, por ejemplo); (b) **participación estimulada**, es decir, un esfuerzo sistemático, explícito y deliberado por estimular la participación (en reuniones, reflexiones, interpretaciones, discusiones, toma de decisiones, administración, liderazgo, etc.) de toda la gente implicada en una acción o institución, especialmente por parte de quienes tienden a participar menos que otros (ya sea por inexperiencia, timidez, sumisión, miedo o baja autoestima); (c) **liderazgo compartido**, o sea la tendencia a sustituir el tradicional liderazgo individual por una dirigencia colectiva, a contrarrestar la perpetuación de ciertos individuos y grupos en posiciones de autoridad, a renovar constantemente los equipos dirigentes con gente que aún no ha tenido la posibilidad de desarrollar sus propias capacidades administrativas, dirigenciales y de toma de decisiones, y, en fin, a institucionalizar modalidades mediante las cuales el “público” de las acciones y organizaciones influidas por la TDLLL, pueda evaluar y corregir el curso de las mismas; y (d) **reflexión crítica**, que implica la práctica sistemática de detectar y cuestionar cualquier teoría, autoridad, regla o decisión que tienda a imponerse o a perpetuarse fuera —o por encima— de la voluntad deliberada de la gente afectada por ellas mismas.

Parte de la teología que alimenta estos esfuerzos de la TDLLL es una teología según la cual los **medios** no se encuentran estrictamente separados de los **finés**, o, para decirlo de otra forma, una

teología en la que el “reino de Dios” es concebido como “**ya estando aquí pero todavía no**”. En tal teología, el esfuerzo por construir el “reino de Dios” no es uno para el cual el presente sea única y exclusivamente un “medio” para llegar al fin; ni tampoco se concibe allí al “reino de Dios”, por ende, como un “mero fin”, pura y simplemente colocado en un absoluto futuro. En la TDLLL el presente inmediato y concreto es captado como el **único** lugar donde el “reino de Dios” puede ser hallado, y el único —también— desde donde puede ser vivido y desarrollado. Tal concepción parece alimentar la insistencia —en la TDLLL y la CEBs— de construir **aquí y ahora** relaciones e instituciones que anuncien, testimonien y desarrollen el reino de Dios en su propia contextura (y no simplemente en su lenguaje e intenciones).

En verdad, la contrapartida de esa concepción es, precisamente, la crítica de instituciones y relaciones autoritarias como fundamentalmente incapaces de contribuir nada positivo a las luchas de liberación de los oprimidos. Relaciones verticales, unilaterales, jerárquicas y piramidales, en las cuales las órdenes, las reglas, la “línea” y las teorías son impuestas desde arriba hacia abajo; donde el “público” tiene un peso institucional nulo o escaso en las decisiones que los conciernen; tal es el tipo de relaciones que constituye el principal foco de la crítica de la TDLLL y las CEBs ... ya se encuentren estas relaciones en los gobiernos, la empresa, la escuela, el ejército, los centros de salud, las iglesias, los sindicatos o los partidos políticos. Este parece ser en realidad —y no la supuesta influencia del marxismo en la TDLLL— el principal punto de fricción entre el Vaticano y la TDLLL (como lo sugiere la correspondencia y las declaraciones en torno al caso de Leonardo Boff).

Uno de los principales conflictos entre la TDLLL y el marxismo —en mi opinión— surge precisamente de los rasgos autoritarios comunes a las organizaciones y los gobiernos autoetiquetados como marxistas, así como a las relaciones; los procesos de construcción teórica y los mecanismos de toma de decisiones típicos de la mayor parte de los partidos y gobiernos supuestamente marxistas. Ya estos conflictos comienzan a ser perceptibles en Brasil, Venezuela, Perú, El Salvador y otros países latinoamericanos.

11. MULTIDIMENSIONALIDAD DE LAS CEBs vs. REDUCCIONISMO POLITICO MARXISTA. Las CEBs, al menos tal y como las conocemos en Latinoamérica, son una de las principales fuentes y quizá la principal “materialización” de la TDLLL. Un

fenómeno floreciente —a ratos exagerado, a ratos subestimado— las CEBs con frecuencia “compiten” con varias organizaciones marxistas —así como con ciertos sectas y cultos religiosos— en tratar de ganarse la voluntad de los grupos oprimidos.

En mi apreciación de los hechos, una de las razones del “éxito” relativo de las CEBs (o sea, de su multiplicación, su legitimidad e influjo creciente en las iglesias, etc.) reside en su carácter multidimensional. Mientras que la mayor parte de las instituciones en las sociedades urbanas modernas (incluso las iglesias cristianas y los partidos marxistas) tratan de satisfacer “necesidades” muy específicas y aisladas, las CEBs, en cambio —quizás, en parte, por su origen en sectores sociales con una tradición más integrada de la existencia humana, pero también por la incapacidad de estos mismos sectores de acceder a los servicios más especializados asequibles para las élites—, han desarrollado una aproximación multilateral a la vida humana. Así, es bastante común que una discusión en cualquier CEB gire en torno a los problemas maritales de una pareja de la comunidad, al tratamiento de la enfermedad de una vecina o de un miembro, a una crisis psicológica del pariente de una persona conocida, a las acciones a desarrollar para lograr un buen sistema de cloacas para el barrio, a la búsqueda de hogar para una familia o al procedimiento legal para sacar a alguien de la cárcel. Asimismo, las acciones “externas” —individuales o colectivas— que surgen de las reflexiones y decisiones de una CEB pueden ir en cualquiera de las direcciones mencionadas. Por ello, pues, nada tiene de raro el encontrar miembros de una CEB —en cuanto tales— ayudando a una familia vecina a construir o reparar su casa, recolectando fondos para pagar la cuenta del médico de otra persona, preparando la primera comunión de una docena de niños del caserío, ayudando por la paz en Centroamérica y/o manifestando contra la tortura frente al cuartel de policía de la ciudad.

Especialmente en procesos de democratización política —pero no sólo allí—, la gente envuelta en CEBs tiende a menudo a prestar seria atención a las organizaciones políticas existentes para canalizar sus propias necesidades y luchas políticas. Sin embargo, uno de los graves obstáculos que los miembros de la CEBs encuentran para encajar en los partidos existentes —incluidos allí los marxistas— es la unilateralidad de estas instituciones: su tendencia a ocuparse únicamente de asuntos “políticos” y a percibirlos desde una perspectiva exclusiva y estrechamente “política”. Con frecuencia, esta discordancia se resuelve ya sea mediante el rechazo

global de la política partidista, ya mediante la “doble militancia” que es común también a muchas feministas (parcialmente en una CEB, parcialmente en un partido). En este último caso, la CEB funciona como una suerte de atalaya externa, desde la cual se hace posible una revisión crítica y colectiva del compromiso político en una perspectiva de fe (y viceversa, también, el partido puede funcionar como lugar de análisis crítico independiente de las implicaciones políticas de la CEB).

En uno o en otro caso, las organizaciones marxistas experimentan la mirada crítica de las CEBs hacia la unilateral perspectiva política que suele predominar en aquellos partidos y movimientos.

12. CONCLUSION: NADA MAS (Y NADA MENOS) QUE HIPOTESIS PARA SER EXAMINADAS. Permítaseme resumir lo que acabo de sugerir en estas páginas. El marxismo, tal y como este es de hecho percibido por la mayor parte de sus amigos, enemigos y espectadores curiosos en Latinoamérica, es una complicada red de ideas, organizaciones y prácticas. Como tal, el marxismo es caracterizado —entre muchos otros rasgos— primeramente, por presentarse como una doctrina atea global (para la cual la religión —un mero subproducto de la opresión social— es una “ideología” de rango inferior que no tiene ningún puesto ni en una sociedad poscapitalista ni en la lucha contra el capitalismo); en segundo lugar, por pretender ser la única teoría “científica” de la historia humana, y para la cual la historia conduce inevitablemente —a través del capitalismo— al comunismo; y, finalmente, por inspirar partidos y gobiernos autoritarios, sectarios y unilaterales.

La TDLLL, por el contrario, relativiza al marxismo percibiéndolo como una mera herramienta de análisis y de lucha política; valoriza a la religión —y, en particular, a la creatividad religiosa popular— como profundamente significativa tanto en contra como más allá del capitalismo y de la explotación; subraya la necesidad de reconocer y de promover la multívoca creatividad cultural de los oprimidos; rechaza el determinismo histórico y el autoritarismo como contrarios a la liberación de los oprimidos; y, en fin, estimula el carácter multidimensional de las CEBs.

En mi opinión, estos rasgos de la TDLLL —si es que los he captado adecuadamente— chocan con muchas de las ideas y tendencias típicas del marxismo en Latinoamérica. Tal choque —que me parece ser real y creciente en muchos lugares— tiende a “desa-

cralizar” al marxismo, es decir, a percibirlo como un conjunto heterogéneo de elementos disparatados y discutibles, ninguno de los cuales es “tabú” ni evidente.

Quería limitarme simplemente en estas líneas a lo que acabo de hacer: formular algunas hipótesis acerca de un posible —interesante, e incluso quizás positivo— proceso actual de “desacralización” del marxismo a través de la TDLLL. Estoy totalmente consciente de que el marxismo es **mucho más** que (y a veces, también, hasta lo opuesto de) su significado predominante, común y corriente en la opinión pública actual de las Américas. También sé que las relaciones de la TDLLL con el marxismo son mucho más ricas y complejas que las que he subrayado aquí. En fin, comparto la opinión de que el “cristianismo predominante” en las Américas merece —incluso con buena ayuda de la crítica marxista de la religión— un proceso semejante de “desacratización”. La verdad es, empero, que sobre todas estas últimas cosas he escrito ya varios centenares de páginas desde 1966. Aquí, en cambio, y por primera vez de mi propio puño y letra, quería echarle una ojeada a esta “otra cara de la luna” (de luna en cuarto creciente?), sugiriendo lo que ya he sugerido: nada más —pero tampoco nada menos— que unas escasas y limitadas intuiciones para que los interesados las examinen críticamente y vean si sirven para algo que valga la pena ... o no.

Versión Texto

OTTO MADURO

“Não haver deus é um, deus também”.
Fernando Pessoa, 1928

La Desmitificación del Marxismo en la Teología de la Liberación

Algunas hipótesis para la investigación y la reflexión

1. INTRODUCCION: UN ANALISIS SOCIOLOGICO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: Tras casi un cuarto de siglo del nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana, los tiempos podrían ser apropiados –pienso– para analizar este creciente movimiento religioso desde la perspectiva de la sociología de las religiones. Algunos especialistas, de hecho, han comenzado ya a trabajar en tal sentido (p.ej., Luiz Alberto Gomes de Souza, François Houtart, Madeleine Adriance, Pablo Richard, Thomas Bruneau, Ralph della Cava, Diego Irrarázaval, Margaret Crahan, Michael Dodson, Scott Mainwaring, Ted Hewitt, etc., etc.). En este breve trabajo, sin embargo, mi intención es parcialmente diferente de la de estos científicos sociales. Lo que quisiera aquí es, más bien, proponer algunas hipótesis –aunque sea todavía en una forma poco trabajada– para estimular la investigación sociológica acerca de la teología de la liberación. Es más, voy a limitarme a un área muy específica: la de **las relaciones entre la teología de la liberación latinoamericana, por una parte, y las tradiciones políticas e intelectuales del marxismo** en América Latina, por otra.

Para ser aún más preciso y no despistar a la persona que lea este trabajo, permítaseme decir en pocas palabras algo de lo que este ensayo **no** pretende incluir. No me voy a referir al marxismo o a la teología de la liberación tal y como “deberían” ser, o como “esencialmente” son, tampoco. No voy a pronunciarme acerca del valor de verdad, la “bondad” o el peso histórico de la teología de la liberación o del marxismo. Mi esfuerzo explícito, por el contrario, va a ser el de tratar de “limitarme a los hechos”

de la historia latinoamericana reciente. Dentro de esta historia, quiero concentrarme en las relaciones entre dos movimientos “ideológicos” en sentido amplio –la teología de la liberación y el marxismo tal y como parece que, de hecho, estos interactúan mutuamente. Y, más específicamente aún, quiero formular algunas hipótesis acerca de lo que podría interpretarse como un proceso de **“desmitificación” del marxismo por parte de la teología latinoamericana de la liberación.**

Antes de entrar en materia, empero, establezcamos algunas premisas. La imagen predominante de la teología de la liberación –tal y como ésta es proyectada y reforzada por los medios de comunicación de masas– ha contribuido a sobreestimar sus coincidencias –mucho más que sus diferencias y desacuerdos– con el pensamiento marxista. Más de un sociólogo (Samuel Silva Gotay y Marvin Dunn, por ejemplo, aparte de varios otros entre los cuales también me incluyo, así como –desde una perspectiva opuesta– Roland Robertson, William Garrett y William Swatos) ha tomado esta imagen como adecuada y ha emprendido investigaciones que han “confirmado” las hipótesis implícitas en tal imagen. Es más, una lectura rápida de los principales autores de la teología latinoamericana de la liberación (Gutiérrez, Boff, Sobrino, Richard, Dussel, Segundo, Támez, Galilea, etc.) no detectaría fácilmente críticas o desacuerdos **explícitos** con respecto al marxismo –sobre todo si tal lectura es inconscientemente efectuada desde la imagen corrientemente predominante de la teología de la liberación. Para empeorar las cosas, tanto a los simpatizantes como a los enemigos del marxismo parece agradarles esta imagen predominante de la teología de la liberación como ““marxista”, y lo propio sucede con todos los enemigos (y con algunos amigos) de la teología de la liberación. En fin, pienso, uno no debería despreciar el hecho de que tanto el marxismo como la teología de la liberación son minorías perseguidas –con suficientes enemigos comunes, tareas convergentes y audiencias parcialmente coincidentes– en casi todos los países latinoamericanos, hecho que quizá contribuye a inducir el que

estos movimientos subestimen –en lugar de subrayar– las diferencias y desacuerdos entre ambos.

Lo que propongo aquí es precisamente una hipótesis contraria a esta imagen predominante de la teología de la liberación latinoamericana. No quiero de ninguna manera negar la influencia del marxismo sobre, su presencia dentro de, o sus coincidencias con la teología de la liberación latinoamericana. Aunque inflados y exagerados, creo que estos son aspectos indiscutibles de la realidad actual de la teología de la liberación latinoamericana. O, para decirlo de otro modo, ciertamente la teología de la liberación latinoamericana ha contribuido a una “desatanización” del marxismo. Lo que quiero sugerir ahora es que a pesar, más allá, detrás, además –y en cierto modo en contra– de aquella influencia, presencia y coincidencias, **también hay, en la teología de la liberación latinoamericana, un proceso subyacente, en desarrollo creciente, de crítica y rechazo de aspectos del marxismo generalmente defendidos como centrales por la mayor parte de los textos, líderes y partidos marxistas latinoamericanos.**

Es en referencia a este proceso en particular que quiero contribuir con algunas ideas surgidas de mis contactos con y estudios acerca de la teología de la liberación latinoamericana. Es probablemente pertinente señalar de antemano que no soy (ni pretendo ser) un observador “neutro” del proceso en cuestión. Soy un sociólogo de las religiones, sí, que trata de ser tan “objetivo” como ello sea posible. Pero estoy consciente tanto de mis prejuicios como del modo en que éstos pueden obstaculizar mi percepción de la realidad: no soy un “extraño” con respecto a la teología de la liberación latinoamericana, ni con respecto al marxismo. Espero que esta doble condición –tanto de sujeto como de partícipe de mi propio objeto de análisis– me ayude a captar y articular un proceso real (más bien que uno **ficticio**) no fácilmente perceptible “desde fuera”.

En cualquier caso, quiero aclarar que mis hipótesis se refieren a la teología de la liberación no como un movimiento meramente “intelectual”, sino asimismo “práctico” (organizacional,

litúrgico, político, etc.): un movimiento que está constantemente generando valores, conductas y relaciones que afectan la vida diaria de un número creciente de latinoamericanos. En este sentido, yo sugeriría que no es sólo ni tanto con los **textos**, sino con la **conducta** cambiante de aquellos grupos eclesiales latinoamericanos de alguna manera activos en la teología de la liberación, que habría que confrontar las hipótesis presentadas en las páginas que siguen.

Para cerrar esta ya demasiado larga introducción, quisiera situar esta propuesta en el seno de una preocupación más amplia. Tengo la impresión de que la teología de la liberación está contribuyendo al nacimiento de **una nueva ética** —en el sentido clásico que hallamos en Max Weber— que ya está estimulando ciertos desarrollos culturales, políticos y económicos en el contexto latinoamericano. Mi opinión es la de que esta ética, tanto en sus fundamentos teológicos como en sus implicaciones económico-políticas avanza en un sentido opuesto al de demasiados aspectos “sagrados” para la tradición marxista latinoamericana. Es en este sentido que pienso que la teología de la liberación está “desmitificando”, “des-sacralizando” al marxismo. Aquí voy a presentar algunos de los aspectos en los que parece operarse esta “dessaacralización”.

2. EL MARXISMO COMO UNA SIMPLE HERRAMIENTA, NO UNA COSMOVISION INTOCABLE. Para comenzar, me parece que un análisis atento de las múltiples expresiones de la teología de la liberación latinoamericana ('TDLLL' de aquí en adelante para simplificar) indicaría lo siguiente: que la presencia en el seno de la TDLLL de elementos (expresiones, símbolos, modos de organización, de pensamiento o de conducta, etc., etc.) identificables como “marxistas” con cualquier criterio serio, es, por decir lo menos, una presencia sumamente vaga.

Lo que yo sostengo es, precisamente, que la TDLLL ha ejercido (inconscientemente) un 'saqueo' libre, casi caótico, de la tradición marxista: tomando de estas expresiones, símbolos, modos de organización, de pensamiento y de conducta, en for-

mas que varían de un país, lugar, grupo, autor o período a otro distinto. Incluso la auto calificación de “marxistas” por parte de algunos individuos y grupos “afiliados” de alguna manera a la TDLLL puede mostrarse como incoherente –más a menudo de lo que parece– cuando se le examina a través de largos períodos y más allá del mero acto de auto calificación explícita. Un sociólogo agudo, por lo demás, no debería asumir de entrada como válida estas –u otras– taxonomías. Parte de una sólida tarea sociológica en esta área, me parece, consistiría en la reconstrucción tentativa de la lógica social que rige los procesos de auto y heterocalificación, especialmente cuando tales procesos –como sucede a menudo con la etiqueta de “marxista”– aparecen como parte de procesos sociales más profundos y amplios de confrontación, deslegitimación, exclusión, etc.

Es más, pienso que lo que hace que la relación de la TDLLL con el marxismo parezca un 'saqueo' libre, caótico e incoherente es, precisamente, que tanto la lógica “intelectual” como la “organizacional” que rigen ese 'saqueo' son lógicas generadas **fuera** de las fronteras, de las organizaciones y de los intelectuales marxistas son lógicas producidas desde **dentro** de iglesias cuyas teologías y organizaciones suministran pero no sin innovaciones, tensiones, conflictos y reacomodos, –sin duda– el marco que regula aquel saqueo del marxismo por parte de la TDLLL. Dicho de otra forma, mi sospecha es la de que la relación de la TDLLL con el marxismo –sociológicamente hablando– no es caótica ni incoherente. Esta relación podría más bien interpretarse como un proceso (inconsciente) de selección de aquellos elementos del marxismo (vocabulario, símbolos, escritos, etc.) que parecen –**desde el punto de vista de ciertos grupos de iglesia colocados en determinadas relaciones, tensiones y transformaciones micro y macrosociales**– apropiados para sus propias estrategias micro y macrosociales.

Es en este estricto sentido sociológico que encuentro que el marxismo se ha convertido en una **herramienta** dentro de la TDLLL: ciertos grupos y miembros de iglesias cristianas –sin afiliación, lealtad o identificación con ninguna institución propia

y tradicionalmente “marxista” – recurren al arsenal simbólico del marxismo, tomando y deshechando lo que parece contribuir al avance de **sus propias** estrategias (no las de los marxistas) intra y extraeclesiales. Esta apropiación es realizada **sin atención alguna** –y me parece que aquí está la clave de la evaluación de estos procesos– **a lo que las agencias tradicional y propiamente marxistas (políticos, intelectuales, personeros gubernamentales, textos canónicos, etc.) puedan opinar acerca de la “ortodoxia” de tal apropiación.** Es más bien la interacción con la comunidad eclesial –no con los medios marxistas– lo que regula la lógica y los límites de esta apropiación de ciertos elementos “marxistas” por parte de los grupos y voceros del movimiento de la TDLLL. Es la compleja dinámica de la **ortodoxia eclesiástica** –no de la ortodoxia marxista– la que preside sobre este proceso, también complejo de apropiación simbólica.

¿Qué es, pues, lo que orienta el modo como la TDLLL se relaciona con el marxismo? No es el marxismo mismo. No. Para decirlo en términos estructuralistas: lo que me parece que regula y determina el acceso de la TDLLL a ciertos elementos del marxismo no son las oposiciones y asociaciones de ciertos elementos del marxismo (v.g., la expresión “lucha de clases”, la percepción de la empresa privada capitalista como negocio “sucio”, un libro de Lenin, el concepto gramsciano de “intelectual orgánico”, etc.) **dentro del discurso, las organizaciones o los gobiernos oficialmente reconocidos como marxistas.** No. Lo que regula y determina ese acceso de la TDLLL a ciertos elementos del marxismo parece ser más bien la experiencia del interés y de la factibilidad de colocar tales elementos dentro de la estructura de oposiciones y asociaciones del discurso, las organizaciones y el liderazgo oficiales **de la propia iglesia.** Y mi sospecha es que este proceso, cuando es exitoso (i.e., cuando es realizado sin provocar la exclusión de sus actores de sus propias iglesias, sino más bien consolidado –o incluso fortaleciendo– sus intereses y posiciones dentro de sus propias iglesias), lleva a cabo no sólo una cierta **des-satanización** del marxismo, sino asimismo una **des-sacralización.** Con esto significo que el marxismo es expe-

rimentado por sus nuevos “usuarios” no como requiriendo una lealtad total, no como necesariamente ligado a ciertos partidos y políticas, no como exigiendo la renuncia a concepciones y organizaciones religiosas, no como “uno, único y excluyente”. Antes bien, el marxismo es entonces experimentado entre ellos como una masa desintegrada y caótica de “herramientas” o “instrumentos” –parte de los cuales puede ser apropiada, y parte rechazada, sin resentimientos de ninguna clase. De hecho, incluso las profundas pugnas internas entre facciones marxistas –pro-soviéticos, pro-cubanos, trotskistas, maoistas, pro-albaneses, luxemburguistas, eurocomunistas, etc.– parece ejercer una influencia escasa, o incluso nula, sobre la relación de la TDLLL con el marxismo.

El marxismo, durante largo tiempo, ha sido analizado por algunos sociólogos de la religión como un movimiento “cripto-religioso”: con tiempos, espacios, libros, doctrinas y autoridades sagradas, con profetas, doctores, mártires y santos, con herejes, inquisiciones y excomuniones (y todo ello bajo el manto del ateísmo, entretanto). Sea de ello lo que fuere, mi planteo es que la TDLLL está actualmente desmitificando y des-sacralizando al marxismo.

3. LA “INFERIORIDAD” DE LA RELIGION COMO OTRA IDEOLOGIA DE CLASE MAS. El marxismo –tal y como es predominantemente entendido por la mayor parte de las organizaciones, autores y líderes autocalificados y reconocidos como marxistas en Latinoamérica– percibe a la religión como histórica e intelectualmente “inferior” a otras formas de conocimiento y de acción humana. En su lugar, la “ciencia”, el “ateísmo”, la “economía” y la “política” son percibidas por los marxistas como “superiores” –es decir, como superando, excluyendo y refutando– a la religión.

La teoría y la práctica de la TDLLL, me parece, está desarrollándose explícitamente en oposición a esa pretensión tradicional del marxismo.

De hecho, aquella concepción marxista de la religión viene siendo percibida, cada vez más, por la TDLLL como una típica

—aunque inconsciente— **ideología de la clase media blanca masculina intelectual urbana**. A través de esta “ideología” (en un sentido análogo a como lo hiciera en el pasado liderazgo liberal anticlerical de nuestros propios países latinoamericanos), ciertas fracciones de la clase media urbana se afirman como distintas y superiores a las clases subalternas, niegan la capacidad del pueblo llano de tener una creatividad cultural autónoma (y/o niegan la validez de tal creatividad), y tratan de imponerle a los oprimidos el control y los prejuicios culturales de las mismas fracciones de la clase media.

Lo que la TDLLL propone —haciéndolo— es en un cierto sentido lo opuesto: la religión es percibida como el ambiente tradicional y normal de la vida de los oprimidos. Y es también **desde la religión** —con los retos, tensiones y cambios indisociables de esfuerzos de este género— que tiene lugar la lucha contra la opresión: el esfuerzo de los oprimidos de hacerse sujetos activos, creadores y autónomos de una cultura **nueva** y válida —tanto en continuidad parcial como en oposición parcial con respecto a sus propias y específicas tradiciones culturales.

De un proceso como éste último, a no dudarlo, surgen conflictos religiosos: entre la inercia del pasado y los desafíos del presente, entre el liderazgo religioso tradicional y la creatividad emergente de abajo hacia arriba, entre los intereses de los olvidados y aquellos de los privilegiados. Pero la manera en que estos conflictos están siendo sopesados y enfrentados —desde la perspectiva de la TDLLL— no es abandonando las antiguas estructuras religiosas, sino, por el contrario, haciendo el esfuerzo por cambiarlas —tanto en su forma como en su contenido— **desde dentro**. Una perspectiva completamente ajena al marxismo ortodoxo tradicional, para el cual sólo una perspectiva “científica” (lo cual significa para el marxismo tradicional lo mismo que “materialista”, “atea”) puede promover los intereses de los oprimidos en una sociedad capitalista.

4. LA INHIBICION DE LA CREATIVIDAD RELIGIOSA POPULAR COMO OPRESION. El rechazo de hecho

—más que “teórico”— de la TDLLL hacia el desprecio ateomarxista de la religión tiene aún otra dimensión.

La TDLLL ha percibido en la historia latinoamericana —entre otras cosas— la negación continua y sistemática (por parte de los opresores) de la capacidad del común de la gente de hacerse sujetos activos y creadores de su propia historia. Según esta interpretación, las élites latinoamericanas —desde los administradores españoles de las “Indias” en el siglo XVI hasta, mutatis mutandi, la mayor parte de los gobiernos latinoamericanos de hoy— han negado en la teoría (en la filosofía, la teología, la teoría política, las teorías jurídicas, etc.) y han reprimido en la práctica (con la policía, el ejército, el sistema legal, etc.) las luchas de los oprimidos por participar en las instituciones y en las decisiones que afectan sus propias vidas (incluyendo, por supuesto, las instituciones religiosas). A través de este proceso, las élites han logrado parcialmente minar la auto-estima, la autoconfianza, la iniciativa y las redes del común de la gente, forzándola a depender de las élites y, por ende, a perpetuar las relaciones de dominación actualmente prevalecientes. Sin embargo, esfuerzos por reconquistar una cierta autonomía surgen constantemente entre los oprimidos, presentando nuevas amenazas al poder, los privilegios y los hábitos de las élites. Algunos de estos esfuerzos de los oprimidos por reconquistar su autonomía ocurren, precisamente, en el ámbito de las tradiciones y estructuras religiosas.

Ahora bien, las organizaciones y textos marxistas —con inusitada frecuencia— desprecian estas explosiones de creatividad religiosa, denigrándolas como “ilusorias”, “contrarrevolucionarias”, “diversionistas” o “irrelevantes”. Deliberada o implícitamente, lo que organizaciones y textos marxistas suelen proponer —en contra y en lugar de la creatividad cultural autónoma (por ejemplo religiosa) de los oprimidos— es tanto el liderazgo como los métodos de **una** de las facciones marxistas ya preexistentes (usualmente dirigida por un grupo de intelectuales varones blancos urbanos). Empero, al negar los métodos de lucha y el liderazgo surgidos desde la experiencia y las tradiciones de

los oprimidos –y al imponerles en su lugar los de una élite ajena– las organizaciones y los textos marxistas refuerzan a menudo el autodesprecio, la pasividad, la dependencia y la fragmentación de las clases oprimidas (efecto análogo, por lo demás, al de ciertas “nuevas sectas” religiosas en Latinoamérica).

En mi opinión, lo que la TDLLL a menudo está haciendo es precisamente el impulsar y consolidar la creatividad, iniciativa y autonomía religiosa de los oprimidos, contribuyendo así – simbólica y materialmente– a acrecer su fuerza en sus luchas contra la opresión. En este proceso de refuerzo religioso de los oprimidos, la TDLLL se ve a menudo forzada a confrontar y cuestionar los esfuerzos marxistas por controlar e inhibir la creatividad religiosa del pueblo llano. Parte de lo que la acción de la TDLLL implica es esto: la crítica marxista de la religión más común, corriente y predominante, a menudo se convierte en otro medio de opresión más, en un mecanismo a través del cual se consolida una percepción elitesca del común de la gente. Esta percepción elitesca implica que la mayor parte de la gente simplemente **no sabe** lo que es bueno para ella y es de cualquier modo **incapaz** de descubrirlo por sí misma; implica, pues, que sólo otros (en la élite masculina blanca intelectual urbana) son los que **sí saben** que es bueno para el pueblo, y, por consiguiente, que el pueblo llano debe esperar **sólo de las élites** la definición y solución de sus propios problemas. O, para ponerlo en otros términos: según la praxis de la TDLLL, la negación elitesca de la creatividad religiosa popular que el marxismo hace contribuye a perpetuar el propio sistema de opresión y privilegios al cual pretende oponerse el marxismo mismo.

Yo iría más allá para sugerir lo que sigue. La escolarización de las generaciones jóvenes de familias pobres frecuentemente pone a muchos adolescentes en contacto **tanto** con el señuelo del ascenso social individual **como** con las ideas revolucionarias del marxismo. Al regresar al seno de su familia y de su barrio muchos de estos jóvenes experimentan un proceso de verdadera **enajenación** (rechazo de los rasgos, signos, valores y estilo de vida de las clases populares junto con la adopción de los de las

clases medias). Dentro de este proceso de alienación (y condicionado también por la rebelión contra la autoridad parental), algunos jóvenes adoptan inconscientemente el vocabulario, las explicaciones y las organizaciones marxistas como “armas” – entre otras cosas– para cuestionar y rechazar la autoridad y las tradiciones de sus mayores. Sin embargo, lo que allí acontece va mucho más lejos de un simple roce generacional: mucho joven “marxista” se convierte así en un agente activo e inconsciente de las élites, debilitando la auto-afirmación y las redes organizativas que habrían podido permitir a los explotados el oponerse a la opresión en una manera dinámica, creativa, autónoma y efectiva. En este conflicto, por ende, aquellos jóvenes de los sectores populares se vuelven –sin, saberlo ni quererlo– agentes de opresión, inhibiendo la creatividad cultural (incluida la religiosa) de los oprimidos mediante un cierto uso del marxismo. La práctica de la TDLLL apunta –más usualmente de lo que podría pensarse– precisamente hacia la dirección opuesta.

5. LA RELIGION, ELEMENTO CAPAZ DE ESTIMULAR LA LUCHA ANTI-CAPITALISTA. En la “ortodoxia” marxista (y hay más de un texto tanto de Marx como de Engels sosteniendo esto), la “naturaleza” de la religión es tal, que ella no puede sino “enmascarar” o “disfrazar” la opresión social, y la “naturaleza” del capitalismo es tal que éste no hace posible ningún papel importante de la religión en su seno (mucho menos un papel “subversivo”). En ambos aspectos, la teoría y práctica de la TDLLL choca con el marxismo.

Para empezar, la TDLLL implica un esfuerzo explícito por desenmascarar, denunciar, criticar y subvertir relaciones sociales opresivas desde una perspectiva explícitamente **religiosa** (y este explícito propósito de la TDLLL –abstracción hecha de sus consecuencias reales– ya la coloca en las antípodas del marxismo, aún cuando coincida parcialmente con intenciones políticas de organizaciones marxistas y a pesar de que recurra por lo demás a ciertos elementos teóricos marxistas).

Pero esto no es todo. La TDLLL presupone la lucha exitosa contra la explotación capitalista no sólo como una mera posibi-

lidad, sino en cierto sentido como un imperativo –al menos, y en primerísimo término– para los **cristianos**. Además, el desarrollo de la TDLLL, es vivido frecuentemente por sus participantes como **necesario** para salir de la opresión, es decir, como si el derrocamiento de la explotación capitalista en América Latina fuese hoy por hoy imposible sin la participación activa de los **cristianos como tales** (mientras que, por el contrario, no he encontrado todavía en la TDLLL, –ni en sus textos, ni en sus grupos, ni en sus acciones– la idea de que el marxismo sea “necesario para la misma lucha anticapitalista; en el mejor de los casos, el marxismo es considerado –en la TDLLL– como “parcialmente útil” para esa tarea).

De hecho, la revolución sandinista es percibida a menudo en los círculos de la TDLLL como una (parcialmente) exitosa revolución (parcialmente) anticapitalista (y a menudo como la primera con los siguientes rasgos): una revolución cuyo éxito se **debió** a la activa y creciente participación de **cristianos** en todas las fases y niveles del Frente Sandinista y de sus luchas. (Que esta explicación sea “adecuada” o “exagerada” es absolutamente irrelevante para el propósito de este trabajo, el cual consiste simple y llanamente en sugerir que el marxismo está siendo desmitificado en la TDLLL - punto). En contraste, el marxismo **no** es percibido en los círculos de la TDLLL como teniendo (o habiendo tenido) un papel tan importante en la misma revolución sandinista.

En un cierto sentido, puede decirse que –desde el punto de vista de la TDLLL–, el papel del marxismo en una revolución anticapitalista latinoamericana está siendo radicalmente minimizado y relativizado (sin ser, empero, enteramente negado o excluido). Simultáneamente, la importancia de la religión para una tal revolución –como ya lo señalé antes– está siendo subrayada y enfatizada por la TDLLL. Estos procesos convergentes, me parece, apuntan en la misma dirección: la de una **destrucción** del marxismo como un “todo” que tiene que ser aceptado – o rechazado– en su globalidad (es decir, el desmantelamiento del marxismo tanto en cuanto un todo “sagrado” como en cuanto

un todo “satánico”). Una novedad, sin duda, para marxistas y anti-marxistas por igual.

6. LA VALIDEZ DE LA RELIGION MAS ALLA DEL CAPITALISMO Y LA LUCHA DE CLASES. Para el marxismo tradicional, “ortodoxo” –y, de nuevo, los textos de Marx se prestarían fácilmente para fundar esta afirmación– la religión es exclusivamente un producto de las sociedades de clases. De acuerdo con esta (predominante), interpretación del marxismo, la religión está inevitablemente condenada a desaparecer con la abolición de la propiedad privada y, de hecho –mucho antes del socialismo–, la directa confrontación económica entre el proletariado y la burguesía **dentro** del capitalismo barrerá para siempre a la religión de la faz de la tierra.

Esta me parece ser otra de las ideas –clave del marxismo “ortodoxo” que está siendo rechazada por la teoría y la práctica de la TDLLL. (Insisto: **no** quiero decir con esto que la TDLLL **pruebe** que– tal idea –clave del marxismo sea errónea o no; lo que quiere significar es que la TDLLL– rechaza –tanto teórica como prácticamente– esta concepción marxista de que la religión tiene sentido sólo dentro de la lucha de clases y ello apenas en sociedades precapitalistas).

Para la TDLLL, la religión (y en el cristianismo) es una fuente de sentido dentro del capitalismo, sobre todo para quienes se hallan oprimidos dentro de un tal sistema y luchan contra el mismo. Las comunidades eclesiales de base con frecuencia luchan precisamente por reconstruir aquellas redes autónomas de sobrevivencia a menudo desmanteladas por el proceso capitalista, y se esfuerzan por recuperar el sentido –entre otros recursos– de vidas frustradas, dislocadas y amenazadas por el “desarrollo” capitalista. De hecho, parte del cuestionamiento de la TDLLL al capitalismo consiste en la denuncia de que este sistema social niega en la práctica cualquier trascendencia, privando así a la vida humana de un significado que la religión (yendo más allá de la idolatría que la TDLLL, halla y critica en el capitalismo) puede devolver a la vida humana misma. La reflexión, teológica en el seno del capitalismo debería precisamente –desde el punto

de vista de la TDLLL— implicar un esfuerzo por articular la fe cristiana con el sufrimiento y las luchas de los oprimidos, pero de una manera tal que esa reflexión teológica permita **simultáneamente** tanto el encontrarle sentido a aquel sufrimiento e **igualmente** como el impulsar las luchas por superar el sufrimiento surgido de la explotación mediante —entre otras cosas— la eliminación de la explotación misma.

Aún más, el significado de la religión para la TDLLL no se reduce ni se agota en esta “crítica del capitalismo”. En contra y más allá del capitalismo, la religión (y el cristianismo en particular) es concebida como un compromiso en la construcción del “Reino de Dios” desde el aquí y el ahora terrenos. Aunque no parece factible hallar una concepción clara y común en la TDLLL acerca de cómo será la religión “luego de la liberación”, si me parece fácil detectar en ella un común consenso en cuanto a la persistencia del cristianismo —y de su significado y valor— en una eventual sociedad poscapitalista, sin clases ni explotación.

Por lo demás, la insistencia de la TDLLL, en la conversión, la decisión, el compromiso, y —particularmente en los ochenta— en el significado y la centralidad de la espiritualidad, sugieren una perspectiva radicalmente incompatible con la predominante reducción marxista de la religión a mero producto social. Las personas aparecen en la TDLLL como agentes de reflexión, decisión y acción, capaces de captar y criticar, así como de (al menos parcialmente) superar y transformar sus estructuras sociales, de clases. Allí, la reflexión teológica es vista como un camino especial a cuyo través pueden darse tales procesos, llevando así a incrementar la fuerza de los oprimidos en sus luchas revolucionarias.

7. LOS PUEBLOS OPRIMIDOS: AGENTES CREADORES DE CULTURA. Más arriba (cf. No. 3 y 4) he afirmado ya que la TDLLL reconoce y promueve la creatividad religiosa de los oprimidos.

Quiero ahora ir más lejos todavía, empero, porque mi experiencia me sugiere que el alcance del pensamiento y la acción de

la TDLLL van mucho más allá de la creatividad meramente **religiosa**. Mi sugerencia sería, de hecho, que lo que se está articulando en la TDLLL, —entre otras varias cosas— es el esfuerzo (y el interés) de muchos sectores oprimidos de afirmarse como **agentes culturales legítimos y válidos**. O, para decirlo de otro modo, la TDLLL es una entre muchas otras vías a través de las cuales las clases subalternas latinoamericanas tratan de expresar, comunicar, interrelacionar, desarrollar, fortalecer y consolidar una cultura propia: un sistema: dinámico y viviente de valores, símbolos y normas y relaciones, a partir del cual ellas puedan reevaluar y criticar su pasado (incluyendo sus tradiciones culturales por demás despreciadas), confrontar su opresión presente y profundizar su influencia sobre las decisiones tocantes a su futuro.

La TDLLL, como acabo de decirlo, es **uno** entre muchos canales a través de los cuales parece expresarse esta lucha cultural de muchas clases oprimidas. Otros canales incluyen —en grados varios y con impacto diverso— ciertos movimientos musicales (salsa, reggae, nueva canción), algunas tendencias del arte popular, varios movimientos religiosos (santería, pentecostales, rastafarianismo), etc. La TDLLL es, probablemente, el más extenso y abarcante de estos esfuerzos, al menos en las últimas dos décadas. A través suyo, han sido reconocidas e impulsadas la necesidad y la capacidad de la gente de la base (Indígenas, Negros, Campesinos, Obreros, mujeres y niños de los sectores populares, a menudo analfabetas) por desarrollarse como agentes culturales activos, creativos, articulados y legítimos —y esto yendo mucho más allá del estricto ámbito de la religión y, con frecuencia, del estricto control eclesiástico.

Las organizaciones marxistas, entretanto, parecen tener una política bastante diferente. Para comenzar, la mayor parte de los grupos marxistas tiende a asumir la prosa académica escrita al estilo occidental como paradigma de la expresión cultural, relegando otras formas de expresión cultural —mucho más familiares para las clases oprimidas, especialmente en el Tercer Mundo, como la música, la poesía, los cuentos y la religión— a un lugar

secundario. Es más, los marxistas asumen comúnmente al marxismo tal cual es (con sus ideas, terminología, obras, etc., a veces tan forzosamente traducida de otros idiomas europeos) como “la única teoría verdadera”: una cosmovisión preexistente **desde la cual** la cultura de los oprimidos del Tercer Mundo es juzgada y **a través de la cual** esta cultura debería reconstruirse. Raramente –si es que sucede– llegan las organizaciones marxistas a reconocer e impulsar esfuerzos culturales realmente creativos y originales de los oprimidos. Menos aún, por supuesto, si tal creatividad cuestiona los contenidos de la cosmovisión marxista o si pone en tela de juicio la manera como las organizaciones marxistas acostumbran relacionarse con la cultura de los oprimidos.

Una de las ideas centrales de la TDLLL –idea que, en verdad, está provocando cambios significativos dentro de la misma TDLLL– es precisamente la necesidad y capacidad de las clases oprimidas de crear una cultura propia– con su propio lenguaje, símbolos, expresiones, tradiciones, vehículos y preocupaciones. El reconocimiento y la promoción de espacios, tiempos, redes, recursos, actitudes y experiencias que estimulen tal creatividad se traduce a menudo –en mi opinión– en una amenaza para la concepción de la cultura que prevalece entre los marxistas. En realidad, bastante activistas y algunos líderes de organizaciones marxistas, **luego** de haber estado en contacto con la creatividad cultural de comunidades eclesiales de base y otros grupos ligados a la TDLLL (p.ej. en Brasil, Venezuela, México, etc.), han comenzado a cuestionar la ideología y la política de sus organizaciones, reivindicando la necesidad de democratizarlas y arraigarlas en las tradiciones culturales locales.

En esta área, también, la TDLLL parece favorecer una relativización del marxismo difícilmente compatible con cualquier forma de lealtad total o de sumisión pasiva a ideologías o liderazgos marxistas.

8. LA NEGACION DEL PLURALISMO Y DE LA DIVERSIDAD COMO MEDIOS DE OPRESION. Parte de las tensiones experimentadas por la TDLLL –tanto frente a otras

tendencias dentro de las iglesias cristianas como dentro de su propio desarrollo— tienen que ver con la rica diversidad de la realidad latinoamericana. Diferencias raciales y étnicas, estructuras económicas y lingüísticas, trasfondos religiosos y geográficos, orígenes nacionales y sociales, potenciados aún más por la experiencia generacional y de género (femenino o masculino), le dan a los pueblos latinoamericanos una compleja multiformidad que no siempre le es reconocida (ni mucho menos respetada).

Los marxistas raramente han asumido las graves consecuencias que tal diversidad puede implicar tanto para la formulación del marxismo en Latinoamérica como para la interpretación marxista de América Latina (entre, los escasos pensadores marxistas de alguna significación que sí lo han intentado, José Carlos Mariátegui, el ha tiempo fallecido líder y ensayista peruano merece especial referencia). Antes por el contrario, lo que ha prevalecido entre los marxistas ha sido —tanto en la teoría como en la práctica— la tendencia a forzar las realidades latinoamericanas contemporáneas dentro de conceptos —y modelos organizacionales— elaborados en y para realidades eurooccidentales del siglo XIX (feudalismo y capitalismo; burguesía y proletariado; economía, política e ideología; partido y vanguardia; centralismo democrático y dictadura del proletariado; etc.).

Sin referencia explícita contra el marxismo, la TDLLL —a través de sus reflexiones y experiencias— ha reconocido la realidad, validez y legitimidad del pluralismo y la diversidad, y ello en uno de los ámbitos más difíciles para ello: el campo religioso y, aún más, el teológico. La TDLLL ha estimulado la multiplicación de teologías y el renacimiento de tradiciones religiosas reprimidas por varios siglos cuestionando así la uniformidad excluyente que demasiado a menudo ha caracterizado a las iglesias cristianas. Al afirmar y estimular el derecho de los creyentes oprimidos a expresarse teológicamente (o de otro modo) cada grupo (de clase, de género étnico, racial, local, nacional, lingüístico y/o religioso) a su manera propia o idiosincrática, con sus propias preocupaciones, prioridades y perspectiva —la TDLLL ha contribuido al desarrollo de actitudes contrarias a cualquier

concepción rígida, autoritaria y/o etnocéntrica de la ortodoxia o de la ortopraxis.

El pluralismo de perspectivas –tanto teóricas como prácticas– y la diversidad de tradiciones culturales son así reconocidas como realidades válidas y legítimas: como –en efecto– un enriquecimiento de la realidad y una multiplicación de las posibilidades de transformarla en beneficio de las mayorías. Mucha de la reflexión y de la acción desarrolladas desde la TDLLL –y dentro de la CEBs, que son con frecuencia tanto una fuente como una materialización de la TDLLL– apuntan precisamente en esa dirección.

En cambio, la tendencia a **negar** la realidad, validez, conveniencia, legitimidad y potencialidad positiva de esta diversidad pluralista –tal y como se muestra en iglesias, gobiernos, empresas partidos, ejércitos y otras organizaciones– es percibida y criticada sistemáticamente por la TDLLL como una tendencia autoritaria, dictatorial, opresiva y reaccionaria; una tendencia, en realidad, que –desde una perspectiva cristiana liberadora– debería ser constantemente redescubierta y cuestionada.

En efecto, hay organizaciones marxistas hoy (en El Salvador, Brasil, Perú y otros países latinoamericanos) crecientemente cuestionadas –a causa de sus concepciones rígidas, prefabricadas y sectarias– por parte de gente que ha estado expuesta a la **experiencia** (y no simplemente a las “ideas”) de la TDLLL: gente que ha integrado una tendencia casi espontánea a poner en cuestión cualesquiera teorías, soluciones, autoridades y organizaciones presentadas como “las únicas buenas” más aún si éstas han sido elaboradas **a espaldas y al margen** de la participación libre, activa, consciente y comunitaria de la gente implicada en ellas.

9. EL DETERMINISMO HISTORICO MARXISTA: ¿UNA CONCEPCION ETCNOCIDA? Otro rasgo problemático del marxismo “ortodoxo”, tradicional, para Latinoamérica reside en su concepción determinista de la historia –una concepción apenas cuestionada por Marx en unos textos menores escritos poco antes de su muerte y cuyo impacto en las versiones

predominantes del marxismo es prácticamente nulo una concepción según la cual el principio, el camino y el fin de la historia ya están previa y totalmente determinados, definidos de manera ineludible.

Según esta concepción, la historia de la humanidad es –pese a cualquier pretensión en sentido opuesto– **una** (la “historia mundial”, como en Hegel). Esta historia se desarrolla inevitablemente en **un solo sentido**: hacia el “comunismo” (una sociedad libre igualitaria y de abundancia, donde ya no existirán clases sociales, propiedad privada, ejércitos, guerras, ni forma alguna de opresión). Pero el desarrollo hacia el comunismo pasa necesariamente **por el capitalismo** (con su secuela de urbanización, industrialización, alta tecnología, alta concentración de capitales, crecimiento de un proletariado urbano y creación de un mercado mundial interdependiente). Por, ende, toda otra forma de organización económica y social (es decir, las que no son ni capitalistas ni poscapitalistas) es concebida, en la visión marxista predominante, como una formación económico –social **precapitalista**. Esta concepción tiene (y ha tenido) graves implicaciones tanto para los análisis como para la conducta de los partidos marxistas en Latinoamérica; ello es así, entre otras razones, porque tal concepción presupone que nuestras sociedades (“precapitalistas”) **tienen** que hacerse capitalistas **antes de que** una radical superación de las relaciones de opresión existentes mediante, por ejemplo, una redistribución del acceso y del poder sobre los recursos económicos, políticos y culturales –pueda ser realmente factible (razón por la cual, incidentalmente, la mayor parte de los partidos marxistas de la línea soviética –incluidos los de Cuba y Nicaragua– criticaron los esfuerzos revolucionarios del Movimiento 26 de julio y del Frente Sandinista de Liberación Nacional, antes, durante y después de sus triunfos de 1.959 y de 1979, respectivamente).

La TDLLL –tanto en sus afanes teóricos como en los prácticos de nuevo– alimenta una diversa concepción de la historia. De hecho, para la TDLLL, aquel determinismo histórico unidireccional predominante en el marxismo sería un caso particular

de la negación opresora y etnocéntrica de la pluralidad, diversidad, originalidad y creatividad de los pueblos del Tercer Mundo (cf. Supra, No. 7 y 8). La originalidad de las sociedades del Tercer Mundo, de sus específicas trayectorias históricas, de sus singulares recursos y falencias, y de las habilidades peculiares de cada una de ellas para desplegar sus propias formas – eventualmente– de redistribución más productividad ... todo esto ha sido sistemáticamente **negado** –a consciencia o no, independientemente de la voluntad de los actores envueltos en el proceso– tanto por el marxismo como por el capitalismo, tanto en el discurso como en la conducta de ambos, mientras que la TDLLL lo ha **afirmado** cada vez más claramente.

En un cierto sentido, la TDLLL supone –y promueve– una concepción de la historia según la cual, entre una multiplicidad casi infinita de futuros realmente posibles, hay uno **hacia el cual** Dios nos invita (el “reino de Dios”, cuya descripción, sea dicho de paso, coincide con la que Marx y sus seguidores adoptaron de los comunistas cristianos franceses –los auténticos fundadores del comunismo como término, ideología y movimiento– de la primera mitad del siglo pasado). Pero, por una parte, nos competiría a nosotros los humanos –libres, frágiles y falibles sujetos de nuestra propia historia el responder (o no) a la invitación divina. Por otro lado, sería sólo dentro de las tradiciones, rasgos y tendencias de cada uno de nuestros pueblos que moldearíamos las formas concretas de nuestra respuesta histórica a la llamada divina. En consecuencia, no habría un curso preestablecido, inevitable o uniforme, para la historia humana (ni siquiera para la búsqueda histórica de la justicia y la paz): cada pueblo construye su futuro a su propia manera. La dirección y la forma de la historia de cada pueblo dependería de muchos aspectos peculiares suyos: entre otros, las decisiones libremente tomadas por sus miembros (tanto individual como colectivamente) y los variados obstáculos concretos a la realización de tales decisiones.

10. LOS MEDIOS AUTORITARIOS COMO INCOMPATIBLES CON UNA AUTENTICA LIBERACION. Gran parte de los esfuerzos de la TDLLL –y especialmente de las

CEBs— me parece que se concentran en la crítica de instituciones y métodos autoritarios (incluyendo, en primer término, los que se hallan presentes en las iglesias mismas), y en el desarrollo de soluciones alternativas.

Estas soluciones alternativas —inspiradas, entre otras fuentes, en la tradición de “concientización” y “educación popular liberadora” ligada a Paulo Freire— tiende a caracterizarse, entre otros, por los siguientes rasgos: (a) “**horizontalidad**”, o la concepción de que todas las personas somos iguales y debemos tratarnos mutuamente como tales excluyendo por ende toda discriminación. Así como cualquier tipo de monopolio exclusivo (monopolio de la verdad, de la palabra, del liderazgo, por ejemplo); (b) **participación estimulada**, es decir, un esfuerzo sistemático, explícito y deliberado por estimular la participación (en reuniones, reflexiones, interpretaciones, discusiones, toma de decisiones, administración, liderazgo, etc.) de toda la gente implicada en una acción o institución, especialmente por parte de quienes tienden a participar menos que otros (ya sea por inexperiencia, timidez, sumisión, miedo o baja autoestima); (c) **liderazgo compartido**, o sea la tendencia a sustituir el tradicional liderazgo individual por una dirigencia colectiva, a contrarrestar la perpetuación de ciertos individuos y grupos en posiciones de autoridad, a renovar constantemente los equipos dirigentes con gente que aún no ha tenido la posibilidad de desarrollar sus propias capacidades administrativas, dirigenciales y de toma de decisiones, y, en fin, a institucionalizar modalidades mediante las cuales el “público” de las acciones y organizaciones influidas por la TDLLL, pueda evaluar y corregir el curso de las mismas; y (d) **reflexión crítica**, que implica la práctica sistemática de detectar y —cuestionar cualquier teoría, autoridad, regla o decisión que tienda a imponerse o a perpetuarse fuera —o por encima— de la voluntad deliberada de la gente afectada por ellas mismas.

Parte de la teología que alimenta estos esfuerzos de la TDLLL, es una teología según la cual los **medios** no se encuentran estrictamente separados de los **finés**, o, para decirlo de otra

forma, una teología en la que el “reino de Dios” es concebido como “**ya estando aquí pero todavía no**”. En tal teología el esfuerzo por construir el “reino de Dios” no es uno para el cual el presente sea única y exclusivamente un “medio” para llegar al fin; ni tampoco se concibe allí al “Reino de Dios”, por ende, como un “mero fin”, pura y simplemente colocado en un absoluto futuro. En la TDLLL el presente inmediato y concreto es captado como el **único** lugar donde el “Reino de Dios” puede ser hallado, y el único –también– desde donde puede ser vivido y desarrollado. Tal concepción parece alimentar la insistencia –en la TDLLL y la CEBs– de construir **aquí y ahora** relaciones e instituciones que anuncien, testimonien y desarrollen el reino de Dios en su propia contextura (y no simplemente, en su lenguaje e intenciones).

En verdad, la contrapartida de esa concepción es, precisamente, la crítica de instituciones y relaciones autoritarias como fundamentalmente incapaces de contribuir nada positivo a las luchas de liberación de los oprimidos. Relaciones verticales, unilaterales, jerárquicas y piramidales, en las cuales las órdenes, las reglas, la “línea” y las teorías son impuestas desde arriba hacia abajo; donde el “Público” tiene un peso institucional nulo o escaso en las decisiones que los conciernen; tal es el tipo de relaciones que constituye el principal foco de la crítica de la TDLLL y las CEBs... ya se encuentren estas relaciones en los gobiernos, la empresa, la escuela, el ejército, los centros de salud, las iglesias, los sindicatos o los partidos políticos. Este parece ser en realidad –y no la supuesta influencia del marxismo en la TDLLL– el principal punto de fricción entre el Vaticano y la TDLLL (como lo sugiere la correspondencia y las declaraciones en torno al caso de Leonardo Boff).

Uno de los principales conflictos entre la TDLLL y el marxismo –en mi opinión– surge precisamente de los rasgos autoritarios comunes a las organizaciones y los gobiernos autoetiquetados como marxistas, así como a las relaciones, los procesos de construcción teórica y los mecanismos de toma de decisiones típicos de la mayor parte de los partidos y gobiernos supuesta-

mente marxistas. Ya estos conflictos comienzan a ser perceptibles en Brasil, Venezuela, Perú, El Salvador y otros países latinoamericanos.

11. MULTIDIMENSIONALIDAD DE LAS CEBs vs. REDUCCIONISMO POLITICO MARXISTA. Las CEBs, al menos tal y como las conocemos en Latinoamérica, son una de las principales fuentes y quizá la principal “materialización” de la TDLLL. Un fenómeno floreciente –a ratos exagerado, a ratos subestimando– las CEBs con frecuencia “compiten” con varias organizaciones marxistas –así como con ciertas sectas y cultos religiosos– en tratar de ganarse la voluntad de los grupos oprimidos.

En mi apreciación de los hechos, una de las razones del “éxito” relativo de las CEBs (o sea, de su multiplicación, su legitimidad e influjo creciente en las iglesias, etc.) reside en su carácter multidimensional. Mientras que la mayor parte de las instituciones en las sociedades urbanas modernas (incluso las iglesias cristianas y los partidos marxistas) tratan de satisfacer “necesidades” muy específicas y aisladas, las CEBs, en cambio –quizás, en parte, por su origen en sectores sociales con una tradición más integrada de la existencia humana, pero también por la incapacidad de estos mismos sectores de acceder a los servicios más especializados asequibles para las élites–, han desarrollado una aproximación multilateral a la vida humana. Así, es bastante común que una discusión en cualquier CEB gire en torno a los problemas maritales de una pareja de la comunidad, al tratamiento de la enfermedad de una vecina o de un miembro, a una crisis psicológica del pariente de una persona conocida, a las acciones a desarrollar para lograr un buen sistema de cloacas para el barrio, a la búsqueda de hogar para una familia o al procedimiento legal para sacar a alguien de la cárcel. Asimismo, las acciones “externas” –individuales o colectivas– que surgen de las reflexiones y decisiones de una CEB pueden ir en cualquiera de las direcciones mencionadas. Por ello, pues, nada tiene de raro el encontrar miembros de una CEB –en cuanto tales– ayudando a una familia vecina a construir o

reparar su casa, recolectando fondos para pagar la cuenta del médico de otra persona, preparando la primera comunión de una docena de niños del caserío, ayudando por la paz en Centroamérica y/o manifestando contra la tortura frente al cuartel de policía de la ciudad.

Especialmente en procesos de democratización política – pero no sólo allí–, la gente envuelta en CEBs tiende a menudo a prestar seria atención a las organizaciones políticas existentes para canalizar sus propias necesidades y luchas políticas. Sin embargo, uno de los graves obstáculos que los miembros de la CEBs encuentran para encajar en los partidos existentes – incluidos allí los marxistas– es la unilateralidad de estas instituciones: su tendencia a ocuparse únicamente de asuntos “políticos” y a percibirlos desde una perspectiva exclusiva y estrechamente “política”. Con frecuencia, esta discordancia se resuelve ya sea mediante el rechazo global de la política partidista, ya mediante la “doble militancia” que es común también a muchas feministas (parcialmente en una CEB, parcialmente en un partido). En este último caso, la CEB funciona como una suerte de atalaya externa, desde la cual se hace posible una revisión crítica y colectiva del compromiso político en una perspectiva de fe (y viceversa, también, el partido puede funcionar como lugar de análisis crítico independiente de las implicaciones políticas de la CEB).

En uno o en otro caso, las organizaciones marxistas experimentan la mirada crítica de las CEBs hacia la unilateral perspectiva política que suele predominar en aquellos partidos y movimientos.

12. CONCLUSION: NADA MÁS (Y NADA MENOS) QUE HIPOTESIS PARA SER EXAMINADAS. Permítaseme resumir lo que acabo de sugerir en estas páginas. El marxismo, tal y como este es de hecho percibido por la mayor parte de sus amigos, enemigos y espectadores curiosos en Latinoamérica, es una complicada red de ideas, organizaciones y prácticas. Como tal, el marxismo es caracterizado –entre muchos otros rasgos– primeramente, por presentarse como una doctrina atea global

(para la cual la religión –un mero subproducto de la opresión social– es una “ideología” de rango inferior que no tiene ningún puesto ni (en una sociedad poscapitalista ni en la lucha contra el capitalismo); en segundo lugar, por pretender ser la única teoría “científica” de la historia humana, y para la cual la historia conduce inevitablemente –a través del capitalismo– al comunismo; y, finalmente, por inspirar partidos y gobiernos autoritarios, sectarios y unilaterales.

La TDLLL, por el contrario, relativiza al marxismo percibiéndolo como una mera herramienta de análisis y de lucha política; valoriza a la religión –y, en particular, a la creatividad religiosa popular– como profundamente significativa tanto en contra como más allá del capitalismo y de la explotación; subraya la necesidad de reconocer y de promover la multívoca creatividad cultural de los oprimidos; rechaza el determinismo histórico y el autoritarismo como contrarios a la liberación de los oprimidos; y, en fin, estimula el carácter multidimensional de las CEBs.

En mi opinión, estos rasgos de la TDLLL, –si es que los he captado adecuadamente– chocan con muchas de las ideas y tendencias típicas del marxismo en Latinoamérica. Tal choque –que me parece ser real y creciente en muchos lugares– tiende a “desacralizar” al marxismo, es decir, a percibirlo como un conjunto heterogéneo de elementos disparatados y discutibles, ninguno de los cuales es “tabú” ni evidente.

Quería limitarme simplemente en estas líneas a lo que acabo de hacer: formular algunas hipótesis acerca de un posible –interesante, e incluso quizás positivo– proceso actual de “desacralización” del marxismo a través de la TDLLL. Estoy totalmente consciente de que el marxismo es **mucho más** que (y a veces, también, hasta lo opuesto de) su significado predominante, común y corriente en la opinión pública actual de las Américas. También sé que las relaciones de la TDLLL con el marxismo son mucho más ricas y complejas que las que he subrayado aquí. En fin, comparto la opinión de que el “cristianismo predominante” en las Américas merece –incluso con buena ayuda de la crítica marxista de la religión– un proceso semejante de

“desacratización”. La verdad es, empero, que sobre todas estas últimas cosas he escrito ya varios centenares de páginas desde 1966. Aquí, en cambio, y por primera vez de mi propio puño y letra, quería echarle una ojeada a esta “otra cara de la luna” (¿de luna en cuarto creciente?), sugiriendo lo que ya he sugerido: nada más –pero tampoco nada menos– que unas escasas y limitadas intuiciones para que los interesados las examinen críticamente y vean si sirven para algo que valga la pena ... o no.