

RELIGIÓN

religi3n

enrique dussel

sociol3gica conceptos



edicol

sociológica conceptos

Una comprensión científica de la sociedad exige la perspectiva de la totalidad: lo social es un mundo diferenciado, complejo, dinámico, pero también un universo estructurado.

El objetivo de esta colección es dar al lector todos los elementos claves para la comprensión de la estructura y dinámica de la sociedad: puntos de referencia, categorías fundamentales, instituciones, herramientas metodológicas.

La colección, pensada para estudiantes y maestros universitarios, está compuesta de monografías escritas por docentes e investigadores que prestan sus servicios en universidades mexicanas. Cada libro contiene un ensayo sobre el tema, estudiado desde el enfoque de las principales escuelas sociológicas para que aparezca clara e imparcialmente el debate científico, y una antología con los mejores y más pertinentes textos sociológicos sobre el tema.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 1. Sociedad | 14. Sindicato |
| 2. Comunicación | 15. Campesinado |
| 3. Lenguaje | 16. Ideología |
| 4. Trabajo | 17. Utopía |
| 5. Valor | 18. Cultura |
| 6. Modos de Producción | 19. Estructura y Función |
| 7. Clase y Estratificación | 20. Educación |
| 8. Familia | 21. Estética |
| 9. Poder | 22. Dialéctica |
| 10. Estado | 23. Cambio y Revolución |
| 11. Capitalismo de Estado | 24. Religión |
| 12. Derecho | 25. Violencia |
| 13. Partido | 26. Metodología |

RELIGION

Este libro es el resultado de la ponencia que dictó Dussel en el curso internacional "El futuro de la religión: ¿Fin o renacimiento?", en que participaron pensadores como Jürgen Habermas, Jürgen Moltmann, Johannes B. Metz, Rubem Alves, Gregory Baum, Johan Galtung, Trutz Rendtorff y otros.

Dussel aborda la religión como superestructura y como infraestructura, y afirma que la religión recibe su definición esencial desde la praxis liberadora infraestructural.

La segunda parte está formada por una selección de textos que incluyen a Hegel, Marx, Lenin, Gramsci, la religión en la "Declaración" de la Junta Militar de Chile, Miguel Hidalgo, Camilo Torres, Fidel Castro, entre otros.

Enrique D. Dussel (n. 1934) es doctor en filosofía y en historia (La Sorbone), así como profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco y en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía (UNAM). Es autor de **Filosofía de la Liberación** y **Filosofía Ética Latinoamericana** (publicadas por esta editorial), **Método para una Filosofía de la Liberación**, etc.

ENRIQUE D. DUSSEL

Religión

24

SOCIOLOGICA CONCEPTOS
EDITORIAL EDICOL / MEXICO

Primera edición: México 1977

Derechos reservados
Copyright © 1977
EDITORIAL EDICOL, S.A.
Murcia 2
Col. Mixcoac Insurgentes
México 19, D.F.
563-69-90
598-15-12

Diseño de la portada:
Arturo Silva

Impreso en México
Printed in Mexico

PALABRAS PRELIMINARES

Esta obra, que consta de una corta introducción a un conjunto de textos sobre la *Religión como supraestructura y como infraestructura*, fue concebida dentro del marco de un ciclo de conferencias que dicté en la Universidad de Dubrovnik (Yugoslavia), en el mes de abril de 1977, en un curso internacional sobre “El futuro de la religión: ¿Fin o renacimiento?”, donde debatimos el tema con pensadores como Jürgen Habermas, Jürgen Moltmann, Johannes B. Metz, Rubem Alves, Gregory Baum, Johan Galtung, Trutz Rendtorff y otros.

Como se indica en la introducción, el interlocutor de nuestra obra es el militante socialista revolucionario —ya que nos encontrábamos en un país socialista—; pero hemos creído que el tema es importante, sobre todo para América Latina, continente cristiano en su pueblo y en sus oligarquías, dependiente, oprimido y en vías de liberación. Por ello, aunque la obra sea de factura teórica, tiene sin embargo intención política.

Teóricamente, en esta corta obra se presentan *sólo los límites* dentro de los cuales se juega toda práctica religiosa. Entre la religión supraestructural y la religión infraestructural se abre el complejo *campo religioso*, con sus innumerables problemas propios. De todos ellos sólo hemos indicado dos: su límite supraestructural y su lími-

te infraestructural extremos. Sin embargo, pretendemos que es por la religión infraestructural que la religión recibe su definición *esencial*.

Enrique D. Dussel
México, mayo de 1977

ENSAYO

LA RELIGIÓN:

COMO SUPRAESTRUCTURA

Y COMO INFRAESTRUCTURA

(Propuesta de las tesis provisionales)

1. INTRODUCCIÓN

1.1 En primer lugar, es necesario situar este discurso. Ponencia en un encuentro que se realizó en un país socialista (Yugoslavia), y que tuvo como interlocutor al pensamiento del mismo. Escrito en un área dominada por el capitalismo norteamericano (América Latina), se refiere a nuestra contradictoria realidad actual.

1.2 En segundo lugar, desearíamos poder mostrar el sentido y la superación de la tesis de M. Xhaufflaire cuando nos dice que “los caracteres comunes de los milenarismos del Tercer Mundo es haber alimentado efectivamente la lucha de la liberación nacional [...] Pero ha llegado siempre una etapa que ha forzado a estos milenarismos o a adaptarse, convirtiéndose en fuerzas políticas organizadas, o a retroceder, es decir, a convertirse en religión alienante en el sentido más limitado del término”.¹

¹ De *Toekomst van de religie*, Desclee, Uitgeverij, 1972 (trad. castellana, en “El discurso teológico entre la religión y la política”, en *El futuro de la religión*. Sígueme. Salamanca, 1975, pág. 93).

2. LA RELIGIÓN

SUPRAESTRUCTURAL

2.1 LA RELIGIÓN PARA HEGEL, MARX Y EL MARXISMO POSTERIOR

2.1.1 Para Hegel “la religión y el fundamento (*Grundlage*) del Estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí [...] Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal”.¹ Pero no debemos olvidar que “la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, es el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituyendo la verdadera teodicea, justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de El mismo (*seiner selbst*)”.² La historia de la belleza (estética), de las costumbres (*Sittlichkeit*), de la filosofía o de la religión es, entonces, una y la misma.

2.1.2 “Dios no es Dios sino cuando se sabe a sí mismo; su saber de sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de

¹ *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, I, C, III; *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 16, 1969, págs. 236 y 237.

² *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, t. 12, pág. 540.

Dios”.³ Este acto por el que Dios se sabe a sí mismo, anterior al Saber Absoluto es la fe; es “el acto por el que el Espíritu se ensimisma (*Zusammenschliessen*) consigo mismo para alcanzar la simplicidad de la fe (*Glaubens*) y el sentimiento devotamente recogido (*Gefühlsandacht*)”.⁴ La religión, que es la elevación de la vida finita a la vida infinita, alcanza en la fe su perfección es la representación creída como Idea absoluta; el culto, que se rinde el Espíritu al Espíritu en y por el hombre, es “la certeza (*Gewissheit*)”⁵ de que esa representación de la fe es la Verdad del Absoluto. En concreto, esto significa que “el mundo occidental, que se había lanzado al exterior por las cruzadas y por el descubrimiento de América (*sic*) [...] la cual relación exterior no hace sino acompañar la historia no aportando modificaciones esenciales [...] El mundo cristiano [europeo] es el mundo de la consumación (*Vollendung*) : el principio queda cumplido y con esto se ha llegado al fin de los días”.⁶

2.1.3 En filosofía política esto significa que, como “contra el querer absoluto [del Estado absoluto] el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tienen derecho (*rechtlos*), el pueblo en cuestión es el dominador del mundo (*weltbeherrschende*)”.⁷ Y como la religión es el fundamento del Estado, el Estado Imperial,⁸ con sus ejércitos y por medio de la guerra,⁹ como

³ *Enzyklopaedie*, § 564; t. 10, pág. 374 (*cfr.* en la *Segunda Parte*, texto selección, 1).

⁴ *Ibid.*, § 571; pág. 377.

⁵ *Vorl. u.d. Philosophie der Religion*, pág. 203.

⁶ *Vorl. u.d. Philosophie der Geschichte*, págs. 413 y 414.

⁷ *Enzyklopaedie*, § 550; págs. 352 y 353.

⁸ Para Hegel el Estado orgánico es el Estado imperial o metropolitano con colonias, no sólo el Estado nacional; en su época en concreto es el Imperio inglés (*cfr. Rechtsphilosophie* §§ 246 a 248; en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. IV, § 55, Edicol, México, 1977, explico esta hipótesis interpretativa).

⁹ *Rechtsphilosophie*, §§ 324 a 331.

Inglaterra por ejemplo, “son los misioneros de la civilización (*die Missionarien der Zivilisation*) en todo el mundo”.¹⁰ Para Hegel, entonces, la religión justifica, o mejor, es la justificación del imperialismo —cuestión que no vio Marx.

2.1.4 Feuerbach descubrió genialmente que ese Dios, y esa religión, no era sino la negatividad humana invertida al infinito: “el hombre afirma en Dios [hegeliano] lo que niega en sí mismo (*Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint*)”.¹¹ Lo que no vio era que, dicho hombre, no era sino el hombre europeo divinizado. Su crítica no era suficientemente radical. Pero al menos comprendió adecuadamente “que el comer y el beber son actos religiosos (*religioese Acte*)”,¹² y más específicamente “el hambre y la sed”.¹³ Por ello “la religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo”,¹⁴ en “las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas”.¹⁵ Retengamos estas propuestas para más adelante.

2.1.5 Marx efectúa una crítica filosófica, política y económica de la religión.¹⁶ La tercera es ciertamente

¹⁰ *Vorl. u.d. Philosophie der Geschichte*, fin.; pág. 538.

¹¹ *Das Wesen des Christenthums*, 2; Ed. von Wilhelm Bolin, *SW*, Frommann, Stuttgart, 1960, t. VI, pág. 33.

¹² *Ibid.*, 28. pág. 334.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, pág. 326 (*cfr.* texto 2.).

¹⁵ *Ibid.* Nos dice: “Homo homini Deus”.

¹⁶ Véase bibliografía sobre el tema en I. Kadenbach, *Das Religionsverstaendnis von Karl Marx*. Schoeningh, Muenchen, 1970, págs. XVIII-LXXIV. La mejor antología en todas las lenguas sobre la religión y el pensamiento marxista ha sido editada por Hugo Assmann-Reyes Mate, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca, 1974, t. I, 457 págs.

la más importante. En cuanto a la primera, la filosófica, depende fundamentalmente de Feuerbach y Bauer. Su crítica filosófica, la del joven Marx, no es original y por ello no cabe que nos detengamos en ella porque “para Alemania la crítica de la religión [desde la filosofía] está en lo esencial completa, y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica”.¹⁷ En cambio, su crítica política muestra, un nuevo aspecto: la religión justifica los intereses políticos. No se pueden criticar dichos intereses políticos sin efectuar una crítica a la religión: “La miseria religiosa es, por una parte, la expresión (*Ausdruck*), de la miseria real y, por otra, la protesta (*Protestation*) contra la miseria real [...] La abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria (*illusorischen*) del pueblo es necesaria para su felicidad real (*wirklichen*) [...] De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política”.¹⁸ Como puede verse, la religión ya ha sido definida en un estatuto ideológico supraestructural, en este caso de la política.

2.1.6 Después de *La cuestión judía* comienza la crítica económica a la religión. Esta crítica no se endereza principalmente contra las Iglesias, ya que para Marx es obvio que son la expresión de una miseria anterior —aunque a veces efectúa alguna crítica de paso. En cambio, la crítica frontal contra la religión la realiza en el tema del “fetichismo de la mercancía”¹⁹ Se nos dice que “el reflejo religioso (*reilgioese widerschein*) del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condi-

¹⁷ “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en *K. Marx Frühe Schriften*. Ed. H.J. Lieber-P. Furth, Wissensch. Buchgesell., Darmstadt, 1971, t. I, pág. 488 (*cf.*, texto 3.2).

¹⁸ *Ibid.*, págs. 488 y 489,

¹⁹ “*Der Fetischcharakter der Ware*”, en *Das Kapital*, I, I, 4; Ullstein, Frankfurt, 1969, t. I, págs. 50 ss. (*cf.* texto 3.5).

ciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza”.²⁰ ¿En qué consiste este *reflejo* de lo real? Para encontrar estas “formas fantasmagóricas” deberíamos “remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres”.²¹ La existencia independiente, no real, es reflejo de otra real; esta escisión entre la apariencia que tapa y la realidad ocultada es el fenómeno del fetichismo. El fetichismo de la mercancía —un modo particular de fetichismo—, consiste en que oculta el “carácter social del trabajo” y se manifiesta como “si fuera un carácter material de los propios productos del trabajo”,²² como acontece en el mundo religioso en donde se ha escindido lo real (relación del trabajo social concreto y su producto) de lo irreal aparente (como si el valor de la mercancía le perteneciera en razón de su propia estructura independiente).

2.1.7 Si la religión es, entonces, una ideología supraestructural fetichista, el cristianismo —como lo definía Hegel y el hegelianismo —era “la forma más adecuada de religión, con su culto del hombre abstracto (*abstrakten Menschen*), sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.”,²³ en el estadio actual fetichista de la mercancía. Llegado aquí nuestro discurso debemos efectuar dos aclaraciones, dos limitaciones. En primer lugar, para Marx, la religión es lo que Hegel entendía por tal. En segundo lugar, nunca pensó aplicar a la religión su dialéctica de lo universal y particular (como lo hace con la filosofía), de donde

²⁰ *Ibid.*, pág. 58.

²¹ *Ibid.*, pág. 52.

²² *Ibid.*, pág. 51.

²³ *Ibid.*, pág. 58.

hubiera podido definir la contradicción de la esencia de la religión (como utopía de reconciliación universal) y su praxis concreta histórica (en la sociedad burguesa), que le hubiera permitido mostrar la ilegitimidad de la ideología aparentemente cristiana de la burguesía. Pero, por el contrario, identificó la esencia del cristianismo con su forma concreta y así negó ambas. En América Latina, por ejemplo, ha surgido una praxis crítica consecuente de una teoría cristiana que no es necesariamente ideológica —pero esto lo trataremos en la segunda parte de esta exposición.

2.1.8 Una de las líneas posteriores del marxismo es la que pudiéramos llamar la de *los prácticos heterodoxos*.²⁴ Son ante todo políticos. Rosa Luxemburgo es un buen ejemplo.²⁵ Para ella el partido revolucionario no lucha contra la Iglesia ni contra la religión; lo que no niega que sea perseguido por la Iglesia; con lo cual se consuma una contradicción, ya que el socialismo pretende la realización del espíritu cristiano primitivo. En efecto, nos dice: “los socialdemócratas concientes luchan justamente por hacer realidad las ideas de igualdad y fraternidad entre los hombres, ideas que constituían la base de la Iglesia cristiana en sus comienzos”. Rosa Luxemburgo, entonces, no realiza una crítica filosófica de la religión, sino política. La esencia de la religión no es criticada, lo que permite al partido una mayor flexibilidad política táctica. En esta línea se inscribirán un Togliatti o un Thorez. La declaración reciente del Partido

²⁴ Véanse los textos editados por H. Assmann-Reyes Mate, *op. cit.*, en su volumen II, 1975, 675 págs., en donde se encuentran páginas escogidas de Bebel, Plejanov, Lafargue, Dietzgen, Jaures, Sorel, Kautsky, Labriola, Luxemburgo, Liebknecht, Lenin, Trotsky, Bujarin, Lunacharski, Stalin, Panneboek, Korsch, Gramsci, Lukács, Thorez, Togliatti, Mao Tse-tung. Sobre los “prácticos heterodoxos”, en págs. 24 a 32.

²⁵ El texto más relevante sobre “La Iglesia y el socialismo”, en *Internationalismus und Klassenkampf*, Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1971, págs. 44 a 77 (*cf.* texto 5.).

Comunista Catalán.²⁶ sobre la superación *teórica* del ateísmo por cuanto una buena parte de los militantes son creyentes, muestra la última consecuencia de esta tradición.

2.1.9 Otra línea es la de los *teóricos críticos* a la posición leninista (véase 2.2) o a la posición del marxismo vulgar.²⁷ Pensamos en un Panneboek, un Korsch, un Gramsci. Para Anton Panneboek el hecho de que Lenin tuviera que emprender una lucha frontal contra la religión en la Rusia zarista le llevó a asumir muchas tesis de la lucha de la revolución burguesa contra la religión : “La conformidad de Lenin con el materialismo burgués y la necesaria oposición al materialismo histórico que ella entraña, produce diversos efectos. La lucha fundamental del materialismo burgués tenía por objeto la religión [...] Al señalar con tan porfiada persistencia al fideísmo como el enemigo más peligroso en las doctrinas que incrimina, Lenin demuestra que también en su mundo ideológico la religión es el enemigo principal”.²⁸ Para Panneboek el carácter *histórico* del mate-

²⁶ El Partido Comunista Catalán (España) acaba de declarar en septiembre de 1976 que muchos cristianos entran al partido “con su fe, lo que significa respetando plenamente sus convicciones cristianas [...] El Comité Central del PSUC considera que el ingreso de cristianos en el seno del Partido [...] viene a superar ciertas corrientes que pretendían mantener la tendencia a identificar comunismo con ateísmo [...] La crítica marxista de la religión ha de tener en cuenta los cambios históricos sucedidos en las Iglesias durante el siglo XX [...] Estos cristianos que viven una fe liberada son los primeros en criticar y en oponerse a cualquier uso de la religión como opio del pueblo [...] La persistente vinculación *metafísica* del comunismo con el ateísmo, predominante hasta hoy en el movimiento comunista internacional, ha supuesto una reducción del horizonte ideológico político del marxismo”. Esta rectificación *teórica* tiene graves consecuencias. Las analizaremos en la segunda parte de este trabajo (*cf.* texto 18.).

²⁷ Assmann-Reyes Mate, *op. cit.*, t. II, págs. 32 a 44.

²⁸ *Lenin filósofo*, trad. castellana, Pasado y Presente, Córdoba (Argentina), 1973, pág. 114.

rialismo y el papel activo de la *subjetividad* exigen por una parte dejar a la religión como una cuestión secundaria, pero al mismo tiempo indica la función infraestructural del conocimiento —aspecto que retornaremos en la segunda parte de este trabajo. Un Gramsci, por su experiencia propia en una Italia donde la religión integrista y conservadora es la expresión ideológica del pueblo, muestra en cambio la importancia del problema de la religión para una revolución cultural. Para América Latina esta posición tiene mucha importancia, porque “la religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales (no orgánicos) intenta impedir que se formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya realmente es: en una ideología de grupos reducidos”.²⁹ De todas maneras, quizás con la sola excepción de un Lukács —en su *Estética* se refiere a la religión desde ciertos presupuestos weberianos—, todos sustentan el estatuto ideológico determinado o más o menos supraestructural de la religión.

2.2 LA RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA SUPRAESTRUCTURAL

2.2.1 La noción vulgar de la religión como supraestructura se inicia con las definiciones de táctica política que sobre el tema expuso repetidamente Lenin, siguiendo a Plejanov.³⁰ Desde el punto de vista filosófico el tema de la religión queda situado dentro de “las tradiciones históricas del materialismo del siglo XVIII en Francia y de Feuerbach en Alemania, del materialismo

²⁹ *Introducción a la filosofía de la praxis*, trad. castellana, Península, Barcelona, 1972, pág. 116. (cfr. texto 7.).

³⁰ Por ejemplo, en la cuestión de la religión como facto supraestructural en *Cuestiones fundamentales del marxismo*, trad. castellana, Cultura Popular, México, 1972, págs. 60 a 66 (cfr. texto 6.).

incondicionalmente ateo y decididamente hostil a toda religión”.³¹ Tanto por la noción que Lenin tenía de la materia,³² como por su doctrina del conocimiento,³³ podemos afirmar que depende del materialismo burgués en su protesta contra el imperio ideológico de la religión y del mundo sacral, como reflejo de la materia inerte, masa independiente de toda consideración histórica.

2.2.2 Para Lenin, filosóficamente, es válido el siguiente esquema simplificado:

Alternativa 1. La religión como reflejo supraestructural

Supraestructuras	política → ideológico-religiosa
Infraestructura	económica

En tanto supraestructural, la religión no es un problema religioso; es en cambio un problema político, coyuntural, objeto de determinadas tácticas, y, aún más radicalmente, es un problema económico, infraestructural.

2.2.3 Políticamente, es necesario que la lucha de clases no divida su frente oponiendo a los obreros, por ejemplo en una huelga, entre religiosos y ateos. El enemigo del partido no es la religión sino el capitalismo. Para Lenin la religión es esencialmente reaccionaria, y el marxista es ateo porque es materialista. La religión desaparecerá con la revolución. No se puede considerar

³¹ Lenin, V.I. “Actitud del partido obrero ante la religión”, en *Proletari* 45 (del 13 de mayo de 1909) (cfr. Assmann-R. Mate, *op. cit.*, t. II, pág. 270).

³² Véase Assmann-R. Mate, *op. cit.*, págs. 16 ss.

³³ *Ibid.*, págs. 20 ss.

a aquélla como un espacio autónomo que pueda alguna vez condicionar un proceso de cambio. Esto incluye el desconocimiento, al menos teórico, de la lucha ideológica como momento esencial del proceso revolucionario. La religión sigue y no anticipa el cambio revolucionario. Se trata de un esquema vulgar de supra e infraestructura.

2.3 LA RELIGIÓN DE LA TOTALIDAD. DIVINIZACIÓN Y FETICHISMO

2.3.1 Lo cierto es que todo sistema (desde las formaciones sociales primitivas hasta las naciones o imperios actuales) llega a totalizarse en un determinado momento y se estructura autosuficientemente. La religión, como conjunto de mediaciones simbólicas y gestos rituales, como doctrina explicativa del mundo y en referencia al absoluto (sea cual fuere), viene a ser un momento esencial de este “cierre” del sistema sobre sí mismo.

2.3.2 La totalización del sistema (T^1 del *esquema* en 3.2.2) es un proceso de divinización. En el animismo lo sagrado lo invade todo como un *mana*, como un manto divino que todo consagra. Pero aun en las religiones de la India o la antigua China, la de los mayas o aztecas, la del Imperio romano o persa, la religión es el último horizonte de consagración del sistema. Los dioses bendicen al Estado. El Inca, el Faraón, el César son dioses. Divinización o, absolutización del sistema es lo mismo. La religión legitima y justifica en último grado el poder dominador del Estado. Esto es igualmente válido para las Cristiandades, como la bizantina, latina, germana o latinoamericana de las Indias Occidentales (1492-1808). En la Modernidad, por su parte, el *ego cogito* cartesiano es interpretado por Spinoza como una modalidad de la “Única substancia de Dios mismo”; en

Hegel el *cogito* absoluto es Dios como *Wissen*, portado por el Imperio de turno (en su tiempo el imperio el anglo-germano).³⁴ La noción de religión como supraestructura ideológica quiere dar cuenta de esta función de ocultamiento de la dominación que juega en estos casos la religión.

2.3.3 Divinización o absolutización del sistema europeo y después norteamericano en la Edad Moderna, significa un des-historificar la totalidad social, la formación social concreta. Significa des-dialectizar un proceso que tiene origen, crecimiento, plenitud y fin histórico. El imperio no resiste a reconocerse como un hecho histórico, finito, modificable, que tendrá fin. Posibilidad y contingencia carcomen las pretensiones absolutas del sistema. El fetichismo indica, exactamente, la constitución a-histórica, con pretensión de eternidad (por su origen y término), de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual del sistema con la naturaleza (como en el caso de los estoicos con Su “cosmopolitismo”), con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido.

2.4 MATERIALISMO ACRÍTICO

2.4.1 El materialismo burgués del siglo XVIII, como el de Holbach,³⁵ cuyo antagonista era la nobleza y su conservadurismo religioso (protestante o católico), en vistas a poder fundar filosóficamente el modo de producción

³⁴. Hegel se ocupó especialmente de Inglaterra, como el prototipo del nuevo Estado orgánico, y aun se adelantó a su tiempo al comprender que “Inglaterra se ha dado cuenta de que América (la del Norte) le es más útil como libre que como dependiente” (*Vorl. u.d. Philosophie der Geschichte, Einleitung, Die Neue Welt*; t. 12, pág. 114).

³⁵ Véase A. Lange, *Historia del materialismo*, trad. castellana, Procyon, Buenos Aires, 1946, t. II, págs. 73 ss, sobre *El sistema de la naturaleza* de Holbach.

capitalista, se infiltra sigilosamente en la ideología de ciertos revolucionarios del siglo XIX, cuyo intento era organizar el modo de producción socialista. Engels, por ejemplo, queda apresado en su *Dialéctica de la naturaleza* en el materialismo burgués anterior. La materia deviene una masa infinita, eterna, retornante sin fin sobre sí misma, de donde emerge todo, donde se funda el hombre y la historia.³⁶ No hay así una concepción socio-histórica de la materia (véase 3.3), sino una interpretación material de la historia.

2.4.2 El panteísmo de la Materia tiene la misma lógica que el de la Idea. En ambos casos, sea la Materia o la Idea, todo es uno, idéntico, fundamento de toda diferencia. La Materia es el principio necesario de todo lo que acontece. Lejos de ser atea esta posición es en realidad un nuevo fetichismo. Es ateo del deísmo pero panteísta de la Totalidad material.

2.4.3 La conclusión política del materialismo vulgar es la legitimación y justificación del Estado que ejerza el poder en su nombre. Un Estado, como lo piensa Stalin, que es el aparato histórico de la Materia, queda consagrado y justificado en dicha Materia, que es su soporte eterno, infinito, necesario. Habiéndose negado la religión burguesa (tal como la irreligión burguesa había negado la religión feudal) se afirma ahora, veladamente, un nuevo tipo de absolutización que aunque

³⁶ Engels llega a proponer ciertos principios que nunca podrán ser demostrados por ninguna ciencia (cae en el más vulgar materialismo mitológico): “La materia (*Materie*) se mueve en un ciclo eterno (*ein ewiger Kreislauf*), ciclo que describe su órbita en periodos para los que nuestro año terrestre ya no ofrece una pauta de medida suficiente [..] Tenemos la certeza (*Gewissheit*) de que la materia permanecerá eternamente idéntica a sí misma a través de las mutaciones [..] y por la misma férrea necesidad (*Notwendigkeit*) con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo”. (*Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlín, 1971, pág. 28) (*cf.* texto 4.).

en apariencia es anti-religioso, cumple, sin embargo, en la formación social concreta, la misma función ideológica que las anteriores religiones supraestructurales. Al no haberse planteado adecuadamente la función revolucionaria de la lucha ideológico-religiosa, se cae nuevamente en el encubrimiento de nuevas dominaciones en nombre de la fantasmagórica Materia, nueva divinidad que vuelve a justificar y consagrar todo.

2.5 EL CULTO EN LA RELIGIÓN DE LA TOTALIDAD

2.5.1 *El culto como legitimación*

2.5.1.1 El culto es el acto por el que se rinde adoración al absoluto. En su esencia, como explica Hegel (véase 2.1.2), es la “certeza” que se tiene de ser Dios o de manifestarlo en la historia. En la religión supraestructural el culto es la certeza que *sabe* cumplir con los designios divinos. Esta confianza (*In God we trust* se escribe en la moneda estadounidense) genera en el sistema la conciencia “tranquila” (contraria a la “mala conciencia”) del cumplimiento del deber. Se está en paz con los hombres y con los dioses. Se está en orden, en la ley, en la legitimidad, en la honestidad.

2.5.1.2 En este sentido la religión es “opio del pueblo”. Es el momento esencial de la ideología que justifica el sistema y le da coherencia absoluta, teórica, más allá de toda crítica. Por otra parte, los que se levantan en contra del sistema quedan relegados al insulto de ateos, irreligiosos, deshonestos, ilegítimos, etc. Desde Sócrates en adelante es conocida la acusación de enseñar “falsos dioses”.

2.5.2 *El culto en las clases dominantes*

2.5.2.1 El culto de las clases dominantes escinde siem-

pre su contenido práctico o económico-político de su formulación ideológico—doctrinaria. El culto queda explicitado como prácticas religiosas paralelas a la vida política, o como doctrinas explicativas (como un conjunto de tesis teóricas que explican la realidad del sistema; una *Weltanschauung* clara que formula la utopía del sistema). Por ejemplo aquello de “igualdad, fraternidad, libertad” de la revolución burguesa, concilia en su ambigüedad ciertos proyectos de liberación de la misma clase trabajadora emergente (véase 2.5.3).

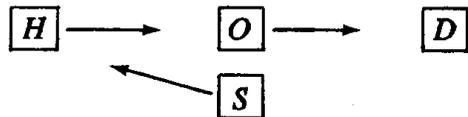
2.5.2.2 La doctrina religiosa de las clases dominantes es el momento esencial de la ideología de la clase dominante. Gracias a ella el sistema logra su reproducción. Gracias a los ritos del culto logra, por otra parte y por medio de su expresión simbólica, la introyección psicológica en cada uno de sus miembros. El Cristo *pantokrator* del Imperio bizantino manifiesta el poder del Emperador y lo legitima. De la misma manera la divinidad del César, del Inca o del Faraón.

2.5.3 *El culto en las clases dominadas en cuanto oprimidas*

2.5.3.1 En cuanto oprimidas, en cuanto pasivas al proceso histórico, las clases dominadas introyectan (o se les introyecta por medio de la cultura dominante) la ideología de las clases dominadoras. En la utopía del sistema vigente hay suficiente ambigüedad como para envolver, engañar y atraer buena parte de las necesidades de las clases oprimidas. En tanto se acepta la religión de las clases dominantes como doctrina-ideológica y rito simbólico del triunfo de los dominadores y de la derrota de los dominados, la religión es estructura de resignación pasiva, paciencia derrotista, humildad aparente, tal y como lo describía Nietzsche.³⁷

³⁷ “Aquí la mentira llama bondad a la impotencia, humil-

2.5.3.2 En este momento se ha aclarado en parte el modelo aproximado de la religiosidad de las clases dominadas en cuanto oprimidas.³⁸ En el esquema que se presenta más abajo, el sujeto-pueblo (*S*) ha sido obligado por el sistema a situarse en posición de impotente para producir o apropiarse, directamente y por sí mismo, de los bienes de subsistencia o de los valores relevantes del sistema (*O*). Por ello, se dirige o rinde culto a las potencias, poderes, santos o héroes donadores del nivel religioso (*N*), que son los que pueden otorgarle los bienes deseados o necesarios ($S \cap O$). *S*, sujeto activo del culto, es al mismo tiempo el destinatario (*D*) pasivo o receptor de la actividad milagrosa o sobrenatural del santo, héroe o donador:



Así como para Freud el hijo (*S*) no puede acceder a la madre (*O*) sino por la mediación ilusoria de ser el padre (*H*), en la pasividad sublimada del reprimido (*D*), así en la religiosidad popular o de las clases dominadas como oprimidas viene a reflejarse el modelo de la dominación ideológica, formulado de tal manera que sea aceptable para el que sufre la opresión.

dad a la bajeza, obediencia a la sumisión forzada (ellos dicen que obedecen a Dios). La cobardía, que está siempre a la puerta del débil, toma aquí un nombre muy sonoro, y se llama paciencia” (*Zur Genealogie der Moral*, 14; en *Werke*. Wissensch, Buchgesell., Darmstadt, 1973, t. II, pág. 200).

38 Siguiendo a V. Propp ya A. Greimas principalmente, Gilberto Gimenez acaba de defender una tesis en la nouvelle Sorbonne, Paris III, 1976, sobre *Chalma, Sanctuaire de l'Anahuac. Analyse ethno-sociologique d'un sanctuaire rural*, donde se expone un modelo de los actores en la religiosidad popular latinoamericana.

2.5.3.3 Esta religiosidad de la opresión, la de muchas clases oprimidas en el centro (Europa y Estados Unidos), pero sobre todo en la periferia (América Latina, África y Asia), es la “expresión de la miseria real” (véase 2.1.5) del pueblo dominado. Esta religiosidad, en este aspecto negativo de pasividad resignada, por definición no tiene futuro, y desaparecerá en el mundo del futuro —lo mismo que la de las clases dominantes en cuanto opresoras.

2.6 A MODO DE EJEMPLO: LA DOCTRINA DE LA “SEGURIDAD NACIONAL” Y EL “AMERICAN WAY OF LIFE”

2.6.1 La religión supraestructural como ideología que justifica el sistema y encubre la dominación se da en los países del centro (desde la “civil religion” de Estados Unidos o la progresiva fascistización del “milagro alemán” —que ya Jaspers hace años había presagiado—, hasta el stalinismo ideológico que opera con iguales mecanismos aunque con otros contenidos), pero aún con mayor violencia y clara manifestación, se da en los países periféricos (como en el caso de los neofascismos militaristas del capitalismo periférico dependiente del norteamericano en América Latina). Comencemos, a modo de ejemplo, por estos últimos.

2.6.2 La ideología religiosa legitima los golpes de Estado, las torturas, las violaciones y muertes en Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, Nicaragua, es decir, en gran parte de América Latina. Propugnan la defensa de la “civilización occidental y cristiana” contra el ateísmo materialista marxista. Es una cruzada religiosa supraestructural (que oculta, claro es, los intereses políticos y esencialmente económicos de este proyecto antipopular). El nombre de esta ideología es: la “Seguridad Nacional”. En esta ideología coinciden desde los servicios de

inteligencia (como la CIA), los ejércitos (desde el Pentágono a los ejércitos golpistas latinoamericanos) hasta los ideólogos del capitalismo dependiente.³⁹

2.6.3 La Junta Militar de Chile, comandada por Augusto Pinochet, en su “Declaración de principios” del 13 de marzo de 1973, enuncia entre otros criterios: “En consideración a la tradición patria y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo (*sic*), el gobierno de Chile respeta la concepción *cristiana* sobre el hombre y la sociedad”. Se opone al marxismo porque “contradice nuestra tradición cristiana”. Propone la exigencia de “una educación que fomente una escala de valores morales y espirituales propios de nuestra tradición cristiana”. En realidad aquello que esta declaración enuncia como religioso (cristiano) es simple y puramente la burgués y capitalista. Se trata de una religiosidad supraestructural, ideológica, cultura de dominación como justificación de la represión, asesinato de un pueblo e implantación de una economía a disposición de las transnacionales.⁴⁰ El discurso cristiano de la Junta, es la ne-

³⁹ Véanse los trabajos de J. Comblin sobre la “Seguridad Nacional” aparecidos en la revista *Mensaje* (Santiago de Chile), 1976, en *Liberación y cautiverio*, México, 1976, págs. 155 a 177, (*cfr.* texto 8.). De este tema habla largamente Golbery do Couta e Silva, en su obra *Geopolítica do Brasil* (Olympio, Rio, 1967, págs. 24 *ss.*) sobre “Segurança Nacional e estratégia total para uma guerra total”. Golbery, cabeza de la dictadura militar en el Brasil desde 1964, muestra que la “guerra total” (que aprendiera con sus maestros en Estados Unidos) tiene cuatro ámbitos: la estrategia económica, política, psico-social y militar. Este tipo de gobierno neofascista (económicamente se trata de un proyecto capitalista dependiente de Estados Unidos) tiene siempre una fundamentación religiosa, ya que trata de defender a la “civilización occidental y cristiana”.

⁴⁰ Véase Pablo Richard, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*. Sígueme, Salamanca, 1975, págs. 100 *ss.* (*cfr.* texto 9.) En noviembre de 1976 tuvimos la ocasión en la Universidad de Austin (Texas) de presenciar la discusión entre Colby (católico y ex-director de la CIA) y Chonchol (católico y Ministro de Agricultura del Frente de Allende en Chile):

gación del hombre oprimido: “Se trata de hacer de Chile una nación de propietarios y no de proletarios”.

2.6.4 En la misma vertiente, pero desde el país que impone la “Seguridad Nacional” como ideología también religiosa de represión contra sus neocolonias, nos viene la siguiente definición de el “American way of life”, según la versión de Will Herberg: “Si el American way of life debiera ser definida en una palabra, sin lugar a dudas sería: *democracia*, pero democracia en un sentido peculiar americano. Desde un punto de vista político indica la Constitución; desde un punto de vista económico: el *libre intercambio*; desde un punto de vista social significa *igualdad*, que no sólo es compatible sino que exige una vigorosa competencia y una alta movilidad económica. Espiritualmente, el American way of life se expresa del mejor modo en un cierto modo de *idealismo* que se le reconoce en sus ritos, en sus fiestas y liturgia, en sus santos y su *sancta*. El es una fe en el que todo americano, en el grado en que es americano, conoce y se reconoce”.⁴¹ Sobre lo cual comenta Andrew Greeley que muchos autores han pensado que la religión existe en Estados Unidos en dos niveles: “el nivel de las denominaciones individuales y el nivel de una como super-religión ...: *la religión del americanismo*, que provee de contexto a la unidad social en la cual la diversidad de la sociedad de dominación puede identificarse”.⁴²

uno, por su fe, reprimía y lanzaba un sanguinario Golpe de Estado contra el otro que, por su fe, se había comprometido en un proceso de revolución y liberación popular .

⁴¹ *Protestant, Catholic, Jew*, Doubleday and Cia., New York, 1955, pág. 78.

⁴² *The Denominational Society*, Scott Foresman, Glenview-London, 1972, pág. 156.

2.6.5 Esa super o metarreligión es, exactamente, la religión como supraestructura socio-cultural determinada por estructuras de dominación política (sobre las clases oprimidas, internamente, y sobre las minorías; y sobre los pueblos periféricos extranjeros) y económica (como bien lo indica Herberg: el del capitalismo monopolístico internacional) .Como en el Imperio romano del César divinizado, o en el Imperio azteca del dios que exigía sangre humana, actualmente, en nombre de esa super-religión, se inmolan pueblos en América Latina, Africa y Asia. La *economic competition* que tantos resultados dio en la Nueva Inglaterra desde el siglo XVIII, en una agresiva y valiente actitud progresista contra el capitalismo inglés —que terminó por vencer definitivamente en 1945—, hoy se ha transformado en los ejércitos que ocupan territorios extranjeros, armadas que surcan todos los mares, satélites que todo lo espían, agentes que asesinan, enseñan a torturar y producen todas las violaciones imaginables contra los derechos humanos... en otros países, subdesarrollados, “bárbaros” a los ojos de sus Agencias de Inteligencia, y para defender sus intereses económicos, los de las transnacionales. El “culto a la inteligencia” —como escribía Marchetti— viene a identificarse con la “certeza” de ser Dios. ¡Hegel definió así al culto del Absoluto! Lo definió como saber, como inteligencia.

3. *LA RELIGIÓN INFRAESTRUCTURAL*

3.1 LA RELIGIÓN PARA LOS PROFETAS DE ISRAEL Y LA PRAXIS CRÍTICO-PROFÉTICA LATINOAMERICANA

3.1.1 En el antiguo Israel, a diferencia de la religión aristocrática de los indoeuropeos (como los arios del Rig-Veda, los griegos en Homero, o los itálicos) o el taoísmo, la tradición profética tuvo experiencias originarias que lo marcarían definitivamente. En Egipto, con su modo de producción tributario (por el que se oprimía a los campesinos del Nilo) sobre el que se superponía el modo de producción esclavista (entre cuyos esclavos se encontraban los Padres del pueblo de Israel), se vivió una extraordinaria experiencia de religión infraestructural y de liberación. El Absoluto, el Otro por excelencia, se dirigió al profeta interpeándolo: “He visto la miseria de mi pueblo en Egipto. He oído el grito que le arranca la opresión y conozco su dolor. He descendido para liberarlo (*lehatsilô*) de los egipcios” (*Exodo* 3,7-8). La responsabilidad del liberador (véase 3.3) por el pobre oprimido se sitúa debajo (*infra*) de la estructura del sistema que los exiliados de Egipto organizarán en Palestina, la cual es vista en el proceso mismo de liberación como la utópica tierra “donde mana leche y miel” (véase *UH* del *esquema* en 3.2.2).

3.1.2 Cuando se organiza el nuevo sistema en Palestina (T^2 del *esquema* en 3.2.2), así como en la tierra de comercio del excedente de las regiones agrícolas de Egipto y Mesopotamia (y en definitiva del Asia monzónica: la India),¹ poco a poco el modo de producción subasiático de pequeñas aldeas más o menos independientes quiere ser asumido por el modo de producción tributario bajo la hegemonía asiria. Los profetas se levantan para criticar al sistema: “Efraím [...] llama a Egipto, acude a Asiria” (*Oseas* 7,11), por ello “Ustedes no son ya mi pueblo ni Yo soy su Dios” (*Oseas* 1,9). Pero aún más gravemente, los profetas se levantan contra el sistema tributario, desde la perspectiva de los nómadas del desierto, los pastores y las pequeñas aldeas: “Porque han vendido al inocente a cambio de dinero, y al pobre por un par de sandalias; porque aplastan contra el polvo de la tierra la cabeza de los necesitados y se interponen en el camino de los pobres” (*Amós* 2,6-7). “Porque oprimen al pobre y le imponen tributo al grano” (*Amós* 5,11).

3.1.3 El culto como praxis es la doctrina de los profetas (véase 3.5): “Practicad la justicia, amad con misericordia” (*Miqueas* 6.8). En esta misma tradición, ya bajo el poder imperial romano, el profeta de Galilea (provincia secundaria), perteneciente a una clase de artesanos populares, clase oprimida por tanto, exclama desde la lejana colonia: “Bienaventurados los pobres, porque suyo es el Reino de los Cielos [...] ¡Ay de ustedes los ricos, porque ya tienen consolación! ¡Ay de ustedes los que ahora están hartos [...] ! ¡Ay de ustedes los que ahora ríen [...]!” (*Lucas* 6,20-25). Lo cual es apoyado por su discípulo y familiar cuando exclama: “Y ahora ustedes

¹ Véase Samir Amin, *El desarrollo desigual*, trad. castellana, Fontanella, Barcelona, 1974, págs. 34 ss.; Fernando Belo, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, trad. castellana, Verbo Divino, Stella, 1975, págs. 103 a 140 (*cf.* textos 10.).

ricos, lloren con fuertes gemidos por las desventuras que van a sobrevenirles. Su riqueza se pudrió y sus vestidos se han apolillado. Su oro y plata se ha puesto roñoso y su roña será un testimonio en su contra y devorará su carne como fuego. Ustedes atesoraron en los últimos días. El jornal de los obreros que segaron sus campos, y que ustedes defraudaron, grita, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos [...] Ustedes condenaron y mataron al justo sin que les opusiera resistencia” (*Santiago* 5,1-6).

3.1.4 Podríamos seguir la historia siglo a siglo. Pero situémonos ahora en el siglo XVI, en el momento en que Europa comienza su expansión mundial. Aparecen nuevos profetas con nuevos temas: “Avrá quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la qual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles [europeos] sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí”,² Así veía la expansión europea el obispo de Chuquisaca en 1550. El nuevo Dios que resplandecía en la Europa capitalista naciente, Dios al Cual inmolarán en toda la periferia (América Latina primero, luego el Africa y el Asia), era el oro. Sí hubo, sin embargo, un profeta que se opuso estructuralmente al colonialismo europeo, fue Bartolomé de las Casas.³ El critica el sistema de las *encomiendas* (modo de pro-

² Carta de Domingo de Santo Tomás del 1° de julio de 1550, en *Archivo General de Indias* (Sevilla), legajo *Charcas* 313. Cfr. Enrique Dussel, *Les évêques hispanoaméricains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620)*, Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970.

³ Cfr. E. Dussel, “Bartholomeus de las Casas”, en *Encyclopaedia Britannica* (1975). Véase igualmente E. Dussel, “Historia de la fe cristiana y cambio social en América latina”, en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Sígueme, Salamanca, 1973, págs. 65 a 100; Idem, “Sobre la historia de la teología en América latina”, en *Liberación y cautiverio*, I Encuentro latinoamericano, México, 1975, págs. 19 a 68.

ducción tributario con sistema monetario e incluido en el mercado mundial), la explotación de los indios, exponiendo por primera vez la dialéctica del Señor y el Esclavo con significación mundial: “Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, y que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras [En este caso el Siervo muere y se interrumpe la dialéctica]. La otra [...] oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas”.⁴ La opresión del indio (de América Latina) era el presagio de la esclavitud del negro (en el África) y de la expansión del imperialismo en el Asia. Europa, como centro de la historia mundial, era criticada por la religión infraestructural de la periferia.

3.1.5 En el tiempo de la liberación nacional contra España, fue en México, donde un sacerdote, director de un seminario y cura, Miguel Hidalgo y Costilla (cuya cabeza fue cortada y colgada del fuerte de Guanajuato en 1811), excomulgado por el episcopado mexicano y declarado hereje por la Facultad de teología de México, explica que todo lo que ha hecho por los pobres (la organización de los ejércitos que liberarían a México, del poder español) es la causa de su condenación, y por ello exclama: “Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir por vuestros enemigos; ellos no son católicos sino por política, *su Dios es el dinero* [...] ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?”.⁵ El profeta acusa a la religión supraestructural:

⁴ “*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*”, en *Obras Escogidas de fray B. de las Casas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1958, t. V, pág. 137 a. (Cfr. texto 12.1).

⁵ *Colección de documentos sobre la guerra de la Independencia*.

“Si no hubiese emprendido libertar nuestro reino de los grandes males que le oprimían, y de los muchos mayores que le amenazaban y que por instantes iban a caer sobre él, *jamás hubiera yo sido acusado de hereje*”.⁶ Es su praxis de liberación, heteropraxia para los dominadores, el fundamento de su condenación como heterodoxo (para la religión dominante). Después de la muerte del Cura Hidalgo, toma su relevo como general en jefe de los ejércitos de la libertad otro cura, José María Morelos, quien ruega: “Señor, nada hagamos, nada intentemos si antes y en este lugar no juramos todos en presencia de este Dios benéfico, salvar la patria [...] formar la dicha de los pueblos”.⁷ Morelos exclama todavía que el Espíritu Santo “quitó el vendaje a nuestros ojos y tornó la apatía vergonzosa en que yacíamos en un furor belicoso y terrible”.⁸ El apacible cura se transformó en el guerrero, en el profeta que libera, porque “cuando Asiria invada nuestra tierra, y ponga el pie en nuestros palacios, suscitaremos contra ella siete pastores y ocho príncipes del pueblo. Ellos lucharán contra Asiria con la espada [...] como león entre fieras de las selvas [...] Tu mano se alzaré sobre tus adversarios” (*Miqueas* 5,4-8).

3.1.6 La lucha contra la metrópoli hispánica permitió organizar un nuevo orden neocolonial, ahora dependiente de Inglaterra. Desde 1960, aproximadamente, se toma conciencia que la lucha se enfrentará ahora definitivamente contra Estados Unidos, el nuevo Imperio de turno. Muchos miles de varones y mujeres que

dencia en México (1808-1821), Hernández y Dávalos. México, 1877, pág. 73 (*cfr.* texto 13.).

⁶ *Ibid.*, pág. 79.

⁷ *Morelos. Su vida revolucionaria a través de sus escritos*, UNAM, México, 1965, pág. 369.

⁸ *Ibid.*, pág. 366.

profesan una religión infraestructural, como responsabilidad por los oprimidos, juegan su sueldo, su prestigio, su honor, su hogar, su vida; en las prisiones, las torturas, el hambre. No es extraño que una nueva visión de lo religioso surja en América Latina, al menos en ciertos grupos. El 29 de noviembre de 1971 Fidel Castro comentaba a un grupo de ochenta sacerdotes en Santiago de Chile: “No fui, como Stalin, seminarista, pero fui estudiante de colegio religioso y conozco a los sacerdotes, incluso a los de mi época, que no eran como ustedes —era otra época. ¡Caramba!, no sé si es que yo realmente me he puesto muy viejo o *que ustedes han evolucionado muy rápido* (Risas)”.⁹ “La religión es para el hombre; tiene como objeto al hombre. El centro es el hombre. Entonces [...] yo digo que hay diez veces, diez mil veces más puntos de coincidencia del cristianismo con el comunismo, que las que puede haber con el capitalismo, señores”.¹⁰

3.1.7 En su discurso de despedida de Chile, junto a Allende, dijo: “Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquél que engendró mártires, tantos hombres sacrificados por su fe [...] El cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma, de los que por decenas de miles morían devorados por los leones en el circo, y que tenía expresiones terminantes acerca de

⁹ *Cuba-Chile. ed. cit.*, pág. 419 b. (Cfr. texto 15.2).

¹⁰ *Ibid.*, pág. 419 a. Agrega: “Pero para ustedes, aquí entre nosotros, yo les digo que hay un gran punto de comunidad entre los objetivos que preconiza el cristianismo y los objetivos que buscamos los comunistas; entre la prédica cristiana de la humildad, la austeridad, el espíritu de sacrificio, el amor al prójimo y todo lo que puede llamarse contenido de la vida y la conducta de un revolucionario [...] Yo creo que a la vez hemos llegado a una época en que la religión puede entrar en el terreno político con relación al hombre y sus necesidades materiales. Podríamos suscribir casi todos los preceptos del catecismo: no matarás, no robarás. ..” (*Ibid.*, pág. 418 a).

la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos. Religión que llamó hace dos mil años mercader a los mercaderes, fariseo a los fariseos. Que condenó a los ricos [...] Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuántos puntos de coincidencia [...] Como algunos de esos sacerdotes que trabajan en minas o trabajan entre humildes familias campesinas y se identifican con ellos y luchan junto a ellos. Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza *estratégica* entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos). Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas. Y son, por supuesto, los reaccionarios”.¹¹

3.1.8 Por su parte el sacerdote Camilo Torres, cuya opción guerrillera foquista creemos que fue políticamente desacertada, escribía en un “Mensaje a los comunistas” que “los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote. Sin embargo, estoy dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular [...] Cuando la clase popular tome el poder, gracias a la colaboración de todos los revolucionarios, nuestro pueblo discutirá sobre su orientación religiosa”.¹² Por motivos históricos (en 1965 no se había comenzado el debate *teórico* sobre el materialismo y el ateísmo) y tácticos (los partidos comunistas latinoamericanos han sido frecuentemente muy reaccionarios) Camilo Torres plantea

¹¹ *Ibid.*, págs. 484 a 485 (*cf.* texto 15.1).

¹² *Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966)*, Cidoc, Cuernavaca, 1966, págs. 300 y 331 (*cf.* texto 14.).

la cuestión de manera análoga (pero a la inversa) que Lenin, y no llega a formular explícita y claramente la función revolucionaria del profetismo en cuanto religión infraestructural. Sin embargo, cuando pide su reducción al estado laical expresa: “En la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio en los aspectos del culto externo. Sin embargo, el sacerdocio cristiano no consiste únicamente en la celebración de los ritos externos [...] La comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto de amor al prójimo”.¹³ Esta noción de culto es esencial para una religión del futuro (véase 3.5) .

3.1.9 Desde el *Rockefeller Report* (1969), en el que abiertamente se habla de ayudar a los militares latinoamericanos en su lucha por la “Seguridad Nacional” —que abre las puertas a las trasnacionales norteamericanas—, la persecución a los creyentes se va incrementando hasta llegar al asesinato del obispo Angelelli de La Rioja (Argentina). La religión infraestructural como crítica al sistema vuelve a mostrar su función histórica que habrá que definir. Mártires como Antonio Pereira Neto (Brasil, 1969), Raúl Gallegos (Panamá, 1972), Carlos Mujica (Argentina, 1974), Iván Betancourt (Honduras, 1975), entre cientos de otros mártires, y el hecho de haber sido detenidos diecisiete obispos en Riobamba (Ecuador) el 12 de agosto de 1976, muestra que la religión tiene futuro por cuanto significa una crítica estructural como totalidad al sistema opresor . Además, desde que fuera asesinado el 26 de febrero de 1975 el obispo de Nicaragua, Antonio de Valdivieso, el creyente ha sido testigo con su muerte de la existencia de la religión infraestructural. De este obispo decía el

¹³ *Ibid.*, págs. 285 y 286, en carta al Cardenal L. Concha Córdoba, del 24 de junio de 1965.

licenciado Cerrato que “al de Nicaragua se teme cada día que lo han de matar”.¹⁴ El obispo escribía que “en lo que toca a los indios cada día son más oprimidos”. El gobernador, que explotaba los indios, quiso eliminarlo. “Salió acompañado de algunos y se fue a casa del obispo, que le halló acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo, y perdiendo el respeto a lo sagrado, le dio de puñaladas”,¹⁵ lo mató. Aquella historia se repite hoy, en nombre de otro Imperio, de otras clases dominadoras. de otro sistema ideológico, económico y político. Pero las razones son análogas: el profeta muerte anunciando un orden histórico más justo como signo de la utopía escatológica.¹⁶ No es el símbolo el que nos da que pensar, como diría Ricoeur repitiendo a Kant¹⁷; es la praxis de liberación, es la sangre de nuestro pueblo y la propia la que nos exige la claridad. *Claritas* exigían Tomás de Aquino y Lenin.¹⁸

3.2 LA RELIGIÓN INFRAESTRUCTURAL COMO CRÍTICA

3.2.1 La noción de religión infraestructural quiere indicar la *anterioridad* de la responsabilidad práctica que se tiene por el oprimido dentro del sistema (véase 3.3). Esta anterioridad no es sólo con respecto a la supraestructura de un sistema futuro (T^2 del *esquema* en 3.2.2), sino aun con respecto a su infraestructura. El sujeto religioso (R^2) trasciende el sistema vigente de domina-

¹⁴ *Archivo General de indias* (Sevilla), legajo *Guatemala* 162. en carta del 8 de marzo de 1546.

¹⁵ Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, Ed. Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1649, t. I, págs. 235 y 236.

¹⁶ Sobre los mártires tan sólo de Brasil véase Marció Moreira Alves, *El Cristo del pueblo*, trad. castellana, Ercilla. Santiago de Chile, 1970.

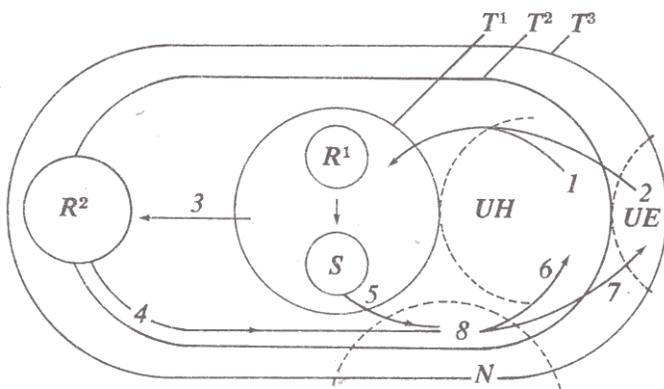
¹⁷ *Kritik der Urteilskraft*, A 192.

¹⁸ Tomás la exige con fines de especulación teológica; Lenin la propone como una necesidad política.

ción (T^1) y toma a su cargo al pobre. La religión es esencialmente en este caso instauración de nueva praxis (en nombre de lo mejor de la utopía del pasado criticada desde la utopía escatológica) cuya raíz tiene un campo de *autonomía relativa* (el horizonte de la religiosidad profética, como “resto” que atraviesa la historia sin agotarse, de hecho, y en contradictoria dialéctica con las instituciones religiosas –instituciones que no necesariamente son supraestructurales). El hecho de que la praxis religiosa infraestructural pueda devenir frecuentemente supraestructural, como muestra M. Xhaufflaire, no niega el hecho de que la profecía siga emergiendo en la historia de manera permanente. La presencia siempre emergente de la responsabilidad por el oprimido destruye la aporía, porque las “fuerzas políticas organizadas” o la “religión alienante” (véase 1.2) no niegan la *permanencia* de la profecía siempre renovada.

3.2.2 Para guiar al lector, proponemos ahora un esquema en donde se simplican pedagógicamente ciertos niveles, sobre cuya distinción queremos llamar la atención:

Alternativa 2. La religión como praxis infraestructural



Una lectura diacrónica del esquema anterior sería la siguiente: en el sistema vigente (T^1) las clases dominadoras poseen como una mediación legitimante a la religión supraestructural (R^1), y dominan a las clases oprimidas (S). Las clases oprimidas en cuanto exteriores al sistema (véase 3.3) (UH) interpelan al sistema (fecha 1): “¡Tengo hambre!”. El que oye, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión (flecha 3) del profeta de la religión infraestructural, deveniendo *ipso facto*, él mismo, excéntrico al sistema (R^2). El profeta, identificándose con el oprimido ($R^2 = S$), espera un sistema histórico más justo (utopía histórica: UH), como signo del reino escatológico (UE). Su esperanza (flecha 4) es la del oprimido (5); el intento en la praxis de realizar la utopía histórica (6) es el culto al Infinito (7) (véase 3.5). La religión infraestructural (R^2) tiene anterioridad a las infraestructuras del sistema futuro (T^2), y guarda siempre, aun con respecto al revolucionario político, un “resto” de crítica escatológica (El revolucionario es $R^2 \cap T^2$; el “resto” es $R^2 \setminus T^2$). T^3 es el reino escatológico; espacio crítico absoluto.

3.2.3 La religión infraestructural no se sitúa, como la religión supraestructural, en el nivel de la instancia ideológica, ni siquiera como crítica antiideológica. En este sentido, la religión es posición, actitud y praxis (y aun *poíesis*; véase 3.4).¹⁹ Tiene por ello un momento tecnológico-ideológico, otro práctico-político y económico-cultural. La religión sería así la totalidad carnal humana en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante el modo de producción y la formación social opresora) y futuro (modo de producción a organizarse en la formación social que

¹⁹ Sobre la noción de *poíesis* véase mi obra *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977,

advendrá), como mediación de culto al Absoluto, al Otro.

3.3 LA RELIGIÓN DE LA EXTERIORIDAD. ATEÍSMO Y ANTIFETICHISMO

3.3.1 La religión, como an-árquica posición metafísica de la subjetividad ante *lo nuevo*, se origina por la conversión. Bartolomé de las Casas la recuerda en su *Testamento* (1564) cuando escribe, situándose en el lejano momento de su conversión, acaecida en “1514, por solo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales”.²⁰ Su conversión profética infraestructural fue el comienzo de trabajos que se extendieron “cerca de cincuenta años, viniendo de las Indias a Castilla y de Castilla a las Indias muchas veces”.²¹ Antes de su muerte escribe: “E porque por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer [...]”.²² Esta elección es, exactamente, el acto constitutivo de la religión infraestructural. Elección anterior a toda decisión. “El rostro del prójimo se me avanza como una responsabilidad irrecusable, precediendo todo consentimiento libre, todo pacto, todo contrato”.²³ “La positividad del Infinito es la conversión en la responsabilidad, en la proximidad del otro, en la respuesta al Infinito no tematizable”.²⁴ Llamado a la responsabilidad, que lo interpeló “para procurar y volver —decía Bartolomé— por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias [...] para reducirlos a su libertad primera de la que han sido despojados injustamente, y por *liberarlos* de la violenta muerte que todavía padecen”.²⁵

²⁰ “Cláusula del Testamento”, en *Obras escogidas*, t. V, pág. 539. (Cfr. texto 12.2).

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, pág. 112.

²⁴ *Ibid.*, pág. 14.

²⁵ Bartolomé de las Casas, *op. Cit.*, pág. 539.

3.3.2 La re-sponsabilidad, no se deriva principalmente del responder a una pregunta, sino de re-sponder por alguien, del tomar a cargo alguien ante alguien. Es la religiosidad en su sentido meta-físico, real, último. Obsesión por el pobre que clama; pobre que aparece en su rostro sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la suciedad, la tortura. Es anterioridad a todo *a priori*; anterioridad anterior a toda opción. Es el encontrarse inevitablemente re-sponsable; es el tomar a cargo a alguien que está en la miseria. “—¡Heme aquí, en su defensa!”. Es la emergencia (como lo que surge o emerge en la urgencia o emergencia) de la subjetividad pre-original, subversiva, real. Es an-arquía (R^2 se sitúa fuera de T^1 y anterior al origen de T^2), y al mismo tiempo salta *más allá* del ser, del sistema vigente ($R^2 \rightarrow \{UH, UE\}$), hacia lo distinto.²⁶

3.3.3 Como afirmación de la exterioridad la religión es primeramente negación, negatividad. Es ateísmo del sistema vigente.²⁷ Nietzsche exclama: “¡Dios ha muerto!”²⁸ siguiendo a Hegel. Pero, ¿de qué Dios se trata? ¿No será de la muerte o negación de la divinización de Europa? De esa Europa divinizada desde el comienzo del mercantilismo y fetichizada en el capitalismo del *In God we trust* (véanse 2.1.1-2.1.3, 2.3.2 y 2.6.4). El ateísmo de un tal “dios” —que en su esencia es el dinero, el *profit*, el capital fetichizado— es la negación de la negación del Dios-Otro. Es decir, el hombre moderno europeo negó al Dios-Otro asesinando al indio, al negro

²⁶ Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, § 36. Para nosotros “di-stinto” no es meramente diferente (Cfr. mi obra *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca. 1974).

²⁷ E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Hava, 1968.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 2, en *Werke*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, t. I, pág. 549: “Gott tot ist!”.

y al amarillo, y negando a la epifanía negó a Dios para afirmarse a sí mismo como divino. Negar la divinidad de esa divinización es la condición de posibilidad de la religión infraestructural. Con Ernesto Cardenal diríamos que “existen dos clases de ateísmo, y por ello existen también dos clases de materialismos [...] No podemos tener contacto directo con Dios. San Juan dice: «El Dios a quien nadie ha visto». Y la opinión de los marxistas me parece similar a la de San Juan «Nadie ha visto a Dios». El verdadero ateísmo, la verdadera negación de Dios son, para mí, la Esso y la Standard Oil, eso es el materialismo ateo en el sentido en que debemos entender la negación de Dios. La Dow-Company, la que gana su dinero fabricando *napalm*, esa es la verdadera negación de Dios”.²⁹ Sin embargo, esto exige una aclaración.

3.3.4 Constituir al sistema (T^l) como absoluto (como en el caso de las empresas transnacionales que fabrican armas³⁰ de las que nos habla Cardenal) no es en realidad ateísmo: se trata más bien de fetichismo. El fetichismo es ateísmo...pero del Dios-Otro, del Absoluto absolutamente absoluto. El fetichismo³¹ es, intrínsecamente, afirmación del sistema como divino (véase 2.3.3); es entonces ateísmo secundariamente. Por su parte el antifetichismo es, estrictamente, ateísmo de la divinidad del sistema. Hay, entonces y efectivamente, dos

²⁹ *Santidad de la revolución*, Sígueme, Salamanca, 1976, pág. 52.

³⁰ En realidad, las grandes transnacionales que fabrican armas para la “defensa” son: Mc Donnell Douglas (por 2 465 millones de dólares en 1976), Lockheed Aircraft (1 510 millones), Northop (1 480 millones), General Electric (1 347), United Technologies (1 233), Boeing (1 176), General Dynamics (1 073) (Cfr. *Business Week* 10 de enero (1977) pág. 55.

³¹ En sentido psicoanalítico el fetichismo dice referencia al “falo perverso”, a la *imago patris* (Cfr. S. Freud, “Fetichismus”, en *S. Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, 1975, t. III, págs. 379 ss.).

ateísmos: el del capitalismo fetichista que niega al Dios-Otro que se revela por el pobre: el Dios de la religión infraestructural se epifaniza en el oprimido. Y el ateísmo del revolucionario antifetichista que niega al sistema como divino: el ateísmo del fetiche. Paradójicamente Marx, y no Engels ni Lenin, se refirió al ateísmo como antifetichismo. Mientras que el ateísmo vulgar, en el que cayeron la mayoría de los marxistas posteriores, es un contagio del ateísmo fetichista del materialismo burgués del siglo XVIII. La religión infraestructural, entonces, es atea del fetiche.³²

3.4 CREACIÓN Y MATERIALISMO CRÍTICO

3.4.1 El fetiche es “hecho” (en portugués *fetiço* es lo hecho, *factum*) pero se pretende eterno, absoluto. Destituirlo de su eternidad necesaria es el comienzo de la revolución. Por ello Proudhon decía en la *Filosofía de la Miseria* que “estudiando en el silencio del corazón el misterio de las revoluciones sociales, el gran Desconocido, Dios, ha llegado a ser para mí una hipótesis, quiero decir, un momento dialéctico necesario”.³³ En efecto, la madre de un guerrillero y patriota, que luchaba armado contra el Imperio helenista, es la primera que en la historia de la meta-física expresa que el Otro absoluto creó todo “del no-ente” (*II Macabeos 7,28*). Como perseguido, clase oprimida, un Tertuliano lo traduce al latín contra Hermógenes el gnóstico: *ex nihilo*.

3.4.2 Contra el panteísmo fetichista del Imperio que se creía eterno y divino, un grupo subversivo afirma la

³² Tiene entonces razón E. Bloch en aquello de que “nur ein Atheist [antifetichista] kann ein guter Christ sein, gewiss aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein” (*Atheismus im Christentum*, Rowohlt, Frankfurt. 1968, pág. 16.

³³ *Philosophie de la misere*, Union générale d'Éditions, París, 1964, pág. 25.

teoría meta-física de la creación que consiste, nada menos, en declarar la contingencia (pudo no ser) y posibilidad (puede no ser) del cosmos, la naturaleza y del mismo Imperio, como sistema económico, político e ideológico (y por ello religioso supraestructural). La contingencia (desde la *nada*) y la posibilidad (hay futuro temporal) meta-física de todo garantiza ampliamente la contingencia y posibilidad de los modos de producción vigentes, de las instituciones de la formación social concreta. La creación como doctrina es la apoyatura teórica del desbloqueo ideológico para el proceso revolucionario y liberador. Creación es ateísmo de la materia y afirmación de que la divinidad es siempre Otro que lo vigente.

3.4.3 Desde este punto de vista la “materia” no es un mito (como para Engels) (véase 2.4) pseudofilosófico,³⁴ sino que simplemente es materia de trabajo. Debemos distinguir, sin embargo, entre praxis (cuyo lugar privilegiado es la política) de la *poíesis* o trabajo (cuyo lugar es la producción técnica o tecnológica). Aristóteles explicaba que “la praxis no es la *poíesis*”.³⁵ La intención poiética o productora es la que constituye a la mera naturaleza (*N* del *esquema* en 3.2.2) como materia de trabajo. El trabajo o la *poíesis* actual (flecha 4 y 5) transforma la naturaleza (materia cultural) en un artefacto o producto (8). El materialismo crítico de la religiosidad infraestructural parte del realismo de la sensibilidad de un Feuerbach³⁶ o de las “condiciones materiales de

³⁴ Véase Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. castellana, Siglo XXI, México, 1976.

³⁵ *Ética a Nicómaco* 1140 a 17. Πρᾶξις καὶ ποιησις ἕτερον

³⁶ *Cfr.*, entre otros textos el siguiente: “Te burlas que llame al comer y al beber actos religiosos (*religioese Acte*), porque son actos de la vida corriente y trivial y son realizados por innumerables hombres sin espíritu y sentimiento” (*Das Wesen d.s Christenthums*, fin: en *Saemtliche Werke*. Frommann, Stuttgart, 1960, t. VI, pág. 334) (*Cfr.* texto 2.).

la existencia” de un Marx,³⁷ pero los sitúa dentro de un horizonte más radical aún.

3.4.4 La religión infraestructural comienza por una crítica fundamental en el nivel material de la sociedad injusta vigente (T^l) (véase 3.1). La materia, el objeto del trabajo y su fruto: el producto, es robado al trabajador en parte o en su totalidad en los modos de producción esclavista, feudal, *encomendero* o capitalista. El “pan”, realidad y símbolo del fruto del trabajo, puede ser “pan de muerte” (“Comen a mi pueblo como comen el pan” ; *Salmo* 14,4) o “pan de vida” (“Tuve hambre y me dieron de comer”; *Mateo* 25,35). El auténtico materialismo no es una interpretación naturalista o material de la historia (desde la Materia infinita, eterna), sino una interpretación histórica de la materia del trabajo, es decir, de los modos de producción en las formaciones sociales históricas. La religión infraestructural abre la posibilidad e incrementa la pasión en trabajo o poética productiva en la práctica de dar de comer al hambriento, como persona, como clase, como pueblo oprimido, dependiente.

3.5 EL CULTO EN LA RELIGIÓN DE LA EXTERIORIDAD

3.5.1 *El culto como trabajo*

3.5.1.1 El culto, en completa oposición a la noción de culto en la religión supraestructural (véase 2.5), que viene de cultura (trabajar la tierra: agri-cultura), es la

³⁷ En su primer y más fuerte sentido “materia” es para Marx el objeto del trabajo: “La actividad humana hace cambiar la forma de la materia natural (*Naturstoffe*) para servirse de ella” (*Das Kapital*, cap. 1; ed. Ullstein, Frankfurt, 1971, pág. 5). En un segundo sentido, “en la producción de mercancías los valores de uso se producen pura y simplemente porque son y en cuanto son el substracto material (*materielle Substrat*). el portador (*Traeger*) del valor de cambio” (*Ibid.*, cap. 5, pág.

praxis que ofrece al Otro los productos de la poésis, del trabajo. El culto es praxis (relación persona-a-persona) manifestada por el regalo, la ofrenda (del varón a la mujer, del padre al hijo, del hermano al hermano, del hombre a Dios) de un artefacto sin retorno. El “pan” se da al hambriento (flecha 6). Ese servicio antropológico, en sentido feuerbachiano, es al mismo tiempo el culto al Dios-Otro (flecha 7). Para los hebreos trabajar (*habodah*) la tierra era expresado por el mismo término con el que se indicaba el culto (*habodah*) a Yahveh en el templo. *Habodah* (acción y trabajo del “Siervo de Yahveh”, el *Hebed*) era trabajo, servicio (en griego *diakonía*), ayuda económica al pobre y servicio divino al Absoluto. El culto se cumplía en la praxis de la liberación del hermano: “Misericordia deseo y no sacrificios”.

3.5.1.2 Para la religión infraestructural el culto tiene un estatuto económico, o mejor: la economía tiene una definición cultural. Dar de comer al hambriento es revolución y liturgia. El nuevo orden económico histórico (T^2), la infraestructura futura, es el fruto de un acto de culto: es productividad innovadora de productos para la exterioridad actual, para el pobre de hoy. El amor al otro como otro, como exterioridad y futuro (*el ágape*), es la potencia movilizante de la infraestructura futura. El revolucionario que es religioso no lleva entonces su posición religiosa como una accidental connotación innecesaria. Su religión es radical apertura y condición posibilitante de mayor creatividad política y económica en el trabajo, en el servicio.

156). Y es por ello que “la constitución histórica de los órganos productivos del hombre social son la base material (*der materiellen Basis*) de la organización social” (*Ibid.*, cap. 13, nota 88, pág. 331).

3.5.2 *El culto en las minorías crítico proféticas*

3.5.2.1 “Curiosamente —dice Assmann— han sido los cristianos los más interesados en afirmar que la lucha de clases pasa por la Iglesia. La cosa es clara: este reconocimiento es la condición de posibilidad de un cristianismo que opere en la dirección liberadora. Esto es impensable en Lenin”.³⁸ En efecto, las comunidades religiosas se escinden en miembros que pertenecen, no sólo a diferentes clases, en especial en formaciones sociales capitalistas y particularmente cuando son periféricas, sino a opciones político-económico distintas. Unos optan por la liberación de las clases dominantes (véase 2.5.2), otros por la liberación de las clases oprimidas. La praxis crítica de aquellos que se comprometen realmente (no sólo en un nivel ideológico, sino político y económico) en el proceso revolucionario es, esencialmente, el culto rendido al Infinito. Las minorías profético-revolucionarias son, como diría Gramsci, “intelectuales orgánicos”, pero que tienen, con respecto al revolucionario político, un ámbito de crítica escatológica (*UE* del *esquema* en 3.2.2) que le permite negar el fetichismo del sistema dominador por mayores y más radicales motivos.

3.5.2.2 Cuando el héroe liberador se “expone”, se pone-frente-a un pelotón de fusilamiento (ex-pone su piel al traumatismo), como rehén del pueblo que se moviliza y es secuestrado por el sistema; cuando en su prisión es castigado, torturado; cuando el justo sufre la persecución y la muerte (véase 3.1.9), entonces, se cumple el culto perfecto, “la Gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad, no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo protegería contra la obsesión por el Otro

³⁸ *Op. cit.*, t. II, pág. 16. Véase la cita colocada más adelante con el número 1, en 4.1.2 (*Cfr.* Jean Guichard, *Eglise, luttres des classes et stratégies politiques*, Cerf, Paris, 1972).

y que le permitiría la huída”.³⁹ Testimoniar al Infinito en la historia no es pro-poner una palabra que lo exprese como tema. Testimoniar al Infinito es ex-ponerse en su persona por la praxis que manifiesta: “—¡Héme aquí, por el Otro, por el pueblo y las clases oprimidas!”.

3.5.2.3 Este momento, límite de la vanguardia, pueda sin embargo ser inmolación inútil, anarquista, contrarrevolucionaria. Para que el testimonio sea auténtico no debe buscarse la muerte; debe evitarse en todas las posibilidades; tiene que estar antecedida de la prudencia táctica, del análisis estratégico, de la organización e integración orgánica a instituciones revolucionarias. El suicidio no es culto ni es liberación; es satisfacción personal, pequeño burguesa, de haber quedado tranquilo con la propia conciencia... pero sin liberar objetivamente al pobre, a las clases explotadas. El suicidio es un acto individual pero no histórico.

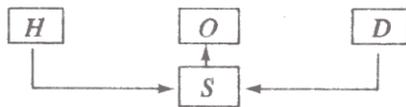
3.5.3 *El culto en las clases dominadas en proceso de liberación*

3.5.3.1 En cuanto responsables, en cuanto activas, las clases oprimidas invierten su postura religiosa en procesos revolucionarios. Los momentos siempre presentes de religiosidad infraestructural que incluye la religión del pueblo, guardados preciosamente por la memoria de los actos liberadores del pasado cumplidos por el “pueblo de Dios”, se vuelven fecundos en coyunturas de liberación. La Virgen de Guadalupe, por dar un ejemplo, mestiza e india (que venerada por los indios y mestizos sólo podía ser interpretada simbólicamente por ellos: los rayos del sol que la rodean son de Huitzilopóchtli, el color azul es divino para los nahuas, la serpiente a sus pies es la perfección de los cielos, etc.), madre sin espo-

³⁹ E. Levinas. *Autrement qu'être*, pág. 184.

so: no era Malinche (la india que traicionó a su pueblo) ni necesitaba a Cortés (el padre del mestizo, conquistador dominador europeo), siendo virgen y madre del pueblo, pudo transformarse en el estandarte de los ejércitos de liberación de Hidalgo y Morelos (1810-1815), de Pancho Villa y Emiliano Zapata (1910-1917).

3.5.3.2 Por ello, el modelo de la religiosidad popular alienada que pretendimos indicar más arriba (véase 2.5.3.2), debería ser modificado cuando el pueblo se ponga en movimiento de liberación, aproximadamente de la manera siguiente:



El pueblo, el sujeto de la historia ahora (S), produce en su seno al héroe-donador (H) ; es el mismo pueblo; el héroe es uno de los suyos que queda santificado en la acción (Moisés por ejemplo). El proyecto a realizar y sus mediaciones (O) lo alcanza la misma praxis del pueblo. Por ello las revoluciones, como dice Octavio Paz,⁴⁰ son la emergencia del ser, del hijo que libera el amor a la madre, que accede a la mujer como un adulto no reprimido. Por su parte, el destinatario del objeto (D), que antes era pasivo receptor, ahora es idéntico al pueblo en acción ($S = D = H$) .En los tiempos de liberación (véase 3.1) el rito, el símbolo, el culto religioso del pueblo se mezcla, se incluye, alienta la praxis de liberación. Emmanuel: “Dios está con nosotros”. Esta praxis de liberación popular es el *culto per-*

⁴⁰ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, F.C.E., México, 1973, pág. 122. Véase la referencia a la Virgen de Guadalupe (en verdadero socio-psicoanálisis) en pág. 76.

fecto (lo extremadamente contrario a lo que pensaba Hegel), y por ello el rito litúrgico de los pueblos liberados recordará siempre en su acción simbólica-sacral, *in memoriam*, la pascua (*pesah* en hebreo significa pasaje, salida, camino) o el éxodo de Egipto, la revolución de un pueblo hacia la tierra prometida a través de la lucha de la liberación. Rosenzweig decía con razón que los pueblos sólo festejan su liberación.⁴¹

3.5.3.3 La religión puede entonces ser la expresión de la “protesta contra la miseria real” (véase 2.1.5). Pero como mera protesta supraestructural no sería todavía religión en su sentido real. Sólo cuando además de protesta es praxis, es efectivo servicio al hermano oprimido, cuando es nueva política y nueva economía (y por ello nueva ideología y simbología), sólo entonces es auténtica religión, responsabilidad, culto al Infinito.

3.6 A MODO DE EJEMPLO: LA LIBERACIÓN DE LA PERIFERIA Y LA PRAXIS REVOLUCIONARIA LATINOAMERICANA

3.6.1 Cuando hablamos de liberación, en su sentido político, histórico (hacia el proyecto *UH* de T^2 del *esquema* en 3.2.2), como praxis en la que hoy se mediatiza el culto al Infinito en la mayoría de la humanidad, nos referimos a la lucha contra el imperialismo capitalista, en concreto y hegemonizado por Estados Unidos. “El neocolonialismo de la actualidad manifiesta al imperialismo en su etapa final y quizá en las más peligrosas”.⁴²

⁴¹ “La creación de un pueblo como pueblo acontece en su liberación. Por ello la fiesta del comienzo de la historia de la nación es una fiesta de la liberación” (*Der Stern der Erloesung*, en la antología sobre *Juedischer Glaube*, Bremen, 1961, pág. 453).

⁴² *Neo-colonialism. The last stage of imperialism*, Panaf, London, 1971, pág. IX.

Estados Unidos, Europa (hegemonizada por Alemania), Japón, constituyen el “centro” que se reparten la dominación sobre la “periferia” (Asia, Africa y América Latina). Los continentes periféricos poseen una profunda tradición religiosa (claro que en frecuentes casos son religiones supraestructurales, de dominación, como la de Confucio que consistía en una ética del *orden*). Sin embargo, “es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal” —explica Mao Tse-tung.⁴³ Entre esos elementos no habría que olvidar la religión infraestructural —si la hubiere, ya que en China quizá no la hubo.

3.6.2 Por otra parte, la misma acción política entronca con el servicio al hombre tan profundamente enraizado en la tradición religiosa popular del Africa, porque “la religión no presupone un Dios que establezca una relación con una entidad abstracta. Ciertamente nuestro culto a Dios es, el mismo culto, un beneficio para el hombre, y no un beneficio para Dios”, ya que es la suma perfección, piensa Julius Nyerere.⁴⁴ Como en Asia y Africa, en América Latina un Fidel Castro indica que “los paganos romanos —es decir, los patricios romanos que tenían su religión, que era la religión de la clase dominante— utilizaban su religión para perseguir a los cristianos, llevarlos a la hoguera y sacrificarlos en el circo”. En este texto puede verse claramente la distinción de religión supra e infraestructural: “y el cristianismo era la religión de los humildes, de los esclavos”.

⁴³ “Sobre la nueva democracia”, en *Obras escogidas*, Lenguas Extranjeras, Pekín, 1968, t. II, pág. 397.

⁴⁴ *Freedom and Unity*, Oxford University Press, Dar es Salaam, 1974, pág. 13. Y continua: “For while worship can do some good for man, or can be believed to do some good for him, it obviously can do no good to perfection—that is to God” (*Ibid.*).

vos, de los pobres de Roma. Pasó el tiempo, desapareció la esclavitud, vino un orden social nuevo —el feudalismo—, y entonces los curas, los arzobispos, los papas, y aquellos señores, invocando la religión llevaban a la hoguera a los hombres de pensamiento revolucionario”.⁴⁵ Como puede verse, los líderes revolucionarios de la periferia, cuando la historia nacional lo permite y cuando la religiosidad popular lo exige, dejan a un lado el ateísmo militante burgués del siglo XVIII. Es verdad que, en el caso de religiones nacidas en situaciones de opresión o proféticas (como el cristianismo), tienen más posibilidades de contribuir en el proceso de liberación que aquellas (como las del Rig-Veda por ejemplo) que fueron religiones de los grupos dominantes, guerreros (los *arios* por ejemplo). Hay, entonces, religiones históricas que no pueden ser infraestructurales.⁴⁶

3.6.3 Un hombre religioso, Néstor Paz Zamora, se internó en las selvas de Teoponte, al norte de la Paz en Bolivia, dirigiendo un grupo foquista en armas. En su “Proclama revolucionaria” exclama entre otros conceptos: “Hemos escogido este camino porque es el único que nos queda, por doloroso que sea [...] El padre Pereira Neto fue asesinado de la manera más cruel e inhumana. Basta recordar al cura Ildefonso, tupamaro asesinado en Uruguay. Basta recordar al cura Camilo Torres, silenciado por el gobierno y la Iglesia servil; su sangre ha ratificado con hechos lo que decía sobre el cristianismo: ‘... lo principal en el catolicismo es el amor

⁴⁵ *La revolución cubana*, Era, México, 1971, pág. 491; discurso pronunciado el 13 de marzo de 1962.

⁴⁶ Esto lo entrevió Anatoli Lunacharski (*cfr. Religión y socialismo*, trad. castellana, Sígueme, Salamanca, 1976) cuando dice: “Ninguna revolución o reforma profunda se lleva a cabo en una sociedad religiosa sin que sean revolucionarias también en el campo de las relaciones con Dios. El profeta, por tanto, tiene el deber de hablar en nombre de Dios” (pág. 83). Es decir, en los pueblos que tienen religión supraestructural habrá que entablar simultáneamente una lucha religiosa (*cfr. 4.1*).

al prójimo' [...] Basta de lánguidas caras de beatas; el látigo de la justicia tantas veces traicionada caerá sobre el explotador (*Juan 2,13-25*) [...] Creemos en el *hombre nuevo* (*Efesios 2,15*) liberado por la sangre y la resurrección de Jesús. Creemos en una *tierra nueva* (*Apocalipsis 21,1*) donde el amor sea la ley fundamental [...] El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución. Victoria o Muerte”.⁴⁷ El 17 de julio de 1970 escribía a sus padres: “Si la muerte me sorprende los espero en la Tierra Nueva, amando plenamente”.⁴⁸ Dejando de lado la falta de oportunidad de la táctica militar usada (aunque en el arte militar sólo después de los hechos puede advertirse el error; ¿Washington, Hidalgo, Bolívar, San Martín, Agostinho Neto, Ben Bella, Mao, Ho Chi Minh, Fidel Castro, no la usaron acaso y llegaron a positivos resultados?), ciertamente, su opción religiosa infraestructural, el proyecto escatológico (*UE*), abrió el espacio para la opción revolucionaria. La praxis liberadora (flecha 6) estaba fundada y posibilitada por la utopía religiosa. Es más, una doctrina religiosa (como la resurrección, por ejemplo) venía a templar la valentía de saber enfrentar la muerte. Y como el poeta religioso-revolucionario nos recuerda: “Yo creo —escribe Ernesto Cardenal desde su comuna contemplativa en Nicaragua— que es importante que también haya personas que recuerden a la humanidad que la revolución se prolonga también después de la muerte”.⁴⁹ Con Bloch repetiremos, entonces que: “Donde hay esperanza, hay también religión”.⁵⁰

⁴⁷ Manuel Mercader Martínez, *Cristianismo y revolución en América latina*. Diógenes, México, 1974, págs. 9 a 11.

⁴⁸ Néstor Paz Zamora, *El místico cristiano de la guerrilla*, ISAL, Quito, pág. 2, *Cfr.* Hugo Assmann, *Teoponte: experiencia guerrillera boliviana*, Fondo Editorial Salvador de la Plaza, Caracas, 1971.

⁴⁹ Ernesto Cardenal, *La santidad en la revolución*, pág. 21.

⁵⁰ Ernst Bloch, *op. cit.*, pág. 16.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

4.1 LUCHA RELIGIOSA Y TÁCTICA IDEOLÓGICA

4.1.1 Como habrá podido observarse, las tesis propuestas, ya por todos conocidas, han debido oponerse a dos extremos: por una parte a un socialismo vulgar, con su materialismo y ateísmo burgués del siglo XVIII; por otra parte a la religión supraestructural. Nuestra tesis querría dar material teórico para poder mejor definir la táctica ideológica en la lucha revolucionaria —con respecto al primero de los extremos—; y para poder realizar mejor una penosa pero no menos lucha religiosa en el interior de las comunidades creyentes de los países periféricos —con respecto al segundo extremo.

4.1.2 El 10 de marzo de 1977 hemos podido leer en un diario: “El cardenal primado de Colombia y *general del ejército* [...] por medio de la cancillería de la curia metropolitana, puso hoy al sacerdote Saturnino Sepúlveda en manos de la justicia penal militar, para que lo juzgue por subversión, sedición y rebelión”.¹ Esta noticia nos muestra “una profunda contradicción en la vida de muchos revolucionarios cristianos, entre su fidelidad a la Iglesia y su fidelidad a las clases popula-

¹ *Excélsior* (México), plana 2 A; por el corresponsal Pedro Pablo Camargo.

res. Ellos rechazan salir de la Iglesia, porque ello significaría abandonar el Evangelio a las clases opresoras. Esta contradicción y sufrimiento origina la búsqueda de nuevas alternativas eclesiales”.² La lucha religiosa en el interior de las comunidades creyentes, motivada por las diversas opciones históricas (supraestructural una y por ello legitimadora de la dominación —como Caifás que entrega Cristo a Pilatos: *Mateo 27,2*; infraestructural otra y por ello crítica de la dominación —se le acusa de “rebelar a la nación”: *Lucas 23,2*), es un momento en el proceso liberador de un pueblo. De todas maneras, entre ambos extremos (de la religión supra e infraestructural) se encuentra todo el *campo religioso* ambiguo, cotidiano, de la “institución” religiosa, tan necesaria como la profecía o como la organización en el proceso revolucionario. No debe confundirse religión supraestructural con institución religiosa.

4.1.3 Por otra parte, y contra la mera interpretación política del fenómeno religioso (véase 2.2.3), es necesario comprender que no sólo la lucha religiosa es un momento táctico de la lucha ideológica, sino que la religión infraestructural es un *aliado estratégico de la revolución*, por la responsabilidad absoluta con la que el militante asume sus tareas, su praxis en el nivel político, económico y no sólo ideológico. Sin embargo, el ateísmo y el materialismo vulgar, cierran la puerta a este aliado

² *International Conference of Christians for socialism* (Quebec, Abril 13, 1975), núm. 23. Pablo Richard nos dice, en *op. cit.* pág. 119: “En momento de opresión, represión y masacre, una evangelización liberadora sólo puede nacer en la resistencia”, como hoy en Chile, “No se puede evangelizar sin resistir y luchar [...] Si la evangelización sólo puede surgir de ese proceso de construcción y de resistencia, entonces esa evangelización debe reagrupar al pueblo, devolverle confianza, fortalecerlo, animarlo, darle perspectivas, abrir caminos para reencontrar su identidad y su fuerza. Esta evangelización debe ir creando, en el seno de la resistencia al fascismo, una iglesia popular” (*cf.* texto 16.).

estratégico. La revisión *teórica* de esta cuestión tendrá la mayor importancia para el próximo futuro, para la revolución de liberación mundial de la periferia y para la organización de un orden nuevo, histórico.³

4.2 NUEVO ORDEN HISTÓRICO EN VISTA DEL ESCATOLÓGICO

4.2.1 Terminemos estas meras hipótesis para comenzar a plantear la cuestión de la religión infraestructural con las palabras del poeta:

“Un nuevo orden. Más bien
nuevo cielo y nueva tierra.
Nueva Jerusalén. Ni Nueva York ni Brasilia.
Una pasión por el cambio: la nostalgia
de esa ciudad. Una comunidad amada.
Somos extranjeros en la Ciudad del Consumo.
El hombre nuevo, y no el nuevo Oldsmobile.

Los ídolos son idealismo. Mientras que los profetas
profesaban el materialismo dialéctico.
Idealismo: Miss Brasil en la pantalla para tapar
100 000 prostitutas en las calles de São Paulo.

Y en la futurista Brasilia los mariscales decrepitos
desde sus escritorios ejecutan hermosos jóvenes por teléfono
exterminan la alegre tribu con un telegrama
trémulos, reumáticos y artríticos, cadavéricos
resguardados por gangsters gordos de gafas negras.

Esta mañana el comején entró a mi cabaña
por donde están los libros (Fanon. Freire ...

³ Véase el artículo de H. Assmann, “El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista”, en *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme. Salamanca. 1973. págs. 171 a 203, donde explica que “no se puede hacer una revolución en contra del pueblo y porque hay bloqueos en el pueblo que tienen mucho que ver con energías cristianas bloqueadas, vale la pena estudiar las condiciones históricas de posibilidad de un positivo encauzamiento de esos factores de movilización revolucionarias” (pág. 173).

también Platón): una sociedad perfecta
pero sin un cambio
por millones de años sin un cambio.
Hace poco me preguntaba un periodista por qué escribo poesía:
por la misma razón que Amós, Nahúm, Ageo, Jeremías ...

Usted ha escrito: 'maldita la propiedad privada'.
y San Basilio: 'dueños de los bienes comunes
porque fueron los primeros en cogerlos'.
Para los comunistas Dios no existe, sino la justicia
Para los cristianos Dios no existe, sin la justicia".⁴

4.2.2 En la historia habrá religión infraestructural mientras haya injusticia, mientras haya futuro y esperanza de un orden nuevo, mientras haya hombres obsesionados por la responsabilidad del otro, del pobre, del oprimido...y mientras haya *praxis de liberación que es el culto perfecto al Infinito*.

⁴ E. Cardenal, *op. cit.*, en "Epístola a monseñor Casaldáliga", págs. 99 y 100.

TEXTOS

PRIMERA SECCIÓN

LA RELIGIÓN SUPRAESTRUCTURAL

1. G.W. F. HEGEL (1770-1831)

LA RELIGION REVELADA*

§ 564

En el concepto de la verdadera religión, esto es, de aquella cuyo contenido es el Espíritu absoluto, es necesario esencialmente que sea revelada, y revelada por Dios. Puesto que siendo el saber (el principio mediante el cual la sustancia es Espíritu) como forma infinita y estante por sí, lo que se determina por sí, es absolutamente manifestación; el Espíritu es solamente Espíritu, en cuanto es para el Espíritu; y en la religión absoluta el Espíritu absoluto no manifiesta ya más momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo.

(A la antigua visión de la Némesis, en que lo divino y su eficacia en el mundo es comprendido por el intelecto aun abstracto como nada más que la fuerza igualadora que destruye lo alto y lo grande, Platón y Aristóteles contrapusieron la otra visión de que Dios no es envidioso. Se puede contraponer la misma respuesta a las nuevas aserciones de que el hombre no puede conocer a Dios. Aserciones que (pues no son otra cosa) resultan tanto más inconsecuentes cuanto son hechas en la región de una religión que expresamente se dice re-

*Tomado de la *Encyklopaedie der philosophischen Wissenschaften* (1817).

velada; mientras que según aquellas aserciones, sería más bien la religión en la cual no se revelaría nada de Dios, en la cual no sería revelado, y sus secuaces serían “los paganos que no saben nada de Dios”. Cuando en la religión se toma en serio la palabra de Dios, aun por el que es el contenido y principio de la religión, puede y debe comenzar la determinación del pensamiento; y si a Dios se le niega la revelación, no quedaría otro contenido que atribuirle que la envidia. Pero si la palabra Espíritu debe tener un sentido, éste no es otro que la revelación de sí. Si se considera la dificultad del conocimiento de Dios como Espíritu —conocimiento que no puede ya contentarse con las simples representaciones de la fe, sino que va más allá del pensamiento, y antes al intelecto reflexivo, y debe progresar hasta el pensamiento conceptual—, casi no es de maravillarse que, tantos, especialmente los teólogos, como aquellos que más estrictamente son invitados a ocuparse de estas ideas, hayan tratado de forjarsele fácilmente y hayan aceptado voluntariamente lo que se les ofrecía a este fin. Lo más fácil de todo es el resultado que indicamos: el hombre no sabe nada de Dios. Para comprender exacta y determinadamente con el pensamiento lo que Dios es como Espíritu, se exige una sólida especulación. Primeramente aquí están contenidas las proposiciones: Dios es Dios, en cuanto se sabe a sí mismo; su saberse a sí mismo es además su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios que progresa hasta el saberse del hombre en Dios. Véase la sólida ilustración de estas proposiciones en la obra de que han sido tomadas: *Aforismos sobre el saber y no saber*, etcétera, de Carl Friedrich Göschel, Berlín, 1829.)

§ 565

El Espíritu absoluto, una vez superada la inmediatez y la sensibilidad de la figura y del saber, es res-

pecto al contenido, el Espíritu en sí y por sí de la naturaleza y del Espíritu; respecto a la forma, está primeramente por el saber subjetivo de la representación. Por una parte, ésta da, a los momentos de su contenido, la independencia, y les hace recíprocamente presuposiciones y apariciones, que siguen la una a la otra, y una conexión del acaecer según determinaciones de reflexiones finitas; por otra parte, también tal forma de representación finita es superada en la fe en el único Espíritu y en la adoración del culto.

§ 566

En esta separación, la forma se separa del contenido; y en la forma, los momentos distintos del concepto se dividen en esferas particulares o en elementos, en cada uno de los cuales el contenido absoluto se representa: *a)* como contenido eterno que permanece en posesión de sí en su manifestación; *b)* como distinción de la esencia eterna de su manifestación, la cual, mediante esta distinción, se hace el mundo de la apariencia, en el cual entra el contenido; *c)* como infinito retorno y conciliación del mundo alienado con la esencia eterna, como el tornar de ésta de la aparición a la unidad de su plenitud.

§ 567

a) En el momento de la universalidad (*Allgemeinheit*) —en la esfera del pensar puro, o en el elemento abstracto de la esencia—, el Espíritu absoluto es, pues, primeramente lo que es presupuesto, pero que no permanece cerrado, sino que como potencia social es en la determinación reflexiva de la causalidad, creador del cielo y de la tierra, pero en esta esfera eterna produce más bien solamente a sí mismo como su Hijo, con el cual, distinto de él, permanece en identidad originaria; así como la determinación, por la cual es distinto de la

esencia universal, se supera eternamente, y, con esta mediación de la mediación que se supera, la primera sustancia es esencialmente individualidad concreta y subjetividad: es el Espíritu.

§ 568

b) Pero en el momento de la *particularidad* (*Besonderheit*) del juicio, esta esencia concreta y eterna es lo que es presupuesto; y su movimiento es la creación del mundo fenoménico, es el romperse del momento eterno de la mediación, del único Hijo en el contraste independiente, constituido, por un lado por el cielo y por la tierra, por la naturaleza elemental y concreta; y por el otro lado, por el Espíritu como lo que está en relación con tal naturaleza, y por consiguiente por el Espíritu finito. El cual, siendo el extremo de la negatividad que es en sí, se hace independiente como maldad; y es una tal extremidad en virtud de su relación con una naturaleza que está frente a él mediante su propia naturalidad, puesta de este modo. En esta naturaleza él está a la vez como pensamiento vuelto al Eterno, pero que se encuentra en relación externa con el Eterno.

§ 569

c) En el momento de la individualidad (*Einzelheit*) como tal, esto es, de la subjetividad y del concepto mismo —momento en que el contraste de la universalidad y particularidad es vuelto a su fundamento idéntico—, se representa: 1. Como presupuesto, la sustancia universal que se ha realizado saliendo de su abstracción y haciéndose autoconciencia individual. Esta que es inmediatamente idéntica con la esencia, es el Hijo de la esfera eterna, transportado a la temporalidad; y en ella el mal es superado en sí. Pero, además, esta existencia inmediata, y por consiguiente sensible de lo absoluta-

mente concreto, se pone en el juicio y muere en el dolor de la negatividad, en la cual, como subjetividad infinita, el Espíritu es idéntico a sí; y de ella, como retorno absoluto y unidad universal de la esencialidad universal e individual, ha llegado a ser por sí: es la idea del Espíritu eterno, pero viva y presente en el mundo.

§ 570

2. Esta totalidad objetiva es el supuesto implícito para la inmediatidad finita del sujeto singular. Pero tal sujeto por esto es primeramente un otro y un algo de contemplado; pero es la contemplación de la verdad que es en sí, mediante el cual testimonio del Espíritu en él, el sujeto con ocasión de su naturaleza inmediata se determina primeramente por sí como la nada y el mal. Luego, según el ejemplo de su verdad, por medio de la fe en la unidad de la esencialidad universal e individual, es también el movimiento del andarse despojando de su determinación natural inmediata y del propio querer y unirse con aquel ejemplo y con su sí en el dolor de la negatividad, y así conocerse como unido con la esencia. La cual, 3., en virtud de esta mediación se actúa como incidente en la autoconciencia, y es la presencialidad efectiva del Espíritu en sí y por sí de lo universal.

§ 571

Estos tres silogismos, que constituyen el único silogismo de la mediación del Espíritu por sí mismo, son la revelación del mismo Espíritu, que desarrolla su vida en el círculo de las figuras concretas del pensamiento representativo, de su dividirse y de su hacerse temporal y externo; el desarrollo de la mediación se recoge en su resultado —en el conjugamiento del Espíritu con sí mismo—, no sólo llevándose a la simplicidad de la fe y a la devoción del sentimiento, sino también al pensamiento.

En la simplicidad immanente del pensar, el desarrollo tiene además su expansión; pero sabida como una conexión inseparable del Espíritu universal simple y eterno en sí mismo. En esta forma de la verdad, la verdad es el objeto de la filosofía.

(Si el resultado, el espíritu que es por sí, en el cual toda mediación se ha suprimido y tomado en sentido solamente formal y privado de contenido, de modo que el Espíritu no es sabido a la vez como aquello que es en sí y que se desarrolla objetivamente, aquella subjetividad infinita es la autoconciencia solamente formal, que se sabe en sí absolutamente, la ironía. Ironía que sabe reducir a nada, a algo de vano, todo contenido objetivo; y, por consiguiente, es ella misma la vacuidad y la vanidad, que se da de sí, como determinación, un contenido, y por tanto accidental y caprichoso, queda dueña de este contenido, no es ligada por él, y por el aseguramiento de estar en la más alta cumbre de la religión y de la filosofía, cae por el contrario en el vacío arbitrario. Sólo¹ en cuanto la pura forma infinita, la automanifestación que es presente así, depona la unilateralidad de la subjetividad de que es la vanidad del pensamiento, es el pensamiento libre; el cual tiene su determinación infinita a la vez como contenido absoluto que es en sí y por sí, y lo tiene como objeto, en el cual es además libre. El pensar es por esto solamente el lado formal del contenido absoluto.)

¹ Desde aquí hasta el final del párrafo fue un añadido que aparece en la tercera edición.

2. LUDWIG FEUERBACH (1804-1872)

LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

*Aplicación final**

En la contradicción desarrollada entre la fe y el amor, poseemos el motivo necesario, práctico y evidente para superar el cristianismo y la esencia propia de la religión en general. Hemos demostrado que el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana. Pero la religión no tiene conciencia de la naturaleza humana, de su contenido; se contrapone, más bien, a lo humano, o, por lo menos, no confiesa que su contenido es humano. El necesario momento crítico de la historia es esta confesión y declaración pública de que la conciencia de Dios es la conciencia del género, de que el hombre debe y puede elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes que son determinaciones de la esencia de su género, de que el hombre sólo puede pensar, presentar, representar, sentir, creer, querer, amar y venerar la esencia absoluta y divina como esencia humana¹.

* Capítulo 28 de *Das Wesen des Christentums* (1841).

¹ Incluyendo la naturaleza, porque lo mismo que el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza —lo que va contra el materialismo vulgar— también la naturaleza pertenece a la esencia del hombre —esto contra el idealismo subjetivo—, que es

Nuestra relación a la religión no es, por consiguiente, únicamente negativa, sino crítica; separamos sólo lo verdadero de lo falso —aunque ciertamente la verdad separada de la falsedad es una verdad nueva esencialmente diferente de la antigua. La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Las religiones son santas porque son tradiciones de la primera conciencia. Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como hemos demostrado, en sí y de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues es sólo la esencia del hombre que se objetiva, y lo que para ella es lo segundo, el hombre, debe, por tanto, ser puesto y expresado como lo primero. El amor al hombre no puede ser derivado, debe ser original, pues únicamente el amor es un poder verdadero, santo y auténtico. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est*; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas. En general, la vida es en sus relaciones esenciales de naturaleza totalmente divina. Su consagración religiosa no la recibe solamente mediante la bendición del sacerdote. La religión quiere santificar un objeto mediante su acción exterior sobre él; de ahí que ella se manifieste como siendo el único poder sagrado. Sólo conoce fuera de sí misma relaciones mundanas, no divinas; precisamente por eso ella interviene para santificarnos, consagrarnos.

el secreto de nuestra filosofía «absoluta», por lo menos en su relación con la naturaleza. Sólo por la unión del hombre y de la naturaleza podemos triunfar del egoísmo sobrenaturalista del cristianismo.

Pero el matrimonio —naturalmente, como libre unión del amor²— es por sí mismo santo, dada la naturaleza de la unión que en este caso se contrae. Sólo el matrimonio religioso es un matrimonio verdadero que comprende la esencia del matrimonio y del amor. Lo mismo sucede con todas las relaciones morales. Son sólo relaciones morales, cultivadas con sentido moral, allí donde son consideradas, por sí mismas, como religiosas. Amistad verdadera existe sólo allí donde las fronteras de la amistad son conservadas con conciencia religiosa, con la misma conciencia con la que el creyente defiende la dignidad de Dios. Sagrada es y debe ser para ti la amistad, la propiedad, el matrimonio, el bienestar de cada hombre, pero sagrado en y por sí mismo.

En el cristianismo las leyes morales son concebidas como mandamientos de Dios. La moralidad misma se convierte en criterio de la religiosidad; pero la moral posee, sin embargo, un significado subordinado, no tiene por sí misma el significado de la religión. Este recae sólo sobre la fe. Dios planea sobre la moral como un ser separado del hombre y al que pertenece lo mejor, mientras que al hombre sólo le corresponden los desechos. Todas las disposiciones que deben ser asignadas al hombre, a la vida, todas sus mejores fuerzas las desperdicia el hombre al servicio del ser sin necesidades. La causa real se convierte en una causa impersonal, una causa sólo representada, imaginada, se convierte en una causa real y verdadera. El hombre da gracias a Dios por los beneficios que otro le ha proporcionado para el servicio de su vida misma. Las gracias que él expresa a su benefactor no son más que aparentes, no son para él sino para Dios. Es

² Sí, sólo como libre alianza del amor; porque un matrimonio cuyo lazo no es más que un límite exterior y no la auto-limitación del amor voluntario y satisfecho en sí mismo, en una palabra, un matrimonio que no es el fruto de una decisión propia, de una voluntad propia, que no se basta a sí mismo, no es un verdadero matrimonio, y, por consiguiente, no es verdaderamente moral.

agradecido para con Dios, pero ingrato para con los hombres.³ De este modo se pierde el sentido moral en la religión. El hombre sacrifica el hombre en favor de Dios. El sangriento sacrificio del hombre no es, de hecho, más que una burda expresión sensible del misterio más íntimo de la religión. Allí donde se ofrecen a Dios sangrientos sacrificios humanos, se consideran estos sacrificios como lo supremo, la vida sensible como el bien supremo. Por esta razón se sacrifica la vida a Dios, y, por cierto, en casos extraordinarios; se cree rendirle con esto los honores supremos. Si el cristianismo no ofrece a Dios más sacrificios sangrientos, al menos en nuestra época, es únicamente, prescindiendo de otras razones, porque ya no se considera a la vida sensible como el bien supremo. En su lugar se sacrifica a Dios el alma, la interioridad, porque se consideran superiores. Pero lo corriente es que el hombre sacrifique en la religión su obligación para con los demás hombres —como, por ejemplo, respetar la vida de otro, ser agradecido— a un compromiso religioso; la relación para con el hombre, a la relación para con Dios. Los cristianos han eliminado, mediante el concepto de un Dios sin necesidades, que sería objeto de adoración pura, muchas representaciones perversas. Pero esta carencia de necesidades es sólo un concepto abstracto y metafísico que no constituye en absoluto la esencia propia de la religión. La necesidad de adoración transferida sólo a uno de sus aspectos, el aspecto subjetivo, deja, como toda unilateralidad, indiferente al sentimiento religioso. Debe, pues, ser puesta en Dios una determinación correspondiente a la necesidad subjetiva, si no expresamente

³ «Porque Dios hace el bien mediante la autoridad, los señores, y las creaturas, el pueblo se dirige a las creaturas, no al creador, sin dirigirse al creador mediante las creaturas. De ahí proviene el que los paganos hayan divinizado sus reyes ... Porque no se quiere observar que la obra o el beneficio vienen de Dios y no en línea recta de las creaturas, aunque sean un medio mediante el que Dios actúa, nos ayuda y nos da lo que necesitamos»: Lutero, t, IV, pág. 237.

con palabras, sí con hechos, a fin de producir la reciprocidad. Todas las determinaciones reales de la religión se apoyan en la reciprocidad (*Gegenseitigkeit*).⁴ El hombre religioso piensa en Dios porque Dios piensa en él, ama a Dios porque Dios ya lo amó primero, etc. Dios es celoso respecto del hombre como la religión lo es respecto de la moral⁵; ella le absorbe sus mejores fuerzas; da al hombre lo que es del hombre y a Dios lo que es de Dios. Pero de Dios es la subjetividad auténtica y calurosa, el corazón.

Si en los tiempos en que la religión era sagrada, fueron respetados el matrimonio, la propiedad, las leyes del estado, esto no se debe a la religión, sino a la conciencia primitiva, naturalmente moral y justa, que consideraba las relaciones justas y morales como sagradas en cuanto tales. Si el derecho no es sagrado por sí mismo, se convierte en sagrado ahora y para siempre mediante la religión. La propiedad no se convirtió en sagrada porque fuera representada como una institución divina, sino porque por sí misma y para sí misma pasaba por sagrada, fue considerada como institución divina. El amor no es santo porque sea un predicado de Dios, sino que es un predicado de Dios porque es divino por y para sí mismo. Los paganos no veneran la luz ni la fuente porque sean un don de Dios, sino porque se mostraban por sí mismas

⁴ «A quien me honra, yo también lo honro; pero quien me desprecia debe a su vez ser también despreciado»: 1 *Samuel* 2, 30. «Buen padre: hasta el gusano más bajo y digno del odio eterno tiene la confianza de ser amado por ti, porque siente que ama, o más bien, presente que es amado: de tal manera que no tiene vergüenza de amar a su vez. Por consiguiente, nadie que ama duda de ser amado»: Bernardo, *Ad Thomam*, epist. 107. Fórmula bella e importante. Si yo no estoy por Dios, Dios no está por mí; si no amo, no soy amado. El pasivo es el activo seguro de sí mismo, el objeto es el sujeto seguro de sí mismo. Amar es ser hombre, ser amado es ser Dios. Soy amado, dice Dios; amo, dice el hombre. Esto se invierte sólo más tarde, y el pasivo se convierte en activo, y viceversa.

⁵ «El Señor dijo a Gedeón: el pueblo que está contigo es demasiado numeroso para que entregue a Madián entre sus ma-

como algo beneficioso para el hombre, porque alivian al que sufre; por esta cualidad excelente le atribuyen honores divinos.

Donde la moral se funda sobre la teología, y el derecho sobre la institución divina, se pueden fundamentar y justificar las cosas más inmorales, injustas e infames. Puedo fundar la moral en la teología, cuando ya he determinado mediante la moral la esencia divina. De lo contrario no poseo ningún criterio de lo moral y de lo inmoral, sino una base inmoral y arbitraria, de la cual puedo derivar todo lo posible. Debo, pues, poner a la moral en Dios, si quiero fundarla mediante Dios, es decir, puedo fundar la moral, el derecho, en una palabra, todas las relaciones esenciales sólo por sí mismas, y sólo las puedo fundar verdaderamente, como lo dispone la verdad, cuando las fundo por sí mismas. Poner algo en Dios o derivarlo de él significa sustraer algo a la razón que examina o declarar algo como indudable, invulnerable y santo sin dar cuenta de ello. Ofuscación de sí mismo, cuando no maldad e insidiosa intención, sirven de base a todas las fundamentaciones de la moral y del derecho por la teología. Cuando se toma en serio el derecho no se necesita ningún estímulo ni apoyo de arriba. No necesitamos ningún derecho de estado cristiano: necesitamos un derecho de estado racional, justo y humano. Lo justo, verdadero y bueno tiene, en general, su causa de santificación en sí mismo, en su

nos; Israel podría gloriarse a mis expensas y decir: es mi mano la que me ha liberado», es decir: *ne Israel se tributa, quae mihi debentur*: *Jueces* 7, 2. «Así habla el Señor: desgraciado el hombre que se apoya sobre los hombres. Bendito el hombre que se apoya en el Señor y pone su confianza en él»: *Jeremías* 17. 5. «Dios no quiere nuestro dinero; nuestro bien, nuestro cuerpo, los ha dado a César (representante del mundo, del estado), y a nosotros, mediante él. Pero se ha reservado el corazón que es lo mejor y más grande en el hombre. Es él quien debe ofrecer su corazón a Dios, a fin de creer en él»: Lutero. t. XVI, pág.505.

qualidad ...Cuando se toma en serio la moral, se considera en y por sí misma como un poder divino. No posee la moral ningún fundamento en sí misma, tampoco posee una necesidad interior; la moral está, pues, abandonada a la arbitrariedad infundada de la religión. En la relación de la razón consciente de sí misma con la religión se trata de la destrucción de una ilusión; pero de una ilusión, de ningún modo indiferente, sino que actúa de un modo fundamentalmente pernicioso sobre la humanidad y sobre los hombres, y que los priva de la fuerza de la vida real, del sentido de la verdad y de la virtud; pues hasta el amor, el sentimiento más verdadero e íntimo, se convierte mediante la religiosidad en algo aparente e ilusorio, mientras que el amor religioso a los hombres por amor de Dios, sólo en apariencia ama a los hombres, ama en realidad a Dios.

Nosotros podemos, como hemos demostrado, invertir las relaciones religiosas; lo que la religión establece como medio, lo concebimos como fin, lo que para ella es algo subordinado, secundario, condición, lo elevamos al rango de lo principal y causal, de este modo destruimos la ilusión y restablecemos la luz transparente de la verdad ante nuestros ojos. Los sacramentos del bautismo y de la comunión que constituyen los símbolos característicos y esenciales de la religión cristiana, pueden confirmarnos e ilustrarnos esta verdad.

El agua del bautismo es para la religión sólo el medio por el que el espíritu santo se comunica al hombre. Ahora bien, por esta determinación se pone en contradicción con la razón, con la verdad de la naturaleza de las cosas. Por un lado, hay algo en la cualidad natural del agua, por otro lado no hay nada, es un mero instrumento arbitrario de poder y de la gracia divina. Nos liberamos de éstas y otras insostenibles contradicciones cuando concedemos un significado verdadero al bautismo, considerándolo como un signo del significado del agua misma. El bautismo debe representarnos el maravilloso y, al mismo tiempo,

natural efecto del agua sobre los hombres. El agua posee, de hecho, no sólo efectos físicos, sino también morales e intelectuales sobre los hombres. El agua no sólo purifica de la suciedad del cuerpo; por el agua también se le caen a los hombres las escamas de los ojos; ve y piensa más claramente, se siente más libre; el agua apaga el ardor de la concupiscencia. ¡Cuántos santos se refugiaron en esta cualidad natural del agua para vencer las tentaciones del diablo! Lo que te negaba la gracia, te lo concedía la naturaleza. El agua pertenece no sólo a la dialéctica, sino también a la pedagogía. Limpiarse, bañarse, es la primera virtud, aunque sea la más ínfima.⁶ A la vista del agua se apaga el ardor del egoísmo. El agua es el medio primero y más próximo para familiarizarse con la naturaleza. El baño de agua es, en cierto modo, un proceso químico, en el que nuestra mismidad se disuelve en la esencia objetiva de la naturaleza. El hombre que sale del agua se siente un hombre nuevo y renacido. La doctrina de que la moral no puede ser nada sin la mediación de la gracia, tiene un sentido justo, si en lugar de la imaginada mediación sobrenatural de la gracia, establecemos mediaciones naturales. La moral no puede nada sin la naturaleza, debe enlazar con los medios más simples de la naturaleza. Los

⁶ El bautismo cristiano por el agua no es más que un vestigio de las antiguas religiones naturales, donde, como en los persas, el agua era un medio religioso de purificación. *Cfr.* Rhode, *Die heilige Sage*, t. 30, págs. 426 ss. En este último caso, sin embargo, el bautismo mediante el agua tenía un sentido más verdadero, por consiguiente más profundo que para los cristianos, porque se apoyaba en la fuerza y en la significación naturales del agua. Ciertamente, nuestro sobrenaturalismo tanto especulativo como teológico, no escucha las representaciones simples de la naturaleza de las antiguas religiones. Por consiguiente, cuando los persas, los hindúes, los egipcios, los hebreos convertían la limpieza corporal en un deber religioso, eran mucho más razonables que los santos cristianos que afirmaban el principio sobrenaturalista de su religión por su suciedad corporal. Lo que es sobrenatural en la teoría, se convierte en la práctica en contra-natural. Uno de ellos no es más que eufemismo respecto del otro.

misterios más profundos residen en la vida corriente y trivial que ignoran la religión y la especulación sobrenatural, que sacrifican los misterios reales a los misterios ilusorios, por ejemplo, en este caso, la fuerza prodigiosa del agua a una fuerza milagrosa imaginaria. El agua es el medio más simple de la gracia o de la medicina tanto contra las enfermedades del alma como contra las del cuerpo. Pero el agua actúa solamente si se usa frecuente y regularmente. El bautismo como acto único es, o carente totalmente de utilidad y significado, o, si se enlazan con él efectos reales, una institución supersticiosa. Por el contrario, es una institución razonable y digna de honra, si en ella se celebra y se hace sensible la fuerza de curación moral y física del agua, de la naturaleza en general.

Pero el sacramento del agua necesita un complemento. El agua, como elemento universal de la vida, nos recuerda nuestra procedencia de la naturaleza, que poseemos en común con las plantas y los animales. En el bautismo del agua nos inclinamos bajo el poder de la pura fuerza de la naturaleza; el agua es la materia de la igualdad y libertad natural, el espejo de la edad de oro. Pero nosotros, hombres, nos diferenciamos también del mundo de las plantas y de los animales, que concebimos al lado del reino inorgánico bajo la común denominación de naturaleza; nos diferenciamos de la naturaleza. Debemos celebrar también, por tanto, nuestra distinción, nuestra diferencia esencial. Los símbolos de esta nuestra diferencia son el vino y el pan. Estos son, en razón de su materia, productos de la naturaleza, y en razón de su forma, productos del hombre. Si nosotros decíamos con ocasión del agua: el hombre no puede nada sin la naturaleza, para el pan y el vino decimos: la naturaleza no puede nada, por lo menos espiritual, sin los hombres; la naturaleza necesita del hombre, tanto como el hombre necesita de la naturaleza. En el agua se destruye la actividad humana y espiritual; en el vino y en el pan conquista el disfrute de sí misma. Vino y pan son productos sobrenaturales, en el

único sentido válido y verdadero que no contradice a la razón y a la naturaleza. Si en el agua adoramos la pura fuerza natural, así también en el vino y en el pan adoramos la fuerza sobrenatural del espíritu, de la conciencia y del hombre. Por eso esta fiesta es sólo para los hombres que han llegado a edad madura, mientras que el bautismo se imparte a los niños. Pero en este caso celebramos también la verdadera relación del espíritu a la naturaleza: la naturaleza da la materia, el espíritu la forma. La celebración del bautismo del agua nos inspira agradecimiento hacia la naturaleza; la celebración del vino y del pan agradecimiento hacia el hombre. El vino y el pan pertenecen a las invenciones más antiguas. El vino y el pan nos actualizan y hacen sensible (*versinnlichen*) la verdad de que el hombre es el Dios y el salvador del hombre.

Beber y comer es el misterio de la comunión; beber y comer es de hecho, en y por sí mismo, un acto religioso; debe serlo por lo menos.⁷ Piensa en cada bocado de pan que te libra del sufrimiento del hambre, o en cada trago de vino que alegra tu corazón, da gracias a Dios que te ha dispensado sus dones benéficos, da gracias al hombre. Pero que el agradecimiento hacia los hombres, no te haga olvidar el agradecimiento hacia la naturaleza. No olvides que el vino es la sangre y la harina la carne de las plantas que son sacrificadas al bienestar de tu existencia. No olvides que las plantas simbolizan la esencia de la naturaleza, que se entregan sin egoísmo para placer tuyo. No olvides los favores que debes a las cualidades natura-

⁷ «Comer y beber es la cosa más fácil, porque a los hombres no les gusta ninguna cosa más que ésta: sí, en el mundo no hay acción más alegre que la de comer y beber, de modo que se dice ordinariamente: 'no hay baile sin comida' y también 'estómago lleno, cabeza alegre'. En suma, comer y beber representan una agradable necesidad, que se ha aprendido y enseñado pronto a la gente. Es esta misma acción necesaria y agradable de la que se apodera nuestro Señor Jesucristo cuando dice: he preparado una comida dulce, alegre y agradable, no quiero imponeros una obra dura y difícil ... instituiré una cena, etc.» Lutero, t. XVI, pág. 222.

les del pan y del vino. Te burlas de que llame al comer y al beber actos religiosos, porque son actos de la vida corriente y trivial y son realizados por innumerables hombres sin espíritu y sin sentimiento; ahora bien, piensa que también la comunión es un acto para muchos carente de espíritu y sentimiento, porque se hace frecuentemente; y para comprender el significado religioso del placer del pan y del vino, ponte en la situación en la que este acto trivial es interrumpido de modo innatural y por la fuerza. El hambre y la sed no destruyen solamente las fuerzas físicas del hombre, sino también las morales y espirituales; privan a la humanidad del entendimiento y de la conciencia. Cuando experimentes tales carencias y desgracias, bendecirás y ponderarás la cualidad natural del pan y del vino, que te ha devuelto tu humanidad, tu entendimiento. Solamente se necesita interrumpir el curso común y acostumbrado de las cosas, para darle a lo común un significado no común, y a la vida en cuanto tal un significado religioso en general. Por eso, santo sea el pan, santo el vino, pero también sea santa el agua. Amén.

3. KARL MARX (1818-1883)

3.1 MANUSCRITO III (1844)*

Un ser sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Vivo, sin embargo, totalmente por gracia de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que él además ha *creado* mi vida, es la *fuentes* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación. La *creación* es, por ello, una representación muy difícilmente eliminable de la conciencia del pueblo. El ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre le resulta inconcebible porque contradice todos los *hechos tangibles* de la vida práctica.

La *creación de la tierra* ha recibido un potente golpe por parte de la Geognosia, es decir, de la ciencia que explica la constitución de la tierra, su desarrollo, como un proceso, como autogénesis. *La generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Ahora bien, es realmente fácil decirle al individuo aislado la que ya Aristóteles dice: Has sido engendrado por tu padre y tu madre, es decir, ha sido el coito de dos seres humanos, un acto genérico de los hombres, lo que en ti ha producido al hombre. Ves, pues, que incluso

* Algunos textos tomados de los manuscritos mencionados.

físicamente el hombre debe al hombre su existencia. Por esto no debes fijarte tan sólo en *un* aspecto, el progreso *infinito*; y preguntar sucesivamente: ¿Quién engendró a mi padre? ¿Quién engendró a su abuelo?, etc. Debes fijarte también en el *movimiento circular*, sensiblemente visible en aquel progreso, en el cual el hombre se repite a sí mismo en la procreación, es decir, el *hombre* se mantiene siempre como sujeto. Tú contestarás, sin embargo: le concedo este movimiento circular, concédeme tú el progreso que me empuja cada vez más lejos, hasta que pregunto: ¿quién ha engendrado el primer hombre y la naturaleza en general? Sólo puedo responder: tu pregunta misma es un, producto de la abstracción. Pregúntate cómo has llegado a esa pregunta: pregúntate si tu pregunta no proviene de un punto de vista al que no puedo responder porque es absurdo. Pregúntate si ese progreso existe como tal para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como *no existentes* y quieres que te los pruebe como *existentes*. Ahora te digo, prescinde de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta, o si quieres aferrarte a tu abstracción, sé consecuente, y si aunque pensando al hombre y a la naturaleza como *no existente* piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas pierde todo sentido tu *abstracción* del ser de la naturaleza y el hombre. ¿O eres tan egoísta que supones todo como nada y quieres ser sólo tú?

Puedes replicarme: no supongo la nada de la naturaleza, etc.: te pregunto por su *acto de nacimiento*, como pregunto al anatomista por la formación de los huesos, etc.

Sin embargo, como para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la

naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*. Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la *esencialidad* del hombre en la naturaleza^a; al haberse evidenciado, práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El *ateísmo*, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación de Dios* y afirma, mediante esta negación, la *existencia del hombre*; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica*, del hombre y la naturaleza como *esencia*. Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la Religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento *real* necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana [...].

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana*, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de se-

^a MEGA, Dietz y Thier dicen *des Menschen und der Natur* (del hombre y de la naturaleza); Hillman, *in der Natur*, que es la versión que seguimos.

paración? Es la verdadera *moneda divisoria*, así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad.

Shakespeare destaca especialmente dos propiedades en el dinero:

1. Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades;

2. Es la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.

La inversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conjugación de las imposibilidades; la fuerza *divina* del dinero radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*.

Lo que como *hombre* no puedo, lo que no pueden mis fuerzas individuales, lo puedo mediante el *dinero*. El dinero convierte así cada una de estas fuerzas esenciales en lo que en sí no son, es decir, en su *contrario*. Si ansío un manjar o quiero tomar la posta porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura el manjar y la posta, es decir, transustancia mis deseos, que son meras representaciones; los traduce de su existencia pensada, representada, querida, a su existencia *sensible, real*; de la representación a la vida, del ser representado al ser real. El dinero es, al hacer esta mediación, la *verdadera* fuerza *creadora*.

3.2 CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL* (1844)¹

Para Alemania la *crítica de la religión* está en lo esencial completada, y la crítica de la religión es la premisa de toda la crítica.

La existencia *profana* del error ha quedado desacreditada después que se rechazó su *celestial* «oratio pro aris et focis»². El hombre, que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo encontró en él el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre (*Unmensch*), allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: *el hombre hace la religión*; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre *es el mundo de los hombres*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia invertida del mundo*, porque son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la *esencia humana* carece de realidad verdadera. La lucha contra la religión es, por tanto, en forma mediata, la lucha contra *el otro mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual.

* Introducción a la citada obra.

¹ Escrito entre finales de 1843 y enero de 1844. Apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher (Anales franco-alemanes)* (1ª y 2ª entregas), París, 1844. Publicado posteriormente en K. Marx-F. Engels, *Werke* I, Berlín, 1958, págs. 378 a 391.

² «Oración por los altares y los hogares», es decir, alegato en su propia defensa.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

La abolición de la religión en cuanto dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es *la exigencia de que se abandone una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *embrión*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y por tanto en torno de su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre mientras éste no gira en derredor de sí mismo.

La *tarea de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar la *verdad del más acá*. Y la *tarea inmediata de la filosofía*, que se encuentra al servicio de la historia, consiste —una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana— en desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión en la crítica del derecho* y la *crítica de la teología en la crítica de la política*.

3.3 TESIS SOBRE FEUERBACH (1845)*

I

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe la cosa (*Gegenstand*), la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto (*Objekt*) o de *contemplación* (*Anschauung*), pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva* (*gegenständliche*). Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica» [...]

III

La doctrina materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así por ejemplo en Robert Owen).

La coincidencia de la modificación de las circunstan-

* Algunos textos tomados de la obra mencionada.

cias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

IV

Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, verbigracia, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla [...]

VI

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso (*Gemüt*) y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos.

VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

VIII

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica [...]

3.4 EL SECRETO DE LA ACUMULACION ORIGINARIA*

Hemos visto cómo se convierte el dinero en capital, cómo sale de éste la plusvalía y cómo la plusvalía engendra nuevo capital. Sin embargo, la acumulación de capital presupone la plusvalía, la plusvalía la producción capitalista y ésta la existencia en manos de los productores de mercancías de grandes masas de capital y fuerza de trabajo. Todo este proceso parece moverse dentro de un círculo vicioso, del que sólo podemos salir dando por supuesta una acumulación “*originaria*” anterior a la *acumulación capitalista* (“*previous accumulation*”, la denomina Adam Smith); una acumulación que no es *resultado*, sino *punto de partida* del régimen capitalista de producción.

Esta *acumulación originaria* viene a desempeñar en economía política el mismo papel que desempeña en teología el *pecado original*. Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad.

Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos —se nos dice—, había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice que el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su frente; pero la historia del pecado original económico no nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros *acumulaban riqueza*, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pellejo. De este pecado original arranca *la pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no

* Textos tomados de los §§ 1 y 6 del capítulo XXIV de *Das Kapital*, t. I.

tienen nada que vender más que sus personas, y *la riqueza de una minoría*, riqueza que no cesa de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar. Estas niñerías insustanciales son las que M. Thiers, por ejemplo, sirve todavía con el empaque y la seriedad de un hombre de Estado, a los franceses, en otro tiempo tan ingeniosos, en defensa de la *propriété*. Tan pronto como se plantea el problema de la propiedad, se convierte en un deber sacrosanto abrazar el punto de vista de la cartilla infantil, como el único que caudra a todas las edades ya todos los períodos. Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra [...]

En las plantaciones destinadas exclusivamente al comercio de exportación, como en las Indias Occidentales, y en los países ricos y densamente poblados, entregados al pillaje y a la matanza, como México y las Indias Orientales, era naturalmente, donde el trato dado a los indígenas revestía las formas más crueles. Pero tampoco en las verdaderas colonias se desmentía el carácter cristiano de la *acumulación originaria*. Aquellos hombres, virtuosos intachables del protestantismo, los puritanos de la Nueva Inglaterra, otorgaron en 1703, por acuerdo de *su Assembly*, un premio de 40 libras esterlinas por cada escalpo de indio y por cada piel roja apresado; en 1720, el premio era de 100 libras por escalpo; en 1744, después de declarar en rebeldía a la rama de Massachusetts-Bay, los premios eran los siguientes: por los escalpos de varón, desde doce años para arriba, 100 libras esterlinas de nuevo cuño; por cada hombre apresado, 105 libras; por cada mujer y cada niño, 55 libras; *¡por cada escalpo de mujer o niño, 50 libras!* Algunos decenios más tarde, el sistema colonial inglés había de vengarse en los descendientes rebeldes de los devotos *pilgrim fathers* que cayeron *tomahawkeados* bajo la dirección y a sueldo de Inglaterra. El parlamento británico declaró que la caza

de hombres y el escalar eran “recursos que Dios y la naturaleza habían puesto en sus manos”.

Bajo el sistema colonial, prosperaban como planta en estufa el comercio y la navegación. Las “Sociedades Monopolia” (Lutero) eran poderosas palancas de concentración de capitales. Las colonias brindaban a las nuevas manufacturas que brotaban por todas partes mercado para sus productos y una acumulación de capital intensificada gracias al régimen de monopolio. El botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo descarado, la esclavización y la matanza, refluía a la metrópoli para convertirse aquí en *capital*. Holanda, primer país en que se desarrolló plenamente el sistema colonial, había llegado ya en 1648 al apogeo de su grandeza mercantil. Se hallaba “en posesión casi exclusiva del comercio de las Indias Orientales y del tráfico entre el suroeste y el nordeste de Europa. Sus pesquerías, su marina, sus manufacturas, sobrepujaban a los de todos los demás países. Los capitales de esta república superaban tal vez a los del resto de Europa junto”. Gülich se olvida de añadir que la masa del pueblo holandés se hallaba ya en 1648 más agotada por el trabajo, más empobrecida y más brutalmente oprimida que la del resto de Europa junto.

Hoy, la supremacía industrial lleva consigo la supremacía comercial. En el verdadero período manufacturero sucedía lo contrario: era la supremacía comercial la que daba el predominio en el campo de la industria. De aquí el papel predominante que en aquellos tiempos desempeñaba el sistema colonial. Era el “dios extranjero” que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empujón. Este dios proclamaba la acumulación de plusvalía como el fin último y único de la humanidad.

El sistema del crédito público, es decir, de la deuda del estado, cuyos orígenes descubríamos ya en Génova y en Venecia en la Edad Media, se adueñó de toda Eu-

ropa durante el período manufacturero. El sistema colonial, con su comercio marítimo y sus guerras comerciales, le sirvió de acicate. Por eso fue Holanda el primer país en que arraigó. La deuda pública, o sea, la enajenación del estado —absoluto, constitucional o republicano—, imprime su sello a la era capitalista. La única parte de la llamada riqueza nacional que entra real y verdaderamente en posesión colectiva de los pueblos modernos es... la deuda pública¹ Por eso es perfectamente consecuente esa teoría moderna, según la cual un pueblo es tanto más rico cuanto más se carga de deudas. El crédito público se convierte en credo del capitalista. Y al surgir las deudas del estado, el pecado contra el Espíritu Santo, para el que no hay remisión, cede el puesto al perjurio contra la deuda pública.

¹ William Cobbett observa que en Inglaterra todos los establecimientos públicos se denominan “*reales*”. En justa compensación, tenemos la *deuda “nacional”* (national debt).

3.5 EL CARACTER FETICHISTA DE LA MERCANCIA Y SU SECRETO*

[...] Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como *ante mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma *de cosas*, como *trabajo humano indiferenciado*, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc. En los modos de producción paleoasiático, antiguo, etc., la transformación de los productos en mercancía y por tanto la existencia de los hombres como productores de mercancías, desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las entidades comunitarias en la fase de su decadencia. Verdaderos pueblos mercantiles sólo existían en los intermundos del orbe antiguo, cual los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad. El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para

* Parágrafo 4 del capítulo I, tomo I de *Das Kapital* (1867). Sería conveniente leer íntegramente este parágrafo.

los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.

Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa *en el valor*, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la *magnitud del valor* alcanzada por el producto del trabajo. A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo. De ahí que, poco más o menos, trate a las formas preburguesas del organismo social de producción como los Padres de la Iglesia a las religiones precristianas.

4. FRIEDRICH ENGELS (1820-1895)

DIALECTICA DE LA NATURALEZA (1873-1886)*

En todo caso, es indudable que hubo un tiempo en que la materia de nuestra isla cósmica convertía en calor una cantidad tan enorme de movimiento —hasta hoy no sabemos de qué género—, que de él pudieron desarrollarse los sistemas solares pertenecientes (según Mädler) por lo menos a veinte millones de estrellas y cuya extinción gradual es igualmente indudable. ¿Cómo se operó esta transformación? De ello sabemos tan poco como sabe el padre Secchi si el futuro *caput mortuum* de nuestro sistema solar se convertirá de nuevo, alguna vez, en materia prima para nuevos sistemas solares. Pero aquí nos vemos obligados a recurrir a la ayuda del creador o a concluir que la materia prima incandescente que dio origen a los sistemas solares de nuestra isla cósmica se produjo de forma natural, por transformaciones del movimiento que son *inherentes por naturaleza* a la materia en movimiento y cuyas condiciones deben, por consiguiente, ser reproducidas por la materia, aunque sea después de miles de millones de años, más o menos accidentalmente, pero con la necesidad que es también inherente a la casualidad.

Ahora se admite cada vez más la posibilidad de semejante transformación. Se llega a la convicción de que el

* Texto de *Dialektik der Natur*, Dietz Verlag, Berlín, 1971, págs. 26 a 28.

destino final de los cuerpos celestes es caer unos en otros y se calcula incluso la cantidad de calor que debe desarrollarse en tales colisiones. La aparición repentina de nuevas estrellas y el no menos repentino aumento del brillo de estrellas hace mucho conocidas —de lo cual nos informa la astronomía—, pueden ser fácilmente explicados por semejantes colisiones. Además, debe tenerse en cuenta que no sólo nuestros planetas giran alrededor del sol y que no sólo nuestro sol se mueve dentro de nuestra isla cósmica, sino que toda esta última se mueve en el espacio cósmico, hallándose en equilibrio temporal relativo con las otras islas cósmicas, pues incluso el equilibrio relativo de los cuerpos que flotan libremente puede existir únicamente allí donde el movimiento está recíprocamente condicionado; además, algunos admiten que la temperatura en el espacio cósmico no es en todas partes la misma. Finalmente, sabemos que, excepción hecha de una porción infinitesimal, el calor de los innumerables soles de nuestra isla cósmica desaparece en el espacio cósmico, tratando en vano de elevar su temperatura aunque sea nada más que en una millonésima de grado centígrado. ¿Qué se hace de toda esa enorme cantidad de calor? ¿Se pierde para siempre en su intento de calentar el espacio cósmico, cesa de existir prácticamente y continúa existiendo sólo teóricamente en el hecho de que el espacio cósmico se ha calentado en una fracción decimal de grado, que comienza con diez o más ceros? Esta suposición niega la indestructibilidad del movimiento; admite la posibilidad de que por la caída sucesiva de los cuerpos celestes unos sobre otros, todo el movimiento mecánico existente se convertirá en calor irradiado al espacio cósmico, merced a lo cual, a despecho de toda la «indestructibilidad de toda la fuerza», cesaría, en general, todo movimiento. (Por cierto, aquí se ve cuán poco acertada es la expresión indestructibilidad de la fuerza en lugar de indestructibilidad del movimiento). Llegamos así a la conclusión de que el calor irradiado al espacio cósmico debe, de un

modo u otro —llegará un tiempo en que las ciencias naturales se impongan la tarea de averiguarlo—, convertirse en otra forma del movimiento en la que tenga la posibilidad de concentrarse una vez más y funcionar activamente. Con ello desaparece el principal obstáculo que hoy existe para el conocimiento de la reconversión de los soles extintos en nebulosas incandescentes.

Además, la sucesión eternamente reiterada de los mundos en el tiempo infinito es únicamente un complemento lógico a la coexistencia de innumerables mundos en el espacio infinito. Este es un principio cuya necesidad indiscutible se ha visto forzado a reconocer incluso el cerebro antiteórico del yanqui Draper.¹

Este es el ciclo eterno en que se mueve la materia, un ciclo que únicamente cierra su trayectoria en períodos para los que nuestro año terrestre no puede servir de unidad de medida, un ciclo en el cual el tiempo de máximo desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y el tiempo de la vida de los seres concientes de sí mismos y de la naturaleza es tan parcamente medido como el espacio en que existen la vida y la autoconciencia; un ciclo en el que cada forma finita de existencia de la materia —lo mismo si es un sol que una nebulosa, un individuo animal o una especie de animales, la combinación química o la disociación— es igualmente pasajera y en el que no hay nada eterno, de no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y se transforma. Pero por más frecuente e inflexible que este ciclo se opere en el tiempo y en el espacio, por más millones de soles y tierras que nazcan y mueran, por más que puedan tardar en crearse en un sistema solar e incluso en un solo planeta las condiciones para la

¹ «La multiplicidad de los mundos en el espacio infinito lleva a la concepción de una sucesión de muchos en el tiempo infinito»: J. W. Draper, *History of the Intellectual Development of Europe (Historia del desarrollo intelectual de Europa)*, t. II, pág. 325 (*Nota de Engels*).

vida orgánica, por más innumerables que sean los seres orgánicos, que deban surgir y perecer antes de que se desarrollen de su medio animales con un cerebro capaz de pensar y que encuentren por un breve plazo condiciones favorables para su vida, para ser luego también aniquilados sin piedad, tenemos la certeza de que la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que por ello, con la misma necesidad férrea con que ha de exterminar en la tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio.

5. ROSA LUXEMBURGO (1870-1919)

IGLESIA Y SOCIALISMO*

Uno de los reproches más duros que hace el clero a los socialdemócratas consiste en decir que éstos quieren introducir el *comunismo*, es decir, la propiedad común de todos los bienes de la tierra. Tiene un interés primordial el comprobar, a este respecto, que cuando los actuales sacerdotes lanzan pestes contra el *comunismo*, las lanzan en realidad contra los primeros apóstoles de la cristiandad. Efectivamente, éstos fueron los más fervorosos comunistas.

Como es sabido, la religión cristiana surgió en la antigua Roma, en el momento de la mayor decadencia de este imperio, que fue poderoso y fuerte en el pasado y que abarcaba entonces todo lo que es hoy Italia, España, parte de Francia, parte de Turquía, Palestina y otros muchos países. La situación imperante en Roma al nacer Cristo era muy similar a la de la Rusia actual. Había, por una parte, un puñado de ricos que, en su ociosidad, disfrutaban de un lujo y de una abundancia sin medida. Por otra, se hallaba la gran masa que perecía en una miseria espantosa. Y, por encima de todo, había un gobierno de déspotas que, apoyado en la fuerza y la corrupción, ejercía una opresión indecible y extraía del

* Tomado de *Internationalismus und Klassenkampf*. Luchterhand, Neuwid-Berlín, 1971, págs. 48 ss.

pueblo todo cuanto éste poseyera. La descomposición se extendía por todo el reino; los enemigos exteriores amenazaban al estado desde distintos lugares; la soldadesca trataba al pobre pueblo con una arrogancia feroz; había pueblos incultos y abandonados, con un suelo cada vez más árido. Pero la ciudad, es decir, Roma capital, se hallaba repleta de gente extenuada agitándose llena de odio ante los palacios de los ricos, de gente sin pan, sin casa, sin vestido, sin esperanza de poder salir de alguna forma de la miseria.

Sólo hay un aspecto en el que se diferencian notablemente la Roma decadente y el imperio actual de los zares: en Roma no había *capitalismo*, es decir, no había una industria fabril que produjera mercancías destinadas a la venta mediante el trabajo asalariado. Por entonces dominaba en Roma la esclavitud. Tanto las familias nobles como los ricos y financieros satisfacían todas sus necesidades por medio del trabajo de los esclavos traídos de la guerra. Estos ricos fueron acaparando poco a poco casi todo el suelo de Italia a base de arrebatar la tierra a los campesinos romanos. Dado que los cereales se obtenían gratis como tributo de las provincias sometidas, transformaron sus propias tierras en plantaciones gigantescas, en huertas, viñedos, prados, jardines de recreo, y todo ello atendido por un gran ejército de esclavos que eran empujados al trabajo por el palo del guarda. La población campesina, privada de tierra y de pan, acudía en masa a Roma desde toda la provincia, pero no encontraba trabajo alguno, ya que los esclavos ocupaban también los oficios en su totalidad. De esta forma se fue concentrando en Roma una enorme masa de gente sin la menor posesión, un *proletariado* que, sin embargo, ni siquiera podía vender su fuerza de trabajo, ya que nadie la necesitaba. Al contrario de lo que hoy ocurre, ese proletariado venido del campo no fue absorbido por la industria fabril de las ciudades, sino que se vio obligado a permanecer, sin esperanza, en la miseria y la mendicidad. Ante el cons-

tante peligro que representaba para el gobierno y para los ricos dominantes esta masa de gente que, sin pan ni techo donde guarecerse, llenaba los suburbios, las calles y las plazas de Roma, el estado tenía que mitigar de alguna forma la miseria de dichas masas. Por ello se les entregaba de cuando en cuando trigo de los graneros del estado o alimentos, a fin de aplacar por algún tiempo sus amenazadoras quejas. Igualmente se organizaban juegos gratuitos en el circo para distraer el pensamiento y los sentimientos del pueblo irritado. En realidad todo el ingente proletariado romano vivía, pues, de la limosna. No como ahora, que es el proletariado el que sostiene con su trabajo a toda la sociedad. En la Roma de entonces todo el trabajo recaía sobre las espaldas de los desventurados esclavos, que eran tratados como animales de tiro. Y en ese mar de miseria y humillación humana había un reducido número de magnates romanos que celebraban salvajes orgías de lujo y de vicio.

No había modo de salir de estas monstruosas relaciones sociales. Aunque el proletariado se quejaba y amenazaba de vez en cuando con rebelarse, la clase mendiga, que no trabajaba y vivía de los huesos que se le echaban desde las mesas de los ricos y del estado, era incapaz de crear un nuevo orden social. Por otra parte, los esclavos —la clase que sostenía con su trabajo a toda la sociedad— estaban demasiado degradados, demasiado derrotados, demasiado uncidos al yugo; estaban excesivamente *fuera de la sociedad*, separados de ésta al modo de los actuales animales de tiro, como para poder llevar a cabo una reforma de toda la sociedad. Aunque los esclavos intentaron de tiempo en tiempo liberarse del yugo con todos los medios a su alcance, el ejército romano reprimía al fin sus rebeliones y los crucificaba en masa o los pasaba a cuchillo.

Bajo estas espantosas condiciones de la sociedad decadente, condiciones que no dejaban vislumbrar a las ingentes masas del pueblo ninguna salida, ninguna espe-

ranza de mejor suerte *en la tierra*, los desventurados comenzaron a buscar esa esperanza *en el cielo*. La religión cristiana fue para los despreciados y miserables una tabla de salvación, un consuelo y un alivio, y se convirtió, desde el primer momento, en *la religión del proletariado romano*. En consonancia con la situación material de esta clase popular, los primeros cristianos comenzaron a pregonar la exigencia de la propiedad en común, *el comunismo*. Naturalmente, el pueblo no tenía medios de vida, sino que perecía en la miseria. De ahí que la religión defendida por él invitara a los ricos a compartir sus bienes con los pobres, a que las riquezas pertenecieran a *todos* y no a un puñado de privilegiados, a que reinara la igualdad entre los hombres. No se trataba, sin embargo, de lo que exigen hoy los socialdemócratas, es decir, que los instrumentos y *medios de producción* en general pertenezcan a todos por igual, a fin de que todos puedan trabajar en común y vivir del trabajo de sus manos. El proletariado de aquel entonces no vivía de su trabajo, según hemos visto, sino de las limosnas del gobierno. Por ello los cristianos no exigían la propiedad común de *los medios de producción*, sino la de los *medios de vida*, es decir, no exigían que las propiedades rurales, los talleres, los instrumentos de trabajo en general, pertenecieran a todos en común, sino que todos compartieran la casa, el vestido, la comida y demás *artículos de uso ya elaborados*. A los cristianos no les importaba de dónde procedían tales riquezas. El trabajo seguía siendo cosa de los esclavos. El pueblo cristiano sólo exigía que quienes tuvieran riquezas las entregaran, al ingresar en la religión cristiana, a la propiedad común y que todos vivieran de ésta en igualdad fraternal.

La riqueza —escribe un autor de la época— no significa nada. Aprecian mucho, en cambio, la propiedad común y ninguno de entre ellos se distingue por su mayor riqueza. Se atiende al principio de que los que quieren entrar en su comunidad, han de entregar sus bienes a la posesión común de todos. Por eso no hay entre ellos ni miseria ni excesiva abundancia, sino que todos son comunitariamente propietarios de todo... No

viven apartados en una ciudad especial, sino que tienen sus casas en cada una y, cuando les visitan gentes pertenecientes a su religión, comparten con éstas sus bienes. Los visitantes pueden disponer de tales bienes como propios. Estas gentes se consideran invitadas entre sí, aunque jamás se hayan visto antes, y se tratan mutuamente como si hubiesen sido amigos toda la vida. Cuando viajan por el país no toman más equipaje que armas contra los ladrones. En cada ciudad tienen un mayordomo que reparte vestidos y alimentos a los recién llegados. No comercian entre sí, sino que, cuando uno da a otro algo que éste necesita, el donante recibe, a su vez, lo que precisa. Incluso en el caso de que alguien no pueda ofrecer nada a cambio, puede, no obstante, pedir libremente a cualquiera lo que le haga falta.

En los *Hechos de los apóstoles* leemos una descripción similar de la primera comunidad cristiana en Jerusalén:

Nadie decía que sus bienes eran propios, sino que lo tenían todo en común. Ninguno entre ellos padecía necesidad, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el dinero obtenido y lo depositaban a los pies de los apóstoles. Y a cada uno se le daba según su necesidad (*Hech.* 4, 32.34.35) .

Un historiador alemán, Vogel, escribe igualmente en 1780 sobre los primeros cristianos:

De acuerdo con el vínculo fraternal, todo cristiano tenía derecho a los bienes de todos los miembros de la comunidad entera. En caso de indigencia podía exigir que los miembros acomodados le suministraran de las riquezas poseídas lo que su necesidad requería. Todo cristiano podía servirse de los bienes de sus hermanos y los cristianos que poseían algo no podían negar a sus hermanos necesitados que lo aprovecharan y utilizaran. Por ejemplo, un cristiano que no tenía casa podía pedir a otro cristiano poseedor de dos o tres casas que le diera una, a pesar de lo cual el propietario seguía siendo el dueño de la casa. Pero, dada la comunidad de uso, una de las casas debía ser dejada al otro para que la habitara.

Los bienes muebles y el dinero se reunían en una caja común y un empleado especialmente elegido entre la comunidad cristiana distribuía los bienes entre todos.

Pero esto no era todo. La comunidad de uso se llevó tan lejos, que en las primeras comunidades cristianas se comía, normalmente, en mesas comunes, según describen los *Hechos de los apóstoles*. Con ello quedó realmente destruida la vida familiar de los primeros cristianos y las distintas familias de una ciudad vivían como una gran familia. Finalmente, hay que añadir todavía que lo que algunos curas, por estupidez o por malicia, pretenden atribuir a los socialdemócratas, a saber, el deseo de introducir la comunidad de mujeres (cosa que, naturalmente, no se les ocurre a los socialdemócratas ni en sueños, y que consideran tal comunidad como una vergonzosa y animal perversión de las relaciones matrimoniales) se practicó de hecho, en parte, entre los primeros cristianos. La idea de la propiedad común, del *comunismo*, tan escandalosa y repugnante para el clero actual, era tan querida entre los primeros cristianos, que algunas sectas, por ejemplo los gnósticos, conocidos bajo el nombre de *adamicos*, pregonaban en el siglo segundo después de Cristo que todos los hombres y mujeres debían unirse entre sí en comunidad, sin diferencia, y vivían de acuerdo con esta doctrina.

Así, pues, en los siglos primero y segundo después de Cristo los cristianos eran apasionados partidarios del comunismo. Pero este comunismo en el *uso* de productos elaborados, no basado en el comunismo del *trabajo*, era totalmente incapaz de corregir la situación social de entonces. No podía eliminar la desigualdad entre los hombres ni el abismo entre el pueblo rico y el pobre. Al seguir siendo propiedad privada los medios de producción, especialmente el suelo; al continuar basándose en la esclavitud el trabajo en favor de la sociedad, las riquezas obtenidas de ese trabajo siguieron yendo a parar a las manos de unos pocos propietarios. El pueblo quedaba privado de los medios de vida, medios que, como pueblo mendigo, recibía de la misericordia de los ricos.

Cuando los unos —un puñado relativamente pequeño de personas, por cierto— poseen como propiedad privada

exclusiva todo el campo, los bosques, los pastos, todos los rebaños y los edificios de explotación, todos los talleres, instrumentos y materiales de producción, mientras los otros —la gran mayoría del pueblo— no poseen absolutamente nada con que trabajar para sí mismos, es imposible que surja la igualdad entre ellos. Mientras sostengan tales relaciones, tiene que haber ricos y pobres, exceso y miseria. Supongamos que esos ricos propietarios, movidos por las enseñanzas cristianas, entregan hoy, para uso común del pueblo y para ser distribuido entre todos los necesitados, todo su dinero y todos los bienes muebles que poseen en trigo, fruta, vestidos, reses. ¿Qué se sigue de este hecho? Simplemente que desaparece por algún tiempo la miseria y el pueblo, mal que bien, se alimenta y se viste. Pero esos medios se consumen rápidamente. Tras brevísimo tiempo, el pueblo habrá agotado las riquezas distribuidas y se habrá quedado de nuevo con las manos vacías. Por el contrario, los propietarios del campo y de los instrumentos de trabajo, podrán seguir produciendo cuanto deseen con ayuda de los trabajadores, que entonces eran los esclavos. Todo sigue, pues, igual que estaba antes. Precisamente por ello, los socialdemócratas se plantean la cuestión de modo distinto que los comunistas cristianos. Los primeros dicen: no queremos ni misericordia ni limosna, ya que no eliminan la desigualdad entre los hombres. No queremos que los ricos compartan con los pobres. Queremos que no haya ni ricos ni pobres. Pero esto sólo será posible si la fuente de toda riqueza —la tierra y todos los demás medios de trabajo— pertenecen en común al pueblo que trabaja, el cual producirá por sí mismo los bienes que hacen falta, de acuerdo con las necesidades de todos. Los primeros cristianos querían cubrir el déficit de un inmenso proletariado que no trabajaba mediante la distribución permanente de unas riquezas que eran entregadas por los ricos. Pero esto es como sacar agua con un cedazo.

Sin embargo, hay más todavía. El comunismo cristiano

no sólo no era capaz de modificar las relaciones sociales, sino que ni siquiera podía sostenerse a sí mismo por mucho tiempo. Mientras fueron pocos, inicialmente, los creyentes del nuevo evangelio y formaron sólo una pequeña secta de entusiastas dentro de la sociedad romana, fue posible aportar la posesión para distribuirla en común, celebrar las comidas juntos e incluso vivir a menudo bajo el mismo techo.

Pero al incorporarse al cristianismo cada vez más personas, al extenderse las comunidades por todo el imperio, los creyentes tuvieron cada vez más dificultades para vivir en común. Pronto desapareció por completo la costumbre de comer juntos todos los días, a la vez que la entrega de los bienes propios cobraba un carácter nuevo. Como ahora los cristianos ya no vivían en común en el seno de una familia, sino que cada uno tenía que preocuparse por sí mismo de los suyos, tampoco se entregó ya cuanto se poseía para ser usado en común, sino lo que sobraba, una vez cubiertas las necesidades de la propia familia. Lo que daban ahora los pudientes a la comunidad cristiana no era ya una colaboración a la convivencia comunista, sino una ofrenda destinada a otros hermanos no pudientes: era *beneficencia*, limosna. Ahora bien, cuando los mismos ricos dejaron de emplear la propiedad común y dieron sólo una parte para otros, esta parte ofrecida para los hermanos pobres resultó ser mayor o menor, según la voluntad o el carácter de cada creyente. De esta forma fue surgiendo en el seno de la comunidad cristiana una diferencia entre rico y pobre igual a la existente en la sociedad romana circundante, una diferencia contra la cual habían luchado los primeros cristianos. Sólo los cristianos pobres, los proletarios, mantenían las comidas en común. Los ricos, por su parte, mantenían las distancias respecto de esas comidas y ofrecían para ellas una parte de sus obras. Se repetían, pues, entre los cristianos, las mismas relaciones que dominaban en la sociedad romana: el pueblo vivía de limosnas, que eran repartidas

por una minoría de ricos. Los padres de la iglesia siguieron luchando durante muchos años, con palabras inflamadas, contra este arraigamiento de la desigualdad social dentro de la comunidad cristiana, fustigando a los ricos e instándoles constantemente a volver al comienzo de los primeros apóstoles.

En el siglo IV después de Cristo, san Basilio, por ejemplo, amenazaba así a los ricos:

Vosotros, miserables, ¿cómo queréis justificaros ante el juez celestial? Me responderéis: ¿qué culpa recae sobre nosotros si sólo guardamos lo que nos pertenece? Pero yo os pregunto: ¿a qué llamáis vuestra pertenencia? ¿De quién lo habéis recibido? ...¿Cómo se enriquecen los ricos si no es acaparando lo que pertenece a todos? Si nadie tuviera para sí más de lo que necesita para el mantenimiento propio y diera el resto a los demás, no habría ricos ni pobres.

San Juan Crisóstomo, patriarca de Constantinopla, nacido en Antioquía el año 347 y muerto el año 407 en el destierro, en Armenia, fue quien más instó a los cristianos a volver al comunismo de los orígenes, el de los apóstoles. En su undécimo sermón sobre los *Hechos de los apóstoles* decía este célebre predicador:

Gran misericordia había entre ellos (los apóstoles) y no había ninguno de los que dependían de ellos que hubiese pasado necesidad. Esto deriva de que nadie decía que su propiedad le perteneciera, sino que entre ellos todo pertenecía a todos en común. Había misericordia entre los miembros del grupo porque nadie padecía necesidad, es decir, porque daban con tal solicitud, que nadie era ya pobre. Pues no entregaban sólo una parte y se reservaban la otra, ni consideraban lo que daban como propiedad suya. Suprimieron la desigualdad y vivieron magníficamente y lo hicieron de la forma más honrosa. No se atrevían a poner la ofrenda en manos de los necesitados ni la regalaban por una deferencia arrogante, sino que la depositaban a los pies de los apóstoles y les hacían dueños y distribuidores de sus dones. Se tomaba de las provisiones de la comunidad y de la propiedad privada de los particulares lo que se necesitaba. De este modo se consiguió evitar que los donantes sucumbieran al orgullo.

Si nosotros obráramos hoy así, viviríamos mucho más felices, tanto los ricos como los pobres. Los pobres no ganarían con ello más dicha que los ricos, ya que no sólo los mismos donantes no serían pobres, sino que harían ricos a éstos últimos.

Imaginémonos lo siguiente: todos dan lo que tienen a la propiedad común. Nadie, ni rico ni pobre, puede inquietarse. ¿Cuánto dinero creéis que se reuniría de este modo? Creo —pues no se puede comprobar con seguridad— que si cada uno entregara todo su dinero, toda su tierra, su ganado, sus casas (no hablaré de los esclavos, pues los primeros cristianos seguramente no tenían ninguno, ya que es probable que los dejaran libres), se reuniría, con seguridad, un millón de libras de oro en total y seguramente incluso dos o tres veces más. Y si no, decidme: ¿Cuántos habitantes hay en nuestra ciudad (Constantinopla)? ¿Cuántos cristianos? ¿No serán cien mil? ¡Y muchos son paganos y judíos! ¡Cuántos miles de libras de oro se reunirían! y ¿cuántos pobres tenemos? No creo que pasen de cincuenta mil. ¿Cuánto exigiría el alimentarlos diariamente? Si comen en mesa común no serán grandes los costos. ¿Qué hacemos, pues, con nuestro gigantesco tesoro? ¿Creéis acaso que podría agotarse alguna vez? ¿Y no se derrama sobre nosotros, mil veces más rica, la bendición divina? ¿No convertiremos la tierra en un paraíso? Si ello quedó tan maravillosamente probado con los cuatro o cinco mil (primeros cristianos) y ninguno de ellos pasaba necesidad, ¿cuánto más no se habrá de conseguir con tan gran número de personas? ¿Acaso no aportará algo cada uno de los que vayan ingresando?

La dispersión de las riquezas ocasiona más gastos y, por ello mismo, pobreza. Veamos, por ejemplo, una casa con marido y mujer y diez hijos. La mujer se ocupa de tejer. El marido busca su sustento en el mercado. ¿Necesitarán más si viven juntos en una casa o si viven cada uno por su lado? Si viven separados, naturalmente. Cuando los diez hijos se van en direcciones distintas, necesitan diez casas, diez mesas, diez criados y todo lo demás aumentado en la misma proporción. Pero, ¿qué ocurre con el número de esclavos? ¿No se les da de comer a todos en una mesa para ahorrar gastos? La parcelación conlleva normalmente despilfarro, la concentración, en cambio, ahorra fortuna y bienes. Así se vive hoy en los conventos y así vivían aquellos creyentes. ¿Quién moría de hambre entonces? ¿Quién no quedaba holgadamente satisfecho? y, sin embargo, los hombres temen semejante orden más que saltar al mar abierto. Hagamos, pues, una prueba y pongamos manos a la obra con audacia.. ¡Qué grande sería entonces la ben-

dición! Pues si en aquel tiempo, cuando el número de creyentes era tan reducido —apenas de tres a cinco mil—, si entonces, cuando el mundo entero nos era hostil, cuando no había consuelo en ninguna parte, nuestros predecesores mantuvieron tan firmemente esa forma de vida, ¿cuánta mayor seguridad deberíamos tener nosotros habiendo, gracias a Dios, creyentes en todas partes? ¿Quién hubiese querido seguir siendo pagano en aquel tiempo? Supongo que nadie. Hubiésemos atraído a todos y los hubiésemos ganado para nuestra causa.

Las insistentes exhortaciones y los inflamados sermones de san Juan Crisóstomo no tuvieron éxito. No se hizo ningún ensayo para introducir en Constantinopla o en otro sitio el comunismo. Con la expansión del cristianismo, que ya a principios del siglo IV era la religión dominante en Roma, los creyentes no volvieron al ejemplo de los primeros apóstoles, a la propiedad común, sino que se alejaron cada vez más de aquel ejemplo. La desigualdad entre ricos y pobres dentro de la comunidad de los creyentes fue creciendo progresivamente.

Todavía en el siglo VI, es decir, 500 años después del nacimiento de Cristo, oímos el llamamiento de Gregorio Magno:

No basta no quitar a otros su propiedad. No estáis libres de culpa si conserváis para vosotros unos bienes que Dios ha creado para todos. El que no da a otros lo que posee es un ladrón y un asesino, ya que, al guardar para sí lo que serviría de sustento a los pobres, puede decirse que mata cada día un número de personas igual al que podría vivir de su exuberancia. Cuando repartimos lo nuestro con los que padecen necesidad, no les damos lo que nos pertenece, sino lo que les pertenece. No es una acción compasiva, sino el pago de una deuda.

Pero tales llamamientos fueron vanos debido a la dureza de corazón de los cristianos de entonces, que eran seguramente más sensibles que los de hoy a las predicaciones de los padres de la iglesia. De todos modos, no era la primera vez que se ponía de manifiesto en la historia de la humanidad que las condiciones económicas eran

más fuertes que los sermones más hermosos. Aquel comunismo, aquella comunidad de uso pregonada por los primeros cristianos, no podía sostenerse sin el trabajo común de toda la población en un campo común y en talleres comunes. Pero no era posible introducir entonces semejante trabajo común con medios de producción comunes, ya que, como se ha dicho, el trabajo no era cosa de hombres libres, sino de esclavos que estaban fuera de la sociedad. El cristianismo no emprendió nada, ni podía hacerlo, para abolir la desigualdad en el trabajo y en la posesión de los medios de producción. Por ello eran desesperados sus esfuerzos por eliminar la desigual distribución de las riquezas. Por ello las voces de los padres de la iglesia que instaban a la vuelta al comunismo tuvieron que quedarse en llamadas del que predica en el desierto. Pero no duraron mucho. Incluso esas voces se hicieron cada vez menos frecuentes, hasta enmudecer totalmente. Los mismos padres de la iglesia dejaron de llamar a la comunidad y al reparto de riquezas, pues, al crecer la sociedad de los creyentes, se modificó también fundamentalmente la misma iglesia.

EL SOCIALISMO Y LA RELIGION*

Toda la sociedad moderna se asienta en la explotación de masas inmensas de la clase obrera por una minoría insignificante de la población, perteneciente a las clases de los propietarios agrícolas y de los capitalistas. Es una sociedad esclavista, pues los obreros «libres», que trabajan toda su vida para los capitalistas, «tienen derecho» únicamente a los medios de existencia indispensables para mantener a los esclavos que producen ganancias, para asegurar y perpetuar la esclavitud capitalista.

La opresión económica de los obreros suscita y engendra inevitablemente todo género de opresión política, de humillación social, de embrutecimiento y embotamiento de la vida espiritual y moral de las masas. Los obreros pueden conseguir una mayor o menor libertad política para luchar por su emancipación económica, pero ninguna libertad les emancipará de la miseria, el paro forzoso y la opresión mientras no sea derrocado el poder del capital. La religión es uno de los tipos de opresión espiritual que cae en todas partes sobre las masas populares, aplastadas por el trabajo eterno para otros, por la pobreza y la soledad. La impotencia de las clases explotadas en la lucha contra los explotadores engendra inevitable-

* Artículo aparecido en *Nóvaya Zhizn* 28, 3 de diciembre de 1905.

mente la fe en una mejor vida de ultratumba, del mismo modo que la impotencia de los salvajes en la lucha contra la naturaleza hace nacer la fe en los dioses, demonios, etc. La religión enseña resignación y paciencia en la vida terrenal a quienes trabajan y pasan necesidades toda la vida consolándoles con la esperanza de recibir la recompensa en el cielo. Y a quienes viven del trabajo ajeno, les enseña caridad en la vida terrenal, ofreciéndoles una absolución muy barata de su existencia de explotadores y vendiéndoles a precios módicos pasajes al bienestar celestial. La religión es el opio del pueblo. La religión es una especie de aguardiente espiritual de mala calidad, en el que los esclavos del capital ahogan su figura humana, hunden sus reivindicaciones de una vida digna del hombre.

Pero el esclavo que adquiere conciencia de su esclavitud y se alza a la lucha por su manumisión ya no es más que semiesclavo. El obrero consciente de nuestros días, educado por la gran industria fabril e instruido por la vida urbana, se sacude con desprecio los prejuicios religiosos, deja el cielo a los curas y mojigatos burgueses y lucha por conquistar para sí una vida mejor aquí, en la tierra. El proletariado moderno se coloca al lado del socialismo, que incorpora la ciencia a la lucha contra la niebla religiosa y libera al obrero de la fe en la vida de ultratumba al unirlo para la verdadera lucha por una vida mejor en la tierra.

La religión debe ser declarada asunto privado: es costumbre expresar corrientemente con estas palabras la actitud de los socialistas ante la religión. Pero hay que determinar con exactitud el significado de estas palabras para que no puedan dar origen a ninguna confusión. Reclamamos que la religión sea un asunto privado con respecto al estado, mas no podemos considerar en modo alguno la religión un asunto privado con respecto a nuestro propio partido. El estado no debe tener nada que ver con la religión, las asociaciones religiosas no deben

estar vinculadas al poder del estado. Toda persona debe tener plena libertad de profesar la religión que prefiera o de no reconocer ninguna, es decir, de ser ateo, como lo es habitualmente todo socialista. Es intolerable en absoluto cualquier diferencia de derechos entre los ciudadanos en dependencia de sus creencias religiosas. En los documentos oficiales debe ser suprimida por completo incluso la menor alusión a una u otra religión de los ciudadanos. No debe existir ningún pago del estado a la iglesia, ninguna entrega de sumas del estado a las asociaciones eclesiásticas y religiosas, las cuales han de ser asociaciones completamente libres, independientes del poder, de ciudadanos unidos por la comunidad de creencias. Únicamente la satisfacción íntegra de estas reivindicaciones puede poner fin al vergonzoso y maldito pasado, cuando la iglesia se encontraba en dependencia feudal del estado, y los ciudadanos rusos se hallaban en dependencia feudal de la iglesia oficial; cuando existían y se aplicaban leyes medievales, inquisitoriales (existentes hasta ahora en nuestros códigos y reglamentos penales), que perseguían por sustentar determinadas creencias o por no tener ninguna, violentaban la conciencia del hombre y vinculaban los puestecillos oficiales y los ingresos fiscales al reparto de una u otra adormidera eclesiástico-estatal. Separación completa de la iglesia y del estado: tal es la reivindicación que presenta el proletariado socialista al estado contemporáneo y a la iglesia contemporánea.

La revolución rusa debe hacer realidad esta reivindicación como parte integrante e indispensable de la libertad política. En este terreno, la revolución rusa se halla en condiciones singularmente favorables, pues el repugnante burocratismo de la autocracia policíaco-feudal ha provocado el descontento, la efervescencia y la indignación incluso entre el clero. Por muy embrutecido que esté y muy ignorante que sea el clero ortodoxo ruso, incluso él ha sido despertado ahora por el trueno de la caída, del viejo régimen medieval en Rusia. Hasta él se

suma a la reclamación de libertad, protesta contra el burocratismo y la arbitrariedad de los funcionarios, contra la vigilancia policíaca impuesta a los «servidores de Dios». Nosotros, los socialistas, debemos apoyar este movimiento, llevando hasta el fin las reivindicaciones de los hombres honrados y sinceros que forman parte del clero, cogerles la palabra de libertad y exigirles que rompan resueltamente todos los vínculos entre la religión y la policía. Si son ustedes sinceros, deben propugnar que la iglesia y el estado, así como la escuela y la iglesia, se separen por completo, que la religión sea declarada de modo pleno y absoluto un asunto privado. Pero si no aceptan estas reivindicaciones consecuentes de la libertad, eso significará que siguen prisioneros de las tradiciones inquisitoriales, que continúan apegados a los puestecillos oficiales y a los ingresos fiscales; significará que no creen en la fuerza espiritual de su arma, que siguen dejándose sobornar por el poder del estado, y entonces, los obreros concientes de toda Rusia les declararán una guerra sin cuartel.

La religión no es un asunto privado con respecto al partido del proletariado socialista. Nuestro partido es la unión de luchadores conscientes y avanzados por la emancipación de la clase obrera. Esta unión no puede ni debe permanecer indiferente ante la inconsciencia, la ignorancia o el oscurantismo bajo la forma de creencias religiosas. Exigimos la completa separación de la iglesia y del estado para luchar contra la niebla religiosa con un arma puramente ideológica y solamente ideológica, con nuestra prensa y nuestra palabra. Pero hemos fundado nuestra unión, el POSDR, entre otras cosas, para sostener precisamente esa lucha contra todo embaucamiento religioso de los obreros. Para nosotros, la lucha ideológica no es un asunto privado, sino un asunto de todo el partido, de todo el proletariado.

Si esto es así, ¿por qué no declaramos en nuestro programa que somos ateos? ¿por qué no prohibimos a

los cristianos y creyentes que ingresen en nuestro partido?

La respuesta a estas preguntas debe aclarar una diferencia muy importante que existe entre el planteamiento democrático-burgués del problema religioso y el planteamiento socialdemócrata.

Nuestro programa se basa en una concepción científica del mundo, precisamente en la concepción materialista. Por eso, la explicación de nuestro programa comprende también, de modo necesario, la explicación de las verdaderas raíces históricas y económicas de la niebla religiosa. Nuestra propaganda incluye obligatoriamente la propaganda del ateísmo, y una de las ramas de nuestra labor de partido debe consistir hoy en editar las correspondientes publicaciones científicas que con tanto rigor ha prohibido y perseguido hasta ahora el poder autocrático-feudal del estado. Probablemente, deberemos seguir el consejo que dio Engels en cierta ocasión a los socialistas alemanes: traducir y difundir profusamente la literatura ilustrativa y ateísta francesa del siglo XVIII.

Pero, al hacer eso, no debemos caer de ninguna manera en el planteamiento abstracto, idealista, del problema religioso «a partir de la razón», al margen de la lucha de clases, como hacen con frecuencia los demócratas radicales pertenecientes a la burguesía. Sería absurdo pensar que en una sociedad basada en la opresión y el embrutecimiento infinitos de las masas obreras se pueda disipar los prejuicios religiosos por medio de la pura prédica. Sería estrechez burguesa olvidar que la opresión religiosa sobre el género humano no es más que producto y reflejo de la opresión económica en el seno de la sociedad. No hay libros ni prédicas capaces de ilustrar al proletariado si no le ilustra su propia lucha contra las tenebrosas fuerzas del capitalismo. La unidad de esta verdadera lucha revolucionaria de la clase oprimida por crear el paraíso en la tierra tiene para nosotros más importancia que la unidad de criterio de los proletarios acerca del paraíso en el cielo.

He ahí por qué no proclamamos ni debemos proclamar nuestro ateísmo en nuestro programa; he ahí por qué no prohibimos ni debemos prohibir el acercamiento a nuestro partido a los proletarios que conservan todavía unos u otros vestigios de los viejos prejuicios. Propagaremos siempre nuestra concepción científica del mundo, necesitamos luchar contra la inconsecuencia de unos u otros «cristianos»; pero esto no significa en modo alguno que debemos colocar el problema religioso en un primer plano, que no le corresponde, ni mucho menos, que debemos admitir la división de las fuerzas de la lucha verdaderamente revolucionaria, económica y política en aras de opiniones o desvaríos de tercer orden, que pierden rápidamente toda importancia política y son arrojados con no menos rapidez al desván de los trastos viejos por la propia marcha del desarrollo económico.

La burguesía reaccionaria se ha preocupado en todas partes, y empieza a preocuparse ahora en nuestro país, de atizar la enemistad religiosa para desviar en esa dirección la atención de las masas y apartarlas de los problemas económicos y políticos auténticamente importantes que está resolviendo ahora de modo práctico el proletariado de toda Rusia, uniéndose en su lucha revolucionaria. Esta política reaccionaria de desmembración de las fuerzas proletarias, que se manifiesta hoy, principalmente, en los *pogroms* de las centurias negras, puede llegar a concebir mañana otras reformas más sutiles. En todo caso, opondremos a ella la prédica de la solidaridad proletaria y de la concepción científica del mundo, una prédica serena, firme y paciente, ajena a todo atizamiento de divergencias secundarias.

El proletariado revolucionario conseguirá que la religión sea un asunto privado con respecto al estado. Y en este régimen político, limpio del moho medieval, el proletariado librá una lucha amplia y abierta para suprimir la esclavitud económica, fuente auténtica del embaucamiento religioso de la humanidad. .

7. ANTONIO GRAMSCI (1891-1937)

7.1 FILOSOFIA DE LA PRAXIS Y LASTRE CULTURAL RELIGIOSO*

La filosofía de la praxis presupone todo este pasado cultural, el renacimiento y la reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que se encuentra en la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, cuya dialéctica es el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo reforma protestante más revolución francesa: es una filosofía que es también política y una política que es también filosofía. Está atravesando todavía su fase popular, folklórica: suscitar un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil, exige un largo proceso, con acciones y reacciones, con adhesiones y disoluciones y nuevas formaciones muy numerosas y complejas: es la concepción de un grupo social subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continuamente pero desorgánicamente, sin poder superar un cierto grado cualitativo que está siempre más acá de la posesión del estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre toda la sociedad, lo único que permite un cierto

* De *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península', Barcelona, 1972, págs. 114 a 117.

equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual. La filosofía de la praxis también se ha convertido en «prejuicio» y «superstición»: en su estado actual es el aspecto popular del historicismo moderno, pero contiene en sí misma un principio de superación de este historicismo. En la historia de la cultura, que es mucho más larga que la historia de la filosofía, cada vez que ha aflorado la cultura popular porque se pasaba por una fase de mutación y de la ganga popular se seleccionaba el metal de una nueva clase, ha habido un florecimiento del «materialismo» y, al contrario, en el mismo momento las clases tradicionales se aferraban al espiritualismo. Hegel, a caballo entre la revolución francesa y la restauración, dialectizó los dos momentos de la vida del pensamiento, el materialismo y el espiritualismo, pero la síntesis fue «un hombre que anda sobre su cabeza». Los continuadores de Hegel han destruido esta unidad y se ha vuelto a los sistemas materialistas, por un lado, y a los espiritualistas, por otro. La filosofía de la praxis ha revivido en su fundador toda esta experiencia de hegelianismo, feuerbachianismo, materialismo francés, para reconstruir la síntesis de la unidad dialéctica: «El hombre que camina con los pies». El desgarramiento sufrido por el hegelianismo se ha repetido en la filosofía de la praxis, es decir, de la unidad dialéctica se ha vuelto por un lado al materialismo filosófico mientras la alta cultura idealista ha intentado asimilar los elementos de la filosofía de la praxis que le eran indispensables para encontrar algún nuevo elixir .

Desde el punto de vista «político», la concepción materialista está cerca del pueblo, del sentido común; está estrechamente ligada a muchas creencias y a muchos prejuicios, a casi todas las supersticiones populares (brujería, espíritus, etc.). Esto puede verse en el catolicismo popular y especialmente en la ortodoxia bizantina. La religión popular es crasamente materialista, pero la religión oficial de los intelectuales intenta impedir que se

formen dos religiones distintas, dos estratos separados, para no alejarse de las masas, para no convertirse oficialmente en lo que ya es realmente: en una ideología de grupos reducidos. Pero desde este punto de vista no se debe confundir la actitud de la filosofía de la praxis con la del catolicismo. Mientras aquélla mantiene un contacto dinámico y tiende a elevar continuamente nuevos estratos de la masa a una vida cultural superior, el segundo tiende a mantener un contacto puramente mecánico, una unidad exterior, basada especialmente en la liturgia y en el culto más llamativamente sugestivo para las grandes masas. Muchos intentos de herejía han sido manifestaciones de fuerzas populares para reformar la iglesia y acercarla al pueblo, elevando a éste. La iglesia ha reaccionado a menudo en forma violentísima, ha creado la compañía de Jesús, se ha acorazado con las decisiones del concilio de Trento, aunque haya organizado un maravilloso mecanismo de selección «democrática» de sus intelectuales, pero como individuos aislados, no como expresión representativa de grupos populares.

En la historia de los desarrollos culturales debe tenerse especialmente en cuenta la organización de la cultura y del personal en que esta organización toma forma concreta. En el volumen de G. de Ruggiero, *Rinascimento e riforma* se puede ver cuál ha sido la actitud de muchísimos intelectuales, encabezados por Erasmo: se doblegaron ante las persecuciones y las hogueras. Por esto el portador de la reforma fue el pueblo alemán en su conjunto, como pueblo indistinto, no los intelectuales. Esta deserción de los intelectuales ante el enemigo explica, precisamente, la «esterilidad» de la reforma en la esfera inmediata de la alta cultura, hasta que del seno de la masa popular, que había permanecido fiel, surgió lentamente un nuevo grupo de intelectuales que culminó en la filosofía clásica.

Algo parecido ha ocurrido hasta ahora en la filosofía de la praxis; los grandes intelectuales formados en su te-

rreno, además de ser poco numerosos no estaban ligados al pueblo, no habían surgido de éste, sino que fueron la expresión de clases intermedias de tipo tradicional, a las cuales volvieron en los momentos de grandes «cambios» históricos; otros permanecieron fieles, pero para someter la nueva concepción a una revisión sistemática, no para procurar su desarrollo autónomo. La afirmación de que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente, original, pese a ser un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y de la originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrollará al desarrollarse las relaciones sociales. Lo que existe cada vez es una combinación variable de lo viejo y lo nuevo, un equilibrio momentáneo de las relaciones culturales correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales. Sólo después de la creación del estado el problema cultural se impone en toda su complejidad y tiende a una solución coherente. En cada caso, la actitud que precede a la formación estatal tiene que ser forzosamente crítico-polémica, nunca dogmática; tiene que ser una actitud romántica, pero de un romanticismo que aspira conscientemente a su compuesta clasicidad.

8. SOBRE LA DOCTRINA DE LA “SEGURIDAD NACIONAL”*

INTRODUCCIÓN

Una nueva ideología se está proyectando cada vez más en el continente americano. Su nombre es progresivamente reconocido y aceptado: se trata de la doctrina de la Seguridad Nacional. Un autor brasileño, profesor en las Universidades de Campinas y Mackenzie de São Paulo, formado en la Escuela Superior de Guerra del Brasil, José Alfredo Amaral Gurgel publicó recientemente, en junio de 1975, un libro que es la primera exposición sintética de la doctrina de la seguridad nacional escrito en América Latina: *Segurança e Democracia*, José Olympio, Río de Janeiro, 1975, t. XII, 184 págs. {coleção: Brasil emquestão}.

No fue por casualidad que esa primera síntesis se publicó en Brasil. Desde hace 12 años, es decir, desde la Revolución de 1964, el gobierno brasileño afirma que su política se inspira directamente en la doctrina de seguridad nacional elaborada en la Escuela Superior de Guerra. La doctrina de seguridad nacional, es, por tanto, la ideología oficial del Brasil desde 1964. En Brasil centenares de estudios se han hecho alrededor del tema de la

* Trabajo de Joseph Comblin, publicado en el *Servicio de Documentación MIEC-JEC* (Lima), 1976, págs. 29 a 45.

seguridad nacional y los temas afines dentro del cuadro de la Escuela Superior de Guerra. El autor recogió el material abundante que tenía a su disposición, ya que en ningún otro país dicha doctrina ha alcanzado un estado de elaboración tan rico y diverso. Sin embargo, hay en la Argentina escritos muy valiosos al respecto, sobre todo por parte de militares que prepararon el gobierno del general Onganía (1966 ss.) o le proporcionaron su ideología.

La doctrina de la seguridad nacional ya se encontraba perfectamente elaborada cuando sus autores fueron llamados a proporcionar su ideología a la Revolución Militar de 1964, porque la Escuela Superior de Guerra, cuya misión fue precisamente la de crear una doctrina de la seguridad nacional, se fundó en 1949. Los fundadores de la escuela (a veces llamada popularmente la “Sorbonne” del ejército brasileño) no tuvieron que improvisar. Reconocieron abiertamente que ella imitaba al National War College, fundado en 1946 con una finalidad semejante. Los grandes temas de su doctrina, los generales brasileños, los encontraron en la doctrina de la seguridad nacional de los Estados Unidos.¹ Es significativo que los fundadores e inspiradores de la Escuela Superior de Guerra hayan participado en la guerra mundial dentro del V ejército norteamericano, particularmente en las operaciones de Italia, y después de la guerra hayan tenido la posibilidad de visitar detenidamente Estados Unidos: así lo aseguran los generales Juárez Távara, Cordeiro de Fariás, Augusto Fragoso, Golbery do Couto e Silva, es decir, los hombres que articularon la nueva institución.

La doctrina de la seguridad nacional se presenta como una síntesis total de todas las ciencias humanas, una síntesis dinámica capaz de proporcionar un programa com-

¹ José Alfredo Amaral Gurgel, *Seguranç e Democracia*, pág. 29.

pleto de acción en todas las áreas de la vida social: una síntesis entre política, economía, ciencias psicosociales, estrategia militar. Ella se propone determinar los criterios definitivos en todas las áreas de la acción desde el desarrollo económico hasta la educación o la religión. En el mundo moderno sólo el marxismo tuvo una pretensión semejante a la ciencia total y la conducción total de la sociedad.

Nuestra exposición versará sobre las doctrinas brasileñas² que son las más desarrolladas y permiten comprender mejor este tipo de enfoque.

En realidad, la doctrina de la seguridad nacional está ligada a dos disciplinas afines que conviene recordar. La primera es la geopolítica y la segunda la estrategia y particularmente la geoestrategia. En lo que se refiere a la teoría brasileña, la síntesis de Amaral Gurgel es demasiado formal: ella no deja aparecer suficientemente el alcance o el contenido material de los conceptos de la seguridad nacional: la política concreta que esos conceptos sustentan. Por eso un libro fundamental como la *Geopolítica do Brasil* del general Golbery do Couto e Silva constituye una introducción indispensable. El general Golbery es actualmente el principal asesor del presidente Geisel, y ha sido anteriormente asesor político del presidente Castello Branco y fundador del Servicio Nacional de Información, órgano de la Inteligencia e instrumento esencial de la política de seguridad nacional (1964). Toda doctrina de la seguridad nacional está integrada dentro de una visión geopolítica de la sociedad.³ Los conceptos fundamentales de dicha doctrina coinciden con los de la geopolítica y la geoestrategia.

Hasta 1967, la doctrina de la seguridad nacional atri-

² Cfr. una discusión crítica de la doctrina brasileña en Michel Scooyans, *Destin du Brasil*, Duculot, Gembloux (Bélgica), 1973.

³ Cfr. general Golbery do Couto e Silva, *Geopolítica de Brasil*, José Olympo, Río de Janeiro, 1967.

buía al Estado como finalidad única la seguridad. Desde entonces se dio otro paso: en la Escuela Superior de Guerra del Brasil el desarrollo entró a formar parte de la finalidad del Estado al lado de la seguridad. Desde entonces, seguridad y desarrollo están íntimamente ligados.⁴ La doctrina nuestra como seguridad y desarrollo se complementan y se engendran mutuamente.

Lo que aquí intervino fue la percepción de la enorme diferencia de Poder entre las naciones desarrolladas y las subdesarrolladas: en la lucha entre los Poderes, el subdesarrollo constituye un obstáculo inmenso. El desarrollo proporciona los elementos constitutivos del Poder Nacional. En un mundo que cambia, el que se queda atrás está condenado a perder su soberanía.

El desarrollo es un fenómeno global que afecta todos los factores del Poder: economía, educación, salud pública, ciencia, técnica, etc.⁵ Es interesante notar que la estrecha solidaridad entre seguridad y desarrollo hacer ver a éste en una óptica muy determinada: el desarrollo es un factor de potencia y supone una estrategia que no se puede separar de la estrategia que tiene por fin la seguridad. El desarrollo es un aspecto de la guerra total.⁶

EL CONCEPTO DE ESTADO⁷

La Nación es correlativa del Estado. La Nación es una sociedad ya sedimentada por una historia que acumuló tradiciones, costumbres, lengua, ideas, vocaciones, ligadas a una tierra, unida por la solidaridad de luchas y

⁴ Cfr, Amaral Gurgel, *op. cit.*, págs. 53 a 60 y 132 a 135.

⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 133,

⁶ *Ibidem*, págs, 55 ss, Ese punto de vista ha sido subrayado con fuerza por el argentino general Osiris Villegas en *Políticas y estrategias para el desarrollo y la seguridad nacional*, Pleamar, Buenos Aires, 1969, págs. 109 ss,

⁷ Cfr, Golbery do Couto e Silva, *op. cit.*, págs. 7 ss.

peligros comunes, y orientada hacia un porvenir común preservando los valores adquiridos y buscando la realización de los objetivos comunes.⁸ El Estado es la entidad de naturaleza política instituida en una Nación, sobre la que ejerce un control jurisdiccional, cuyos recursos ordena para promover la conquista y la manutención de los objetivos nacionales.⁹ Los fines del Estado son la seguridad, o sea, crear y mantener el orden político, económico y social, y el desarrollo, o sea, la promoción del bien común.¹⁰

Lo más notable en esa concepción es la ausencia total del concepto de pueblo que no interviene jamás en los escritos sobre la seguridad nacional. Existen ciudadanos dentro del Estado y subordinados al Estado. Pero nunca interviene la más leve alusión que haría pensar en una posible oposición entre los ciudadanos y el Estado. La noción de pueblo como realidad de los hombres frente al Estado, eventualmente luchando contra los excesos de un Estado o tratando de limitar su poder, es completamente ajena a la doctrina de seguridad nacional. Sin embargo, no hay duda que la idea de pueblo ha orientado toda la historia y la doctrina política del Occidente cristiano por lo menos desde el siglo XI. Estamos por tanto ante una innovación capital, un cambio radical en la historia de las ideas políticas que data al menos desde el siglo XIX. Se supone siempre la identificación entre los ciudadanos y el Estado como situación ideal. Esa es una posición que el marxismo ha definido desde su realización en los Estados comunistas; es también la posición fascista. Pero es ajena a la tradición cristiana y humanista del Occidente. La distinción entre el pueblo y el Estado es la gran novedad de la *Biblia*, y el Nuevo Testamento la define como una evidencia particular .

⁸ Cfr. Amaral Gurgel, *op. cit.*, pág. 65.

⁹ *Ibidem*, pág. 66.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 68.

LOS OBJETIVOS NACIONALES

El fin de la política, la razón de ser del Estado y lo que busca su actuación son los Objetivos Nacionales. Los Objetivos Nacionales son los deseos de la Nación, sus aspiraciones e intereses. Los Objetivos Nacionales Permanentes son las aspiraciones vitales permanentes. Los Objetivos Nacionales Actuales son la parte de los Objetivos Permanentes que el estado actual del Poder Nacional permite alcanzar.¹¹

Los Objetivos Nacionales son determinados esencialmente por las élites nacionales —particularmente por la élite dirigente— que interpretan las aspiraciones de los ciudadanos. Estos podrían difícilmente llegar por sí mismos a una concepción clara de sus objetivos.¹²

En la Escuela Superior de Guerra del Brasil se proponen como Objetivos Nacionales : 1. la integridad territorial de la nación; 2. la integración nacional; 3. la democracia; 4. el progreso; 5. la paz social; 6. la soberanía.¹³

La Política Nacional es el arte de establecer los Objetivos Nacionales mediante la interpretación de los intereses y aspiraciones nacionales y de orientar la conquista o la preservación de esos objetivos.¹⁴ Ella contiene dos partes: la Política de Seguridad y la Política de Desarrollo.

Esa Política Nacional encuentra obstáculos, oposiciones, presiones, por parte de la naturaleza y de los hombres, particularmente de otros Estados, y más particularmente del antagonista principal. Si la Política Nacional define los fines, se hace necesaria una Estrategia Nacional para definir los medios que hay que aplicar

¹¹ *Ibidem*, págs. 69 a 72.

¹² *Ibidem*, pág. 74.

¹³ *Ibidem*, págs. 75 ss.

¹⁴ *Ibidem*, págs. 75 a 80.

para hacer triunfar los fines a pesar de las resistencias. La Estrategia Nacional crea e impone una voluntad de acción común con el fin de aplicar los medios disponibles para alcanzar los fines.¹⁵

Fundamental es la determinación del Concepto Estratégico Nacional, que es la línea directora de la estrategia en un período determinado. El Concepto Estratégico Nacional depende radicalmente de la percepción de la Co-yuntura nacional e internacional.¹⁶

Esta aplicación de conceptos derivados de la estrategia a la política es fuente de algunas importantes confusiones. En efecto, por el concepto de Objetivos Nacionales se introduce en la política una manera de entender la relación entre medios y fines que es más propia de la racionalidad militar. Cuando se trata de la guerra, la reflexión ética está principalmente referida a la esfera de los fines. Así uno se interrogará, por ejemplo, si la ocupación de un determinado territorio es justa o no. En cambio, la esfera de los medios tiende a ser vista predominantemente bajo el ángulo de la eficacia. Supuesto que la ocupación de un territorio es justa, la discusión sobre estrategia será sobre todo una discusión sobre si los medios conducen mejor o peor al fin que se persigue (sobre todo, aunque no exclusivamente, ya que hay medios bélicos que por sí mismos son éticamente censurables).

En la concepción brasileña de la seguridad nacional los valores son colocados entre los fines, y los medios se juzgan tan sólo por su valor de eficacia, su capacidad de producir los valores que son los Objetivos Nacionales. Ahora bien, la historia enseña abundantemente que en política hay una relación entre medios y fines distinta a la que se da corrientemente en la guerra.

Es frecuente que una política alcance resultados opuestos a los fines que se había propuesto. Una política no

¹⁵ *Ibidem*, pág. 80.

¹⁶ Golbery do Couto e Silva, *op. cit.*, págs. 259 a 266.

se juzga tan sólo por sus fines (supuestos, pretendidos o imaginados), sino también por sus medios. No existe extrínsecismo posible entre medios y fines.

Hacer entonces la ecuación Política = Estrategia = la totalidad de la vida económica y social, etc., es crear una fuente de múltiples confusiones. Supongamos que se tiene como objetivo, como fin, el espíritu crítico y como estrategia, como medio, la cultura dirigida, la discusión pertinente acerca del medio no es si conduce mejor o peor al fin, como es el caso de la estrategia. Sucede que el medio contiene intrínsecamente un valor que es la negación del espíritu crítico. Y esto no se corrige con yuxtaponerle como Objetivo Nacional el espíritu crítico. Este objetivo quedará simplemente fuera del proceso, en un horizonte ideal de carácter utópico.

Los cuatro presidentes de Brasil, al asumir el poder, afirmaron solemnemente que se comprometían a restaurar al final de su mandato “la verdadera democracia”. ¿Pero quién podría decir que en Brasil, después de haber aplicado durante 12 años una estrategia que apunta a la conquista de la democracia, el país esté más cerca de ella que cuando empezó a aplicarse esta estrategia? Todo indica que, al revés, está más lejos que nunca de ello, porque el país ya se ha acostumbrado a vivir sin democracia, y las instituciones que prescindían de ella se han implantado y son cada día más firmes. Colocar la democracia entre los Objetivos Nacionales influirá muy poco en el porvenir real, porque la política realmente practicada hace aparecer que la coyuntura nunca es favorable, y sencillamente porque no existe ninguna estrategia que pueda crear o preparar una democracia. Lo mismo puede decirse de la integración social o de la paz social. Además, en muchísimos casos, los medios son de tal modo extrínsecos a los fines que su aplicación habitual aleja a la nación de los fines pretendidos a pesar de todas las afirmaciones, y posiblemente de las buenas intenciones. Puede colocarse entre los fines de la descentralización

del poder, pero si los medios usados implican de hecho una concentración de poder en manos del Estado, es difícil ver cómo la concentración es un medio para preparar la descentralización. Eso nos recuerda la famosa tesis de Stalin para quien la futura disolución del Estado se prepara reforzando el mismo Estado.

En esas condiciones, uno se pregunta si los Objetivos Nacionales no son sencillamente las Utopías Nacionales. Su función podría ser doble: la de legitimar la política pragmática, la política de los medios indiferentes desde el punto de vista ético dándole un revestimiento altamente ético (la condición utópica de los Objetivos Nacionales permite darles la más alta cualificación moral, exactamente como en el marxismo); y la de definir los símbolos nacionales destinados a unificar la vida mental y las expresiones culturales de la ciudadanía.

En la práctica, la Política Nacional está orientada por los fines inmediatos que son la Seguridad Nacional por un lado y los fines intrínsecos en los medios, por otro, es decir, el crecimiento del Poder Nacional. A eso llegamos ahora.

EL PODER NACIONAL

El Poder Nacional es el instrumento de la Política Nacional para la conquista o la preservación de los Objetivos Nacionales. El Poder Nacional incluye los medios de todo tipo, desde los recursos naturales hasta los recursos humanos capaces de aplicar esos recursos naturales: todos los medios de orden económico, social, político, psicológico y militar.¹⁷

El Poder Político es la parte del Poder Nacional que incluye los órganos y la función de dirección de la Sociedad Política¹⁸; ese Poder es la totalidad de los medios

¹⁷ Cfr. Amaral Gurgel, *op. cit.*, pág. 83.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 90.

necesarios para que el Estado pueda efectivamente ejercer su soberanía, es decir el monopolio de la coerción, la facultad de imponer, incluso por la fuerza, las normas de conducta a ser obedecidas por todos.¹⁹ El Poder Político comprende el Poder Ejecutivo incluyendo el Poder de Policía, el Poder Legislativo y el Poder Judicial así como el Poder Político-Partidario. La estabilidad política es la norma y el criterio que debe regir las relaciones entre los Poderes, o mejor dicho los componentes del Poder Nacional.²⁰

El Poder Económico es el componente del Poder Nacional que se expresa con hechos y fenómenos predominantemente económicos. Cada vez se reconoce más la necesidad de la intervención del Estado para disciplinar el funcionamiento de las empresas y lograr que el interés colectivo sea preservado. Se acepta que las Naciones en vías de desarrollo usen el comercio exterior como instrumento básico para su crecimiento económico, tratando de equilibrar sus necesidades de bienes de capital, tecnología y financiación con la colocación de sus productos primarios.²¹ En materia económica, se profesa el pragmatismo absoluto que juzga por la eficiencia.

El Poder psicosocial es el Componente del Poder Nacional que se expresa a través de factores y fenómenos principalmente psicológicos y sociales.²² Entre esos factores hay que notar la población, el medio ambiente y las instituciones sociales. Del Poder psicosocial derivan directamente el Poder de la Moral Nacional (presencia de espíritu, agresividad, desorganización, coraje, iniciativa, tenacidad, buen humor, disciplina, confianza, etc.)²³; el Poder de Comunicación social; el Poder de Opinión

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem*, págs. 91 a 94.

²¹ *Ibidem*, pág. 103.

²² *Ibidem*, pág. 110.

²³ *Ibidem*, pág. 113.

pública (corriente de opinión que se hace juicio colectivo adoptado por un grupo)²⁴; el Poder sindical; el Poder Religioso, etc.

Por ejemplo, en cuanto al poder religioso: “Se espera de la religión que tenga presencia y ascendencia suficiente en la vida social para que los valores morales y en general todos los valores que interesan la vida espiritual del hombre y del grupo no estén entregados únicamente a la buena voluntad de las personas, sino que tengan en la Divinidad su inspiración infalible y la garantía de su triunfo final”.²⁵ Educación social, comunicación, enseñanza, religión, trabajo, familia, imprenta, etc., son los medios por los que se desarrolla el poder psicosocial de la nación.²⁶

Finalmente existe el Poder Militar, el cual usa medios específicamente militares. Conviene notar que el Poder Militar actúa tanto en el campo externo como en el campo interno.²⁷ En efecto en el campo interno el Poder Militar interviene para garantizar la seguridad interna, reduciendo o anulando los antagonismos o las presiones.²⁸

En esa forma todos los aspectos de la vida de una Nación están sintetizados gracias al uso de una categoría común: el Poder. Surgen algunas preguntas: ¿la categoría de Poder será siempre la más adecuada para expresar las actividades de una sociedad? ¿El uso de la categoría de Poder no tendrá por resultado el ocultamiento de muchos aspectos de la vida de una Nación que no se interpretan por esa categoría? ¿El uso de la categoría de Poder y la consecuente reducción a la categoría de medio dentro de una estrategia no tendrá por resultado el ocultamiento de los dinamismos propios y específicos, de las

²⁴ *Ibidem*, págs. 115 ss.

²⁵ *Ibidem*, págs. 116 ss.

²⁶ *Ibidem*, págs. 117 a 119.

²⁷ *Ibidem*, págs. 125 a 132.

²⁸ *Ibidem*, pág. 125.

problemáticas propias a los diversos campos de acción, por ejemplo la economía, la religión, las tensiones políticas, etc.? ¿La simplificación extrema que constituye la integración en la estrategia nacional no hace desaparecer sencillamente toda real complejidad de los problemas sociales y políticos inherentes a la humanidad en todas sus épocas? Finalmente ¿la integración de todas las actividades humanas en la estrategia no lleva inevitablemente a su concentración alrededor de los dos objetivos que son los dos criterios inmediatos y siempre presentes en la estrategia: el desarrollo y la seguridad? ¿No se llega inevitablemente a una hipertrofia de la seguridad nacional y del desarrollo entendido dentro de la perspectiva de la seguridad? Justamente llegamos ahora a los conceptos de desarrollo y seguridad, que son los conceptos-claves de la doctrina, sobre todo el de seguridad.

LA SEGURIDAD NACIONAL

Si los Objetivos Nacionales son los fines de la Política Nacional, la Seguridad Nacional es su “fundamento” o su “garantía”.²⁹ No hay duda de que en la práctica ella es su norma directa e inmediata a la que se someten todos los demás imperativos. La Seguridad Nacional es la función de un Poder Nacional fortalecido armónicamente en sus cuatro expresiones: Poder Político, Poder Económico, Poder Psicosocial y Poder Militar. La Seguridad Nacional reúne en una sola fuerza y un solo factor los cuatro componentes del Poder Nacional: los cuatro juntos permiten realizar la Seguridad Nacional.³⁰

La Seguridad incluye la seguridad individual. Para estar seguro el individuo tiene que estar “endógenamente” y “exógenamente” seguro, es decir “haber resuelto sus problemas de salud, educación, medios de subsistencia

²⁹ *Ibidem*, pág. 138.

³⁰ *Ibidem*, pág. 137.

y de oportunidad social” (endógenamente seguro), y “haber garantizado sus derechos como el de propiedad, locomoción, protección contra el crimen en todas sus formas”.³¹ Esa seguridad es dada por el Estado. Ninguno de los autores puede imaginar siquiera que la seguridad individual pueda encontrar en el Estado no su protección, sino su mayor peligro. Sin embargo, la historia muestra que la lucha contra el Estado, para lograr garantías de una seguridad amenazada por el mismo Estado, ha sido uno de los factores principales de la historia política del último milenio, por lo menos desde las luchas de las ciudades medievales desde el siglo XI.

“El hombre es esencialmente gregario”,³² por tanto no basta la garantía de seguridad individual: se necesita la garantía del Orden público: segunda tarea del Estado.³³

Finalmente es tarea del Estado buscar y mantener la seguridad del grupo nacional como totalidad: ésta es propiamente la seguridad nacional. “Si los dirigentes del Estado logran satisfacer, en grado razonable, las aspiraciones e intereses nacionales, colocándolos a salvo de las diversas interferencias y librándolos de toda suerte de antagonismos o presiones, en el campo interno o externo, se puede decir que el Estado goza de una seguridad satisfactoria”.³⁴

En cuanto al Desarrollo que se articula con la Seguridad Nacional, hay que entenderlo como “la optimización de la capacidad del Poder Nacional, en ritmo acelerado. objetivando la obtención de los Objetivos Nacionales”.³⁵ El Desarrollo Nacional es una idea relativa. La referencia que define esa relatividad son las ideas cristalizadas

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibidem*, pág. 135.

en los Objetivos Nacionales. En Concreto las élites nacionales, sobre todo la clase dirigente, definen la orientación del desarrollo y sus expectativas.³⁶

Las relaciones entre Desarrollo y Seguridad son estrechas. “La Seguridad Nacional está siempre presuponiendo un proceso de desarrollo que permita al ciudadano su auto-realización, y el proceso de desarrollo está siempre visto como exigiendo un cierto grado de seguridad para efectuarse”.³⁷ ¿Sería lógico que un gobierno preocupado por el desarrollo no atendiera al peligro que representan las ideologías insidiosas que pueden infiltrarse en la mente de los ciudadanos? ¿Por otro lado, puede un Estado preocuparse únicamente con sus fuerzas de seguridad y sus medios materiales sin darse cuenta de la necesidad de crear un parque industrial que justamente pueda dar sus medios de acción a las fuerzas de seguridad?³⁸

El tema de la seguridad externa es tradicional. Pero la gran innovación de los últimos tiempos fue el desarrollo del concepto de seguridad interna: todas las formas de antagonismos o presiones dentro de la nación crean un problema de seguridad interna: “violencia, subversión, corrupción, tráfico de influencia, infiltración ideológica, dominio económico, desagregación social o quiebra de poder”.³⁹

En toda esta exposición nos hemos referido al libro de José Alfredo Amaral Gurgel porque su texto está hecho de citas de escritos de la Escuela Superior de Guerra y se limita a comunicar de la manera más literal posible el pensamiento de la misma.

En todo lo que se refiere a esta última parte, todos los documentos insisten en el postulado fundamental de

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibidem*, pág. 140.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibidem*, pág. 142.

la doctrina: el Poder Nacional es “uno e indivisible”. Se admite solamente para efectos de análisis y planificación el estudio parcelado de las cuatro Expresiones del único Poder Nacional, con la condición de nunca apartarse de la perspectiva central conferida por el concepto de Poder Nacional.⁴⁰

Los arquitectos de la Escuela Superior de Guerra están conscientes del precio que la doctrina de Seguridad Nacional está exigiendo de los ciudadanos. No les proponen un camino cómodo, pero sí el camino de la grandeza por ser el camino del Poder.

Así lo expresa el general Golbery do Couto e Silva, miembro actual del gobierno brasileño y asesor principal del presidente de la República: “La presencia dominante de este parámetro ineluctable —la Seguridad Nacional— impone la carga tremenda de una economía visceralmente destructiva de las expectativas normales de desarrollo y bienestar que animan a todos los pueblos ... De allí un nuevo dilema —el del Bienestar y de la Seguridad— indicado por Goering en tiempos pasados en una forma menos justa, pero altamente sugestiva por su conocido slogan: “más cañones, menos mantequilla”. En verdad no hay cómo escaparse de la necesidad de sacrificar el Bienestar en provecho de la Seguridad desde que ésta se ve realmente amenazada. Los pueblos que se negaron a admitirlo, aprendieron en el polvo de la derrota la lección merecida”.⁴¹

Sin embargo hay límites al sacrificio del bienestar: hay un nivel bajo el cual “se perjudica la misma capacidad de lucha y resistencia de la nación haciéndola incapaz finalmente del esfuerzo continuado y violento que la guerra exige de ella.”⁴²

Lo mismo puede decirse de la Libertad. Hay que sacrificar la libertad individual a las necesidades de la gue-

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 144.

⁴¹ *Cfr.* Golbery, *Geopolítica do Brasil*, págs. 13 ss.

⁴² *Ibidem*, pág. 14.

rra total. Sin embargo “más allá de ciertos límites, la libertad sacrificada determinará una pérdida vital de seguridad. Los esclavos no son buenos combatientes —he aquí la lección que las tiranías aprendieron a lo largo de los siglos”.⁴³

En realidad los autores hablan en términos elevados de libertad y democracia: son Objetivos Nacionales Permanentes de gran valor. Son elementos permanentes de la herencia del Occidente. Pero, tratándose de política, se habla más de la lucha por la libertad y la democracia que de su ejercicio. La lucha por la democracia requiere que se prescindiera de ellas. En nombre de la libertad, la seguridad requiere el sacrificio momentáneo de todas las libertades. Claro que el sacrificio se presenta como temporario y que la libertad prometida es tanto más deseable cuanto más importantes hayan sido los sacrificios consentidos. Sin embargo no aparece claramente cómo el sacrificio de la libertad podrá llevar un día al restablecimiento de la libertad, sobre todo si la guerra es concebida como permanente y total. Las necesidades de la guerra permanente hacen que el Objetivo de la Libertad y Democracia se pierdan en lo indefinido de la utopía intemporal. En lo concreto de la historia lo que prevalece son las necesidades de la Seguridad Nacional.

La doctrina de Seguridad Nacional se presenta como un nacionalismo absoluto. “Ser nacionalista es reconocer como la suprema lealtad, la lealtad a la nación de la que uno es una parte ínfima, pero una parcela actuante y consciente. Ser nacionalista es sobreponer, por tanto, a cualesquiera otros intereses {individuales o de facciones o de grupos), a todas las ventajas regionalistas o parroquiales, los verdaderos intereses de la nacionalidad. Ser nacionalista es estar dispuesto a sacrificar cualquier doctrina, cualquier teoría, cualquier ideología, sentimientos, pasiones, ideales, valores, cuando ellos aparecen no-

⁴³*Ibidem*, pág. 15.

civos y de hecho incompatibles con la lealtad suprema que se debe dedicar sobre todo a la nación. El nacionalismo, por tanto es, debe ser y sólo puede ser un absoluto, en sí mismo un fin último”.⁴⁴ Esa profesión de fe del general Golbery do Couto e Silva, principal portavoz de la ideología oficial del gobierno brasileño desde hace doce años no deja lugar a ninguna duda. Indiscutiblemente debemos reconocer que la ideología de Seguridad Nacional es un instrumento y una expresión adecuada al servicio de tal nacionalismo. El nacionalismo es el telón de fondo que explica su rigor a la vez que su sencillez.

Pues lo más característico de esa doctrina es justamente su rigor conceptual, su racionalismo abstracto inflexible. Todo deriva en forma rigurosamente deductiva a partir del postulado de una guerra total. La doctrina deduce sus principios y sus conceptos en forma inflexible, sin dar atención a las complejidades de la historia, sin dar valor a los delicados análisis de las situaciones y los procesos complejos en las diversas áreas de la actividad humana. En la obra de Amaral Gurgel, la sociedad entera se somete a la lógica impacable de la estrategia militar cuyo principio de interpretación se supone extensible a la totalidad de la realidad humana: es la sociedad transformada en un campo militar y sometida a los cuadros rígidos del cuartel: una sociedad acuartelada. Que el fin proclamado de esa integración sea la salvación de la libertad y la democracia será estimada por muchos como una compensación insuficiente: en un mundo de guerra total, ellos creen que no vivirán lo suficiente como para conocer la aurora de la edad prometida.

⁴⁴ *Ibidem*, págs. 101 ss.

9. *LA RELIGIÓN EN LA
“DECLARACIÓN” DE LA JUNTA
MILITAR DE CHILE**

1. «DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS» DE LA JUNTA MILITAR

La «declaración de principios» de la Junta militar (13 de marzo de 1974) define que: “...la Junta de gobierno busca en la *realidad chilena* los elementos que complementen *su visión filosófica y doctrinaria*”.¹

Esta visión está expuesta fundamentalmente en la I y II parte del documento. El hecho fundamental de esta «visión filosófica y doctrinaria» es su inspiración explícitamente «cristiana»: “En consideración a la tradición patria y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo, el gobierno de Chile respeta la *concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad*”.

Se rechaza el «marxismo» porque “...contradice *nuestra tradición cristiana e hispánica*”.

Se establece la necesidad de “...una educación que fomente una escala de valores morales y espirituales propios de *nuestra tradición chilena y cristiana*”.

* Fragmento del Capítulo 6, sobre “La teología de la dictadura militar chilena”, de Pablo Richard, *En Cristianismo, lucha ideológica y nacionalidad socialista*, Sígueme, Salamanca, 1975, pág. 92 a 105.

¹ Los subrayados de las citas son nuestros (N. de A.).

Dos veces se argumenta, en forma absoluta, con el nombre de Dios creador. Se demuestra que el hombre tiene derechos naturales anteriores y superiores al estado, porque tales derechos “ , , tienen su origen en el propio *Creador*”.

Igualmente se declara que la Junta no admite “ ... otra fuente de desigualdades entre los seres humanos que las que provengan del *Creador*”.

Analicemos ahora el *contenido* de esta visión filosófica y doctrinaria explícitamente «cristiana», que la Junta asume como fundamento de toda su gestión de gobierno. De acuerdo al texto se trata básicamente de la articulación de tres realidades fundamentales: Dios, el hombre y el estado. Lo central es el hombre. Dios, en cuanto creador del hombre, entra en juego como fundamento absoluto de dos principios indiscutibles que rigen la relación del hombre con el estado: “El hombre tiene derechos naturales anteriores y superiores al estado”; “El estado debe estar al servicio de la persona y no al revés”.

La autoridad «divina» está implícita también cuando se afirma: “ ...la persona humana ... goza de un *ser y de un fin último* que le conceden derechos que ninguna *autoridad humana* puede legítimamente atropellar”.

De los dos principios anteriores, cuyo fundamento absoluto es Dios creador, fluyen dos nuevos principios: “El fin del estado es el *bien común general*”; “El bien común exige respetar el *principio de subsidiariedad*”.

La *plena realización personal* es asegurada por este ordenamiento «divino» del estado al *bien común* y por este principio, también de origen «divino», de la *subsidiariedad*. Ambos conceptos se definen en relación al hombre, creado por Dios: el bien común es el conjunto de condiciones sociales que permite a todos y a cada uno de los chilenos alcanzar su plena *realización personal*. El principio de subsidiariedad obliga al estado a asumir sólo aquellas funciones que el *hombre* o las sociedades intermedias no pueden asumir.

Es importante precisar, según esta visión «cristiana» de la declaración de principios de la Junta Militar, cuáles son estos *derechos naturales* del hombre, que tienen su origen en Dios creador. Son fundamentalmente dos derechos: “el derecho de propiedad privada, tanto sobre bienes de consumo como sobre medios de producción”; “el derecho a la libre iniciativa en el campo económico”.

Referente a estos derechos se dice: “Son derechos que arrancan de la naturaleza misma del ser humano, por lo que tienen su origen en el propio *Creador*. El estado debe reconocerlos y reglamentar su ejercicio, pero no siendo él quien los concede, tampoco podría jamás negarlos”.

El documento anota la consecuencia lógica de estos dos derechos naturales entre sí y con toda la concepción «cristiana» que se busca definir: “... sería inútil admitir la iniciativa de los particulares en el campo económico, si no se reconoce conjuntamente el derecho de propiedad privada, tanto sobre bienes de consumo como sobre medios de producción. El referido derecho de propiedad privada fluye como una *consecuencia ineludible* de la concepción del hombre y la sociedad antes esbozada” [...]

2. EL «DIOS» DE LOS MILITARES CHILENOS

Queremos empezar con una sospecha —que luego buscaremos comprobar— sobre *la realidad escondida* en la declaración de principios. Esta sospecha es que el discurso «cristiano» del documento expresa la realidad social del sistema de dominación existente en Chile. De ser así aquello que en la *realidad* es propio de la burguesía, en el documento *aparecería* como «cristiano». Por el contrario, todo aquello que en la *realidad* es propio del mundo popular, en el documento *aparecería* como «no-cristiano», es decir como «ateo», «materialista», «anti-humano» y «extranjero». Tendríamos una burguesía que

se impone como «cristiana» y, en consecuencia, un pueblo *declarado* «materialista» y «extranjero». Tendríamos en el documento los principios de una burguesía que en nombre de «Dios» combate al pueblo como fuerza del mal y amenaza extranjera. Si esta sospecha fuera cierta tendríamos en la declaración de principios una visión burguesa sobre el hombre y la sociedad y una concepción burguesa de la realidad nacional. Si aquello que el documento llama «cristiano» es puramente burgués, entonces encontraríamos que existe una perfecta coherencia entre lo que *dice* esta declaración de principios y aquello que la Junta *practica* hoy en Chile. El documento contendría los principios elementales de la opresión violenta desatada por los militares contra el pueblo y los explotados de Chile. El documento contendría los principios básicos de la guerra que la burguesía nacional ha declarado al pueblo chileno. Tendremos que demostrar que el «Dios-creador» del documento nada tiene que ver con el Cristo viviente en medio de esas masas explotadas. No se trata de demostrar que existe un abismo entre lo que la Junta *dice* y lo que la Junta *hace*; entre los cristianos y patrióticos discursos de la Junta y la práctica de violencia contra los pobres que la caracteriza. Se trata justamente de lo contrario: mostrar que existe una perfecta coherencia entre la *realidad* de la declaración de principios de la Junta militar y la *realidad* de su práctica violenta contra el pueblo de Chile.

Si logramos comprobar nuestra sospecha habríamos también logrado mucho en el conocimiento del *comportamiento ideológico de la burguesía*.

Conocer el comportamiento ideológico de la burguesía es clave para entender la insurrección armada de esta burguesía y su contra-revolución. Es clave para entender la fuerza histórica de la ideología burguesa, la seguridad y «buena conciencia» con que actúa dicha burguesía, su fanatismo religioso y patriótico para aplastar al pueblo y la eficacia que tiene una clase social cuando está cons-

ciente de actuar en nombre de «Dios». Creemos que el caso chileno es un caso privilegiado, pues en él la burguesía dio lo mejor de sí mismo, desplegó toda su capacidad ideológica y logró derrotar, por el momento, a uno de los movimientos populares más poderosos de la historia de América Latina. Actuaron tan bien que nos han dado una posibilidad histórica privilegiada para conocerlos mejor .

Por último, si logramos comprobar nuestra sospecha inicial, nuestra práctica histórica de liberación se vería enriquecida por dos nuevos aportes; *por un lado*: enfrentando la falsedad del discurso «nacionalista» y «cristiano» habríamos avanzado por el difícil camino del conocimiento de la verdad de los pobres y explotados y del conocimiento de la verdad del Cristo viviente en ellos. Si somos aplastados en nombre de «Dios», nuestra resistencia se verá fortalecida si nuestra práctica se ilumina y se hace consciente en la búsqueda de esa verdad de Cristo y de los pobres. *Por otro lado*: entenderemos la crueldad histórica que pueden tener los discursos «cristianos» cuando llegan a ser expresión de los intereses de clase de las minorías explotadoras. Comprenderemos la responsabilidad histórica que tienen en la masacre de un pueblo aquellos ideólogos o teólogos o pastores que dicen hablar de Dios, el hombre y la patria. Comprenderemos que no hay teología o ideología a-políticas o neutras. Toda teología es ya práctica de opresión o liberación. El caso chileno nos estaría mostrando la terrible responsabilidad histórica que siempre tiene el *hablar* de Dios, el hombre o la patria. Más que nunca se nos estaría revelando el carácter concreto histórico, liberador u opresor , que *siempre* tiene un *discurso* teológico o ideológico. Manejar una teología o una ideología puede llegar a ser tan peligroso como manejar una metralleta. El caso chileno nos estaría mostrando que siempre que se habla de Dios, el hombre o la patria estamos ya de lleno metidos en una práctica de explotación o de liberación.

3. EL DISCURSO «CRISTIANO» COMO NEGACIÓN DEL HOMBRE EXPLOTADO

Hagamos una re-lectura de la concepción «cristiana» del hombre y la sociedad contenida en la declaración de principios de la Junta militar chilena. Nuestra re-lectura consistirá en demostrar que nada hay de cristiano en dicha concepción. Que se trata de una concepción estrictamente burguesa y capitalista del hombre y de la sociedad. Que la así llamada concepción «cristiana» del hombre y la sociedad no es sino la forma como la clase burguesa siente y piensa, en su conciencia social, su práctica concreta de opresión de los pobres y explotados. Que más allá de esa *apariencia* «cristiana» tenemos una perfecta coherencia entre la concepción del hombre y la sociedad de la declaración de principios y la práctica violenta que la burguesía ejerce —*manu militari*— contra el pueblo de Chile.

No se trata de negar el carácter cristiano a tal o cual burgués en forma *personal*. Ese juicio se lo dejamos a Dios. Se trata, eso sí, de negar el carácter cristiano a la *concepción de clase* que la burguesía tiene del hombre y la sociedad. No tocamos aquí la conciencia psicológica o religiosa de las personas, sino la conciencia social de una clase; conciencia que pervierte y embrutece incluso a aquellos que se aferran, con buena o mala intención, a sus intereses históricos, a costa de la masacre y opresión de la multitud de los pobres. Cristo también acogió a los poderosos arrepentidos (que mostraban su arrepentimiento en la renuncia a todos sus bienes), pero también no dudó en declarar que el templo de Dios había llegado a ser una cueva de ladrones. También nosotros podremos decir que el «cristianismo» de la declaración de principios ha llegado a ser refugio de criminales. Que los pontífices de dicho «cristianismo» son «raza de víboras», «fariseos hipócritas», etc. ..

El comportamiento ideológico de las clases dominantes en Chile nos muestra lo siguiente: el Hombre burgués

—el Hombre con mayúscula, es decir, el hombre que económica, política y culturalmente es clase social y que en ella encuentra su identidad— se piensa a sí mismo en su conciencia social como «*el Hombre*». El hombre concreto burgués se piensa a sí mismo como Hombre abstracto universal. El hombre concreto burgués de la *realidad* social llega a ser Hombre universal en la *conciencia social*. El *hombre burgués*, al pensarse a sí mismo como *Hombre*, piensa al *hombre explotado* como el *no-Hombre*. Todo lo que se opone a los intereses de la burguesía es pensado y sentido por la conciencia social burguesa como lo in-humano. Es así que el proyecto socialista de los pobres sería un proyecto «inhumano»; el marxismo sería inhumano, pues contradice los «valores humanos de la persona». Para la burguesía la defensa del sistema capitalista se hace consciente como una defensa del Hombre. El movimiento popular es sentido como una amenaza contra la humanidad. .

Este Hombre abstracto de la conciencia social burguesa es, sin embargo, terriblemente concreto en su práctica histórica de explotación. Pero como la explotación se hace en nombre del Hombre abstracto, la práctica de opresión de la burguesía es siempre una práctica «humanitaria». Su práctica económica de explotación capitalista es una práctica humanitaria de producción y progreso. Su práctica política de dominación burguesa es una práctica del orden, de la justicia, de la ley, del servicio al bien común. Su práctica cultural de concientización es una práctica humanista de liberación de las conciencias. Su práctica represiva y militar es la práctica humanitaria que salva al Hombre del caos y de la violencia. Esta explotación, al hacerse en nombre del Hombre, aparece a la conciencia social burguesa como práctica humana, como la práctica del amor, de la unidad y de la justicia. Por el contrario, la práctica del hombre explotado, es siempre la práctica del odio, de la violencia, de la injusticia. El burgués llega difícilmente a distinguir al pobre

del delincuente. El pobre con conciencia es siempre un «extremista».

En la declaración de principios de la Junta Militar tenemos la perfecta expresión de este comportamiento ideológico de la burguesía. El hombre concreto burgués aparece como el hombre creado por Dios. Los derechos de este hombre burgués (la propiedad privada y la libre iniciativa en el campo económico) aparecen como derechos naturales del hombre, «son derechos que arrancan de la naturaleza misma del ser humano, por lo que tienen su origen en el propio Creador». El estado capitalista al servicio de la clase burguesa aparece como el estado al servicio de la persona humana. El bien de la burguesía aparece como bien común. El funcionamiento de clase del estado y las limitaciones que este funcionamiento le impone, aparece como principio de subsidiariedad. Consecuente con esto, el movimiento popular chileno, que el documento busca a su manera dramatizar con el adjetivo de «marxista», aparece como contradictorio con el sentido «cristiano» del hombre y la sociedad: “La alternativa de una sociedad de inspiración marxista debe ser rechazada por Chile, dado su carácter totalitario y anulador de la persona humana, todo lo cual contradice nuestra tradición cristiana e hispánica”.

El sentido real de esta afirmación del documento, característica de la conciencia social burguesa que describíamos, sería más o menos el siguiente: «La alternativa de una sociedad popular de inspiración marxista debe ser rechazada por las clases dominantes dado su carácter democrático y anulador de los intereses del hombre capitalista, todo lo cual contradice nuestra tradición burguesa e imperialista». Hay frases del documento que ni siquiera necesitan ser traducidas del lenguaje aparente al lenguaje real, pues su sentido burgués apenas puede ser encubierto. Así por ejemplo esta frase de la declaración de principios: «Se trata de hacer de Chile una nación de propietarios y no de proletarios».

Si miramos la realidad social que refleja el documento y su mistificación «cristiana», es clara entonces la coherencia de esta declaración de principios con la práctica violenta de la dictadura burguesa implantada en Chile. La mistificación «cristiana» del documento, es la expresión de la conciencia social que dicha burguesía tiene de su práctica de opresión. La burguesía actúa con «buena conciencia», pues actúa guiada por una «concepción cristiana del hombre y la sociedad». Para salvar al «Hombre» se impone como necesario el exterminio de los «extremistas», sobre todo cuando estos extremistas habían acumulado tanta conciencia y organización que era ya una amenaza para este «Hombre» y sus «derechos naturales» creados por «Dios». La Junta militar «salvó» a «Chile» de caer en el «odio» y el «caos» del hombre explotado.

El recurso de la conciencia social burguesa al sentido «cristiano» del hombre es explicable únicamente a partir de esa fuerza del movimiento popular. Dicha fuerza amenazaba de tal manera el sistema capitalista en Chile, que la conciencia social de la burguesía ya no podía imponerse por su propia lógica o por la lógica de sus ideólogos y científicos. Era necesario recurrir a un ámbito que tuviera una fuerza autónoma, que se legitimara por sí misma y que se impusiera con la fuerza de lo absoluto e indiscutible. Sólo en su nombre se podría justificar y legitimar la guerra santa contra los pobres de Chile. No faltaron los pontífices que dieron su bendición a la masacre y a la represión. Los generales supieron encubrir los intereses de clase que servían bajo el manto de sus repetidas confesiones de buena voluntad e «intenciones cristianas».

TEXTOS

SEGUNDA SECCIÓN

LA RELIGIÓN INFRAESTRUCTURAL

10. *TEXTOS PROFÉTICOS
DEL ANTIGUO Y
NUEVO TESTAMENTO*

10.1 LIBERACION DE LOS ESCLAVOS
DE EGIPTO (*Exodo 3, 1-21*)

Moisés cuidaba las ovejas de Jetró, su suegro, sacerdote de Madián. Una vez llevó las ovejas muy lejos en el desierto y llegó al cerro de Horeb, esto es, el Cerro de Dios.

El Angel de Yavé se presentó a él bajo las apariencias de una llama ardiente, en medio de una zarza. Moisés vio que la zarza ardía pero no se consumía. Moisés se dijo: «Voy a mirar más de cerca esta cosa asombrosa, y saber por qué la zarza no se consume.»

Yavé vio que Moisés se acercaba para mirar, y Dios lo llamó de en medio de la zarza: «Moisés, Moisés.» El respondió: «Aquí estoy.» Yavé le dijo: «No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada.» Y Dios agregó: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.»

Moisés se tapó la cara, porque tuvo miedo de que su mirada se fijara sobre Dios.

Yavé dijo: «He visto la humillación de mi pue-

blo en Egipto, y he escuchado sus gritos cuando lo maltratan sus mayordomos. Yo conozco sus sufrimientos.

He bajado para librar a mi pueblo de la opresión de los egipcios y para llevarlo a un país grande y fértil; a una tierra que mana leche y miel, al lugar que ocupan los cananeos, los heteos, los amorreos, los fereceos, los jeveos y los jebuseos. El clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto la opresión a que los egipcios los someten.

Ve, pues, yo te envío a Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel.»

Moisés dijo a Dios: «¿Quién soy yo para ir donde Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?»

Dios respondió: «Yo estaré contigo, y ésta será para ti la señal de que yo te he enviado: Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, ustedes vendrán a este cerro y me darán culto aquí.»

Moisés contestó a Dios: «Si voy a los hijos de Israel y les digo que el Dios de sus padres me envía a ellos, si me preguntan: ¿Cuál es su nombre? yo ¿qué les voy a responder?»

Dios dijo a Moisés: «YO SOY EL QUE SOY.» Así dirás al pueblo de Israel: YO-SOY me ha enviado a ustedes. Y también les dirás: YAVE, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado. Este será mi nombre para siempre, y con este nombre me invocarán sus hijos y sus descendientes.»

Ve y reúne a los jefes de Israel, y les dirás: «Yavé, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me apareció y me ha dicho: Yo he venido a visitarlos y a pedir cuentas a los egipcios por lo que hacen con ustedes. Y quiero sacarlos de toda esta opresión y trasladarlos al país de los cananeos, a una tierra que mana leche y miel.

Los jefes de Israel te harán caso y, juntos, entrarán al palacio del rey de Egipto, y tu le dirás: El Dios de los hebreos, Yavé, nos salió al encuentro. Hemos de caminar tres días por el desierto, para ofrecer sacrificios a Yavé, nuestro Dios.

Yo ya sé que el rey de los egipcios no los dejará ir, si no es obligado por la fuerza. Por esto yo extenderé mi mano y azotaré a Egipto con toda clase de males extraordinarios, de manera que él mismo los echará fuera.

Yo moveré a los egipcios para que traten bien a mi gente cuando partan: no se irán con las manos vacías ... »

10.2 AÑO DE LIBERACION (Levítico 25, 8-55)

Contarás siete semanas de años, es decir, cuarenta y nueve años. Entonces, el día diez del séptimo mes, harás resonar el cuerno por toda tu tierra; lo harás en la Fiesta del Perdón. Declararás santo el año cincuenta y proclamarás la liberación para todos los habitantes de la tierra. Será para ustedes un año de jubileo. Los que habían tenido que empeñar su propiedad, la recobrarán. Los esclavos regresarán a su familia. Este año cincuenta será un año de júbilo. No sembrarás ni segarás los rebrotes, ni vendimiarás la viña sin cultivar, pues es año jubilar, que será sagrado para ustedes. Comerás de lo que el campo produce por sí solo.

Este año jubilar, cada uno recobrará su propiedad. Si vendes o compras algo a tu prójimo, no lo engañes. Comprarás a tu prójimo de acuerdo al número de años transcurridos después del jubileo y según el número de años de cosecha, él te fijará el precio de venta: a mayor número de años, mayor precio cobrarás; cuanto menos años queden,

tanto menor será su precio, porque lo que él vende es el número de cosechas.

Ninguno de ustedes dañe a su prójimo, antes bien, teme a tu Dios; pues yo soy Yavé tu Dios. Cumplan mis ordenanzas y obedezcan mis leyes, pues si lo hacen, vivirán seguros en esta tierra. La tierra dará su fruto para que coman hasta saciarse; y vivirán seguros en ella.

Si preguntan: «¿Qué comeremos el séptimo año, ya que no podremos sembrar ni cosechar nuestros frutos?» Yo les mandaré mi bendición en el sexto año, de modo que éste produzca para tres años. Y cuando siembren en el año octavo, seguirán comiendo de la cosecha pasada hasta que venga la cosecha del año noveno. La tierra no puede venderse para siempre porque la tierra es mía, ya que ustedes están en mi tierra como forasteros y huéspedes.

Por tanto, en todo el territorio que ustedes ocupan, las tierras conservarán el derecho de rescate. Si tu hermano pasa necesidad y se ve obligado a venderte su propiedad, su pariente más cercano podrá venir a recuperar lo vendido por su pariente. Si alguno no tiene quien le recupere su propiedad, buscará por sí solo recursos suficientes para rescatarla.

Ustedes calcularán los años pasados desde la venta y se dará al comprador la cantidad correspondiente al tiempo que falta. Pero si no halla lo suficiente para recuperarla, lo vendido quedará en poder del comprador hasta el año del jubileo; entonces la tierra quedará libre y volverá al que la vendió.

El que venda una casa ubicada en una ciudad con murallas, tendrá un año para rescatarla a contar de su venta; su derecho de rescate durará un año entero. En caso de no ser rescatada dentro del año, una casa ubicada en una ciudad con mu-

rallas quedará para siempre para el comprador y sus descendientes. No se la quitarán en el jubileo. En cambio las casas de las aldeas sin murallas serán tratadas como los campos; hay derecho de rescate para ellas y en el año del jubileo volverán al vendedor .

En cuanto a las ciudades de los levitas, éstos tendrán siempre derecho de rescate sobre las cosas que posean en estas ciudades. Cuando se compre de mano de un levita casa u otra cosa que pertenezca al levita, en la ciudad, lo vendido quedará libre en el jubileo; porque las casas de las ciudades de los levitas son su propiedad en medio de los hijos de Israel. Tampoco pueden venderse los campos que rodean sus ciudades, pues son su propiedad para siempre.

Si tu hermano pasa necesidad y su mano vacila a tu lado, ayúdalo, aunque sea forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura; antes bien, teme a tu Dios y haz que tu hermano pueda vivir junto a ti. No le exigirás intereses por el dinero y los víveres que le hayan prestado. Yo soy Yavé el Dios de ustedes que los saqué de la tierra de Egipto, para darles la tierra de Canaán y ser su Dios.

Si tu prójimo se hace tu deudor y se vende a ti, no le impondrás trabajo de esclavo; estará contigo como jornalero o como huésped y trabajará junto a ti hasta el año del jubileo.

Entonces saldrá de tu casa con sus hijos y volverá a su familia recobrando la propiedad de sus padres. Porque ellos son mis siervos, que yo saqué de la tierra de Egipto y no deben ser vendidos como se vende un esclavo.

No te pondrás duro con él, sino que temerás a tu Dios.

Los esclavos que tengas serán de las naciones

vecinas, de ellas podrás adquirir esclavos y esclavas. También podrán comprarlos entre los hijos de los extranjeros que viven con ustedes y de sus familias que están entre ustedes, es decir, de los que hayan nacido entre ustedes. Esos pueden ser propiedad de ustedes, y los dejarán en herencia a sus hijos después de ustedes como propiedad perpetua. A éstos los podrán tener como esclavos; pero si se trata de uno de tus hermanos, los hijos de Israel, tú no lo mandarás con tiranía, sino que lo tratarás como un hombre a su hermano.

Si el forastero o huésped que vive contigo adquiere bienes, y en cambio tu hermano se empobrece al lado de él y se vende al forastero o al huésped, o al descendiente de la familia del forastero, después de haberse vendido le quedará el derecho de rescate; uno de sus hermanos podrá rescatarlo. Lo rescatará su tío paterno, o el hijo de su tío, o algún otro pariente cercano suyo dentro de su familia, o, si le alcanzan sus recursos, él mismo podrá rescatarse. Contará con su comprador los años desde el año de la venta hasta el año del jubileo, y el precio se calculará en proporción de los años, valorando sus días de trabajo como los de un jornalero.

Si faltan todavía muchos, en proporción a ellos devolverá, como precio de su rescate, una parte del precio de venta. Si faltan pocos años para el jubileo, se le calculará en proporción a ellos. Estará en casa de su patrón, año tras año, como quien trabaja a jornal. No permitas que se le trate con dureza ante tus ojos.

Si no se rescata en esta forma, quedará libre el año del jubileo, él y sus hijos con él. Porque es a mí a quien sirven los hijos de Israel, siervos míos son a quienes yo he sacado del país de Egipto. Yo soy Yavé, el Dios de ustedes.

10.3 CRITICA AL MODO DE PRODUCCION TRIBUTARIO (*1 Samuel 8, 10-18*)

Samuel transmitió al pueblo que le había pedido un rey todo lo que le había dicho Yavé. Les dijo: «Miren lo que les va a exigir su rey: les tomará a sus hijos y los destinará a sus carros de guerra o a sus caballos, o bien los hará correr delante de su propio carro; los empleará como jefe de mil y como jefe de cincuenta; los hará labrar y cosechar sus tierras; los hará fabricar sus armas y los aperos de sus caballos. Les tomará sus hijas para peluqueras, cocineras y panaderas. A ustedes les tomará sus campos, sus viñas y sus mejores olivares y se los dará a sus oficiales. Les tomará la décima parte de sus sembrados y de sus viñas para sus funcionarios y servidores. Les tomará sus sirvientes y sirvientas, sus mejores bueyes y burros y los hará trabajar para él. A ustedes les sacará la décima parte de sus rebaños y ustedes mismos serán sus esclavos. Ese día se lamentarán del rey que hayan elegido, pero Yavé ya no les responderá.»

10.4 ATEISMO COMO FETICHISMO INJUSTO (*Salmo 14-13*)

Dice en su corazón el insensato:

«Mentira, Dios no existe»

Se han corrompido, es mala su conducta,

ya no hay quien haga el bien.

Se asoma Dios desde el cielo,

mira a los hijos de Adán

para ver si hay un sensato,

alguien que busque al Señor.

Todos están descarriados,

todos están pervertidos,
no queda ni un hombre honrado,
ni uno de muestra siquiera.

¿No comprenderán estos delincuentes,
que comen a mi pueblo
como se come el pan
y no invocan a Dios?
Entonces serán presas del pavor
sin motivo de susto,
pues Dios se preocupa de los justos.
Despreciaban las miradas del humilde,
pero es Dios su refugio.

¿Quién traerá de Sión
la salvación de Israel?
Cuando rescate el Señor
del cautiverio a su pueblo,
habrá alegría en Jacob
y en Israel regocijo.

10.5 EL CULTO EN LA JUSTICIA (*Eclesiástico 34, 19-26*)*

Al Altísimo no le agradan las ofrendas de los impíos, ni por los muchos sacrificios perdona los pecados. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia del padre.

El pan de los necesitados es la vida de los pobres, privarlos de su pan es cometer un crimen. Quitar al prójimo su sustento es matarlo, privarlo del salario que le corresponde es derramar su sangre.

* La lectura de este texto fue la causa de la conversión de Bartolomé de las Casas en 1514 en la Isla de Cuba. El hijo inmolado eran los indios que tenía encomendados.

Uno construye, el otro demuele; ¿qué consiguen sino penas? Uno bendice, el otro maldice; ¿a quién escuchará el Señor?

El que se purifica por haber tocado un muerto y lo vuelve a tocar, ¿de qué le sirve haberse purificado?

Lo mismo que el hombre que ayuna por sus pecados, y va después a cometerlos de nuevo: ¿quién escuchará su oración? ¿De qué le aprovechó humillarse?

10.6 CONSAGRACION DEL PROFETA A LA LIBERACION DE LOS POBRES

(Isaías 61, 1-4)

El Espíritu del Señor Yavé está sobre mí,
Yavé me ha elegido.
Me ha enviado para anunciar buenas noticias a
los
humildes,
para sanar a los corazones heridos,
para anunciar a los desterrados su liberación,
ya los presos su vuelta a la luz.
Para publicar un año feliz lleno de los favores
de
Yavé,
y el día del desquite de nuestro Dios.

Me envió para consolar a los que lloran
y darles a todos los afligidos de Sión.
Una corona en vez de ceniza,
al aceite de los días alegres, en lugar de ropa de
luto,
cantos de felicidad, en vez de pesimismo.

Me envió para consolar a los que lloran y darles,
a todos los afligidos de Sión: una corona en vez de
ceniza; el aceite, que es señal de alegría, en lugar

de ropa de luto; cantos de felicidad, en vez de pesimismo.

Les pondrán el sobrenombre de «Encinas de Justicia» plantados por Yavé para que sirvan de adorno.

Se reconstruirán las viejas ruinas, levantarán, de nuevo, los edificios caídos del pasado, restaurarán las ciudades en ruinas, las construcciones que permanecen por siglos destruidas.

10.7 CRITICA DEL PROFETA CONTRA LA INJUSTICIA (*Amós 2, 6-16; 4, 7-11; 6, 1-7*)

Así dice Yavé: «Sentencia de muerte dictaré contra Israel por sus crímenes sin número. Porque venden al inocente por dinero, y al necesitado por un par de sandalias. Pisotean a los pobres en el suelo y les impiden a los humildes conseguir lo que desean.

Padre e hijo, faltándole al respeto a mi Santo Nombre, tienen relaciones con la misma mujer; tomando las ropas empeñadas, se acuestan cerca de cualquier altar, y con el vino que han quitado como multa se emborrachan en la casa de su Dios.

Yo, sin embargo, en atención a ustedes, destruí a los amorreos, tan altos como cedros y tan forzudos como encinas, cortándoles sus ramas y arrancándoles sus raíces.

Yo, también, los saqué a ustedes de Egipto y los conduje por el desierto, durante cuarenta años, para que tomaran posesión del territorio amorreo.

Yo, de entre tus hijos hice surgir profetas y me consagraba tus jóvenes como nazireos. ¿No es así, hijos de Israel? Pero ustedes hicieron tomar vino a los nazireos, y a los profetas les prohibieron predicar.

Pues bien, por todo lo que han hecho, yo los voy a aplastar contra el suelo, como aplasta la tierra la pala que muele la paja. No se podrá escapar el hombre rápido, ni demostrar su fuerza el forzado, ni salvar su vida el valiente. El que dispara el arco no lo podrá estirar, el rápido corredor no logrará huir, el caballero no saldrá con vida, y el primero entre los valientes huirá desnudo. Así lo asegura el Señor .

* * *

No les mandé la lluvia
cuando faltaban tres meses para la cosecha,
o bien hice llover sobre una ciudad
y mantuve en la otra la sequía:
unos campos se regaron con la lluvia,
pero otros, faltos de agua, se secaron.
La gente de dos o tres ciudades
invadieron otra ciudad en busca de agua,
sin poder con ello calmar su sed.
Y ustedes, sin embargo, no volvieron a Mí.

Yo les mandé la tiña y la polilla
a todos sus jardines y viñedos;
y devoró la langosta sus higueras y olivos.
Con todo, ustedes no han vuelto a Mí.

Desencadené sobre ustedes una peste
parecida a la de Egipto;
masacré por la espada a sus jóvenes
y se llevaron a todos sus caballos;
hice que subiera hasta sus narices
la hediondez de sus muertos en combate.
Y ustedes, sin embargo, no volvieron a Mí.

Los he estremecido
como estremecí a Sodoma y Gomorra,
y quedaron ustedes como un tizón sacado del
fuego.
Sin embargo, no se han vuelto a Mí.

* * *

¡Ay de ustedes que viven tranquilos en Sión
y de ustedes que se sienten seguros en Samaria!

Ustedes, los primeros de la más importante de
las naciones,

y a quienes acude todo el mundo en Israel.

Pasen a la ciudad de Calne y vean,

vayan de allí a Jamat la grande

y bajen después a Gat de los filisteos.

¿Valen ustedes más que esos reinos,

o es su territorio más grande que el de ellos?

Ustedes tratan de alejar el día de su desgracia,

pero, en realidad, están apresurando un año de
violencia.

Tendidos en camas de marfil

o arrellanados sobre sus sofás,

comen corderitos del rebaño

y terneros sacados del establo,

canturrean al son del arpa

y como David inventan instrumentos de música.

Beben vino en grandes copas,

con aceite exquisito se perfuman,

pero no se afligen por el desastre de mi pueblo.

Por eso, ustedes, serán, ahora, los primeros en
partir al destierro,

10.8 ANUNCIO PROFETICO DE LA LIBERACION DE LOS POBRES (Lucas 4, 16-21)

Fue a Nazaret, donde se había criado, y según
acostumbraba entró el día sábado a la sinagoga.

Cuando se levantó para hacer la lectura, le pasa-
ron el libro del profeta Isaías; desenrolló el libro
y halló el pasaje en que se lee:

*El Espíritu del Señor está sobre mí, por el que
me consagró.*

Me envió a traer la Buena Nueva a los pobres, a anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver .

A despedir libres a los oprimidos y a proclamar el año de la gracia del Señor.

Jesús, entonces, enrolla el libro, lo devuelve al ayudante y se sienta. y todos los presentes tenían los ojos fijos en él. Empezó a decirles: «Hoy se cumplen estas profecías que acaban de escuchar.»

10.9 BIENAVENTURADOS LOS POBRES Y CONDENACION DE LOS RICOS (Lucas 6, 20-26)

Levantando entonces los ojos hacia sus discípulos, dijo:

«Felices los pobres, porque de ustedes es el Reino de Dios.

Felices ustedes, los que ahora tienen hambre, porque serán satisfechos.

Felices ustedes, los que lloran, porque reirán.

Felices ustedes si los hombres los odian, los expulsan, los insultan y los consideran unos delincuentes a causa del Hijo del Hombre. En ese momento alégrese y llénense de gozo, porque les espera una recompensa grande en el cielo. Por lo demás, ésa es la manera como trataron también a los profetas en tiempo de sus padres.

Pero, ¡pobres de ustedes, los ricos, porque ustedes tienen ya su consuelo!

¡Pobres de ustedes, los que ahora están satisfechos, porque después tendrán hambre!

¡Pobres de ustedes, los que ahora ríen, porque van a llorar de pena!

¡ Pobres de ustedes cuando todos hablen bien de ustedes, porque de esa misma manera trataron a los falsos profetas en tiempos de sus antepasados!

10.10 CRITERIO ETICO ABSOLUTO DE LA PRAXIS (*Mateo 25, 31-40*)

Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria rodeado de todos sus ángeles, se sentará en su trono como Rey glorioso. Delante de él se reunirán todas las naciones, y como el pastor que separa las ovejas de los machos cabríos, así también lo hará él. Separará unos de otros, poniendo las ovejas a su derecha y los machos cabríos a su izquierda.

Entonces el Rey dirá a los que están a la derecha: ¡Benedicidos por mi Padre!, vengan a tomar posesión del Reino que está preparado para ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me alimentaron; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Pasé como forastero y ustedes me recibieron en su casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estuve enfermo y fueron a visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron a ver .

Entonces los buenos preguntarán: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; sediento y te dimos de beber, o forastero y te recibimos, o sin ropa y te vestimos, o enfermo, o en la cárcel, y te fuimos a ver? El Rey responderá: En verdad les digo que cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo.

10.11 VIDA EN COMUN DE LOS PRIMITIVOS CRISTIANOS (*Hechos 2, 44-46*)

Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba.

Acudían diariamente al Templo con mucho entusiasmo y con un mismo espíritu y «compartían

el pan» en sus casas, comiendo con alegría y sencillez.

10.12 PERSECUSION DE LOS PROFETAS (*Hebreos 11, 32-38*)

¿Qué más diré? Me faltaría tiempo para hablar de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David, lo mismo que de Samuel y de los profetas.

Ellos, gracias a la fe, sometieron países, establecieron la justicia, vieron realizarse promesas de Dios, cerraron los hocicos a los leones. Apagaron la violencia del fuego, escaparon del filo de la espada, sanaron de sus enfermedades, se mostraron valientes en la guerra, rechazaron a los invasores extranjeros, sin hablar de mujeres cuyos muertos fueron devueltos a la vida.

Otros murieron apaleados y no aceptaron la transacción que los hubiera rescatado, porque preferían alcanzar la resurrección. Otros sufrieron la prueba de las burlas y de los azotes, y hasta de las cadenas y de la cárcel. Fueron apedreados, torturados, aserruchados, murieron a espada, fueron errantes de una a otra parte, sin otro vestido que pieles de corderos y de cabras, faltos de todo, oprimidos, maltratados.

Esos hombres, de los cuales no era digno el mundo, tenían que vagar por los desiertos y las montañas, y refugiarse en cuevas y cavernas.

10.13 RESPETO DEL POBRE Y MALDICION DE SER RICO (*Santiago 2, 2-13; 5, 1-6*)

Supónganse que entra a la asamblea de ustedes un hombre con anillo de oro, con ropas lujosas, y que entra también un pobre con ropas sucias, y ustedes fijan la mirada en el que viste ropas lujosas,

y le dicen: «Siéntate en el primer lugar.» y al pobre: «Tú, quédate de pie, o si no, quédate al pie de las gradas.» Al actuar de tal manera, ¿no estarían haciendo diferencias entre los dos? ¿no estarían juzgando con pésimos criterios?

Miren, hermanos, ¿acaso no escogió Dios a los pobres de este mundo para hacerlos ricos en la fe? ¿No será para ellos el reino que prometió a quienes lo aman? ¡Y ustedes los desprecian! ¿No son ricos los que se portan prepotentes con ustedes y los arrastran a los tribunales y blasfeman el glorioso nombre de Cristo que ha sido pronunciado sobre ustedes?

Si ustedes cumplen la ley real tal como está en la Escritura: *Ama a tu prójimo como a ti mismo*. obran muy bien. En cambio, si hacen diferencias entre las personas, cometen pecado, y la misma Ley los denuncia como culpables. Si alguien cumple toda la Ley, pero falta en un solo punto de ella, se hace culpable de todo. Porque quien dijo: *No cometerás adulterio*, dijo también: *No matarás*. Si, pues, te cuidas del adulterio, pero matas, han desobedecido la Ley.

Hablen entonces y obren como quienes han de ser juzgados por una ley de libertad. Habrá juicio sin misericordia para quien no haya sido misericordioso; los misericordiosos no tienen por qué temer el juicio.

* * *

Pues bien, ahora les toca a los ricos. Lloren y lamentense por las desgracias que les han llegado. Sus reservas se han podrido y sus vestidos están comidos por la polilla. Ustedes encuentran oxidado su oro y su plata; éstos los acusan ante Dios: es un fuego que les quema las carnes. Pues ustedes han amontonado riquezas cuando eran los últimos tiempos. ¡Cómo clama el salario que no

han pagado a los que trabajaron en la cosecha de sus campos! Las quejas de los segadores han llegado a oídos del Señor de los Ejércitos. Ustedes han llevado en la tierra una vida de lujo y de placer. Han engordado y viene el día de la matanza. Han condenado al inocente y lo han matado porque no se podía defender.

10.14 LA UTOPIA ESCATOLOGICA DE LOS PROFETAS PERSEGUIDOS (*Apocalipsis 21, 1-8*)

Después, tuve la visión del Cielo Nuevo y de la Nueva Tierra. Pues el primer cielo y la primera tierra ya pasaron; en cuanto al mar, ya no existe.

Entonces vi la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, del lado de Dios, embellecida como una novia engalanada en espera de su prometido. Oí una voz que clamaba desde el trono: «Esta es la morada de Dios entre los hombres: fijará desde ahora su morada en medio de ellos y ellos serán su pueblo y él mismo será Dios-con-ellos. Enjugará toda lágrima de sus ojos y ya no existirá ni muerte, ni duelo, ni gemidos, ni penas porque todo lo anterior ha pasado.»

Entonces el que se sienta en el trono declaró: «Ahora todo lo hago nuevo», y me dijo: «Escribe que estas palabras son verdaderas y seguras.»

Y después me dijo: «Ya está hecho. Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al que tenga sed yo le daré gratuitamente del manantial del agua de la Vida. Esa será la herencia del que salga vencedor. Y yo seré Dios para él y él será para mí un hijo. Pero a los cobardes, a los renegados, corrompidos, asesinos, impuros, hechiceros e idólatras, en una palabra, a todos los embusteros, la herencia que les corresponde es el lago de fuego y de azufre, o sea, la segunda muerte.»

11. *ARTICULACIONES DE LAS
INSTANCIAS EN LA PALESTINA
DEL SIGLO I**

1. LAS ARTICULACIONES DE LAS INSTANCIAS
Y SUS CAMPOS RESPECTIVOS

a) Para llegar a definir con precisión la coyuntura de la lucha de clases en Palestina, será necesario tomar el conjunto de las tres instancias que acabamos de analizar por separado, para considerar su articulación y a continuación sus determinaciones y cierres de los tres campos definidos por esas instancias.

Tomemos en primer lugar el MPsubA * * en sí mismo.

b) Después de lo dicho, es fácil concluir que la articulación de las instancias *económica* y *política* es la de un *subasiatismo*: las relaciones de producción dominantes se efectúan entre las comunidades de las aldeas y el

* Final del Capítulo II de la Segunda Parte de la obra de Fernando Belo, *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Navarra, 1975, págs. 131 a 140. El autor, después de efectuar el análisis que reproducimos, sitúa la praxis profético-subversiva de Jesús en dicho contexto. Es un intento a tener en cuenta, pero, es necesario, para una plena comprensión leer el capítulo entero.

** Abreviaturas: *MPsubA*: Modo de Producción subasiático; *FS*: Formación Social; *MPE*: Modo de Producción Esclavista; *MPA*: Modo de Producción Asiático; *J.C.*: de la Era Cristiana.

aparato político de estado que cobra el impuesto. Este se cobra también por la producción y circulación del sector definido por las ciudades.

c) La articulación de las instancias *política e ideológica* está caracterizada, en la época que nos ocupa, de una parte por la no distinción entre los aparatos políticos de estado y el aparato político-ideológico sacerdotal: son los sacerdotes jefes, bajo el poder del sumo sacerdote, quienes detentan el poder político (otra cosa es en Galilea e incluso en Judea en tiempo de Herodes); de otra parte, y esto desde siempre, por el carácter sagrado de la ley, que regula, a nivel del orden simbólico, la circulación de los cuerpos.

d) Finalmente, la articulación de lo *económico* y de lo *ideológico* se manifiesta en el papel de sede del estado, que es el del templo. En una agricultura determinada por el grado poco desarrollado de las fuerzas productivas,¹ y por otra parte saturada desde el punto de vista del crecimiento por la ocupación extranjera, después de la instauración del judaísmo en el siglo VI antes de J. C., es el campo económico del *dispendio* el que determina al templo como lugar del estado. Así, la determinación del MPsubA se efectúa mediante lo económico, en última instancia y desde el único punto de vista interno de la FS: es la instancia económica la que determina la dominación interna de la FS por la instancia ideológica.

e) Desde el punto de vista externo, es la articulación del MPsubA con el MPE romano lo que es necesario considerar. Este último, por su fuerza militar de ocupación y por el poder político consecuente del procurador romano, ejerce la dominación política sobre Palestina. La clave de la determinación en última instancia de esa dominación política se halla seguramente en la base económica esclavista del imperio romano, que asegura su poder

¹ «No tenemos apenas pruebas de que haya sido realizado algún progreso importante en la tecnología o en la organización» (Baron, *Histoire d'Israel*, París, 1956, t. I, pág. 345).

político sobre todo el mundo «civilizado» de la época, por el hecho de su ejército tan poderoso, financiado con los impuestos obtenidos de las FS ocupadas militarmente.²

f) Si se mira ahora del lado de los campos de las tres instancias de la FS y de sus determinaciones y cierres, se explicará el lugar privilegiado que ocupa el templo en este subasiatismo.

En una determinación muy estrictamente determinada por el grado de las fuerzas productivas, tanto en la agricultura, como en el artesanado y en la industria del estado, el cierre del campo económico está asegurado por el aparato monetario y su equivalente principal, *el dinero*, estando además la circulación que éste regula sometida al templo como *tesoro*, como finanzas públicas. Un signo indica este lugar dominante del templo en la economía: el *oro* que lo recubre, los frontispicios recubiertos de oro y plata, los candelabros y utensilios sagrados de oro y plata, la fachada recubierta de placas de oro, como el muro y la puerta entre el vestíbulo y el santo, etc., hasta el santo de los santos, cuyos muros están recubiertos de oro ... El oro era, según se dice, tan abundante en Jerusalén y especialmente en el templo, que después de la toma de la ciudad una inmensa oferta de oro sumergió a toda la provincia de Siria; de ello resultó, según dice Josefo, que la libra de oro se vendía a la mitad de su antiguo precio.³

² Mi tesis es, pues, que existe un dominio de la instancia ideológica por el simple hecho del MPsubA, como lo demuestra el didracma pagado por los judíos de la diáspora, y un dominio de la instancia política por el hecho de su integración en el MPE. Esta no puede menos de determinar a aquél: dominado políticamente por extranjeros desde hace seis siglos, el MPsubA no ha podido asegurar su cohesión interna sino por la dominación ideológica (papel cada vez mayor del templo, papel de los sumos sacerdotes en el aparato de estado interno, lugar de la escatología apocalíptica en la ideología de los zelotes).

³ Cfr. J. Jeremías, *Jérusalem au Temps de Jésus*, París, 1967, pág.43.

El fin del impuesto cobrado por los romanos viene a sobredeterminar ese cierre interno en el MPsubA.

g) El campo político, determinado de una parte por el campo simbólico y de otra por el aparato de estado (sanedrín y aparato ejecutivo sacerdotal), es todavía el templo, sede de ese aparato que, en la figura del sumo sacerdote y de sus ornamentos funcionales, asume el papel central de equivalente principal de la instancia política del MPsubA.

El procurador es el funcionario, el «representante» del emperador romano; un segundo equivalente principal cierra en sobredeterminación al campo político, y es el *César*.

h) El campo ideológico lo hemos descrito como dominado por el código mitológico, cuyo eje es precisamente el templo de Jerusalén, que define el centro del campo simbólico. Al respetar los romanos la autonomía ideológica de los países que ellos ocupaban, sólo el templo desempeña a ese nivel su función. El equivalente principal es el *Dios de Israel*, presente en el templo.

i) Se puede resumir este análisis diciendo que el templo, cuya función específica es ideológica, aparece de hecho, en este subasiatismo particular, como *un elemento sobredeterminado* por las tres instancias económica, política e ideológica, y por tanto como el lugar de condensación de las contradicciones *internas* (en el MPsubA) de cada instancia. Así es cierto que su destrucción el año 70 por el ejército de Tito llevó al hundimiento de la FS: la unidad del judaísmo no será ya (salvo el breve paréntesis de la guerra judía el año 130 después de J. C.) más que ideológica: no habrá ya estado judío hasta la segunda mitad de nuestro siglo.

Esa triple contradicción interna está sobredeterminada por la que representa su integración de fuerza en el MPE: a la vez económica (el impuesto cobrado), política (ocupación militar), ideológica (la presencia de esos

paganos de sangre manchada en el país dado por Yavé a los judíos.

El juego de estas dos contradicciones nos dará la clave de la coyuntura de la lucha de clases en Palestina, cuyo conocimiento es lo único que nos permitirá una lectura política del relato de Marcos.

2. LA LUCHA DE CLASES EN PALESTINA

a) Intentemos dibujar el cuadro de la lucha de clases, sirviéndonos sobre todo de la historia de Israel de Baron.⁴

Se puede afirmar que las condiciones económicas de Palestina se asemejan en muchos rasgos a las de sus países vecinos, Egipto y Siria. Considerado en su conjunto, ese rincón sudoriental del Mediterráneo es, económicamente, la región más avanzada del imperio romano. Pese al hecho de poseer Palestina considerables riquezas naturales y de autoabastecerse económicamente, las privaciones de las clases trabajadoras, rurales y urbanas, se multiplicaron con el esfuerzo hecho por ligar la economía de Palestina a la del imperio y siempre bajo el peso cada vez más duro del yugo fiscal. Desgraciadamente, no tenemos información sobre el movimiento de los precios en Palestina en aquella época, pero es probable que los mismos factores que contribuyeron a elevar constantemente el precio de la vida en el país vecino que era Egipto, ejercieron también una presión inflacionista en una Palestina superpoblada. Los métodos de recaudación se hacen cada vez más implacables, la malversación de fondos más desenfrenada y universal; los funcionarios coloniales romanos no permanecen sino relativamente poco tiempo en el lugar e intentan reunir la mayor fortuna posible en un corto espacio de tiempo. En una pa-

⁴ Cfr. S. W. Baron, *Op. cit.*, t. I, págs. 335 a 382; t. II, págs. 640 a 659.

labra, las masas viven en una horrible pobreza. Por una parte, los diezmos religiosos y el año sabático «que representan cargas poco menos que insoportables incluso en las regiones más fértiles del país»;⁵ por otro lado, la contribución a los romanos, que alcanza el cuarto de la cosecha cada año o cada dos años, deben haber hecho la vida del agricultor palestino extremadamente difícil.

Por esta razón, apenas se paga el diezmo a los sacerdotes, como se ha visto.

El panorama no es mucho mejor en las ciudades. Los bajos salarios de los obreros cualificados, y más todavía el de los braceros, los numerosos obreros en paro, la existencia de un «proletariado de masas», la posibilidad de hallar esclavos, hacen la lucha puramente económica del asalariado absolutamente desesperada. De ahí las pocas huelgas en todo el mundo greco-romano y su casi total ausencia en Palestina. Los asalariados y los esclavos de los grandes propietarios se ven a menudo impedidos a fugarse y a unirse a las bandas de bandidos que asolan la campiña. Ese bandidaje (no solamente de los esclavos fugitivos, sino también de los obreros libres reducidos a la miseria) se convierte en un rasgo permanente de la vida palestina. Pero, en la situación que prevalece en este caso, una lucha de clases no puede tener sentido si no tiene por objetivo final la conquista del poder. Así, algunos de estos bandidos toman las armas no solamente para salir de apuros, sino también para ayudar al pueblo entero. Ven en la opresión romana la materialización de todo el mal. De esta forma se constituye la facción de los *zelotes*,⁶ la cual, durante dé-

⁵ He aquí un buen ejemplo de la distorsión del sistema de la deuda: el año sabático promulgado contra los grandes propietarios pasa a ser una carga intolerable para los pequeños campesinos.

⁶ «Bandidos» y «terroristas» (zelotes) serán traducidos en *Marcos* por el mismo término griego: *lēstēs*.

cadás, conduce una lucha de guerrillas desesperada contra los romanos, intentando crear un estado judío contra Roma. Galilea, la región más rica y más poblada, con los numerosos refugios que ofrecen sus montañas, fue la cuna y se convirtió en el foco permanente de los diversos grupos que forman esta secta belicosa, cuyo primer movimiento de rebelión conducido por Judas de Galilea es resumido como sigue por la *Biblia de Jerusalén*, que la coloca en el año 4 antes de J. C., después de la muerte de Herodes: «Sabino (procurador de los bienes de Augusto en Siria) llega a Jerusalén para hacer el inventario de los ingresos del reino de Herodes (con vistas al cobro real del impuesto): viva oposición y desórdenes en todo el país. Entonces tuvo lugar sin duda la insurrección de Judas el galileo (*Hech 5, 37*) y del fariseo Saddoq, quien proclamó la insubordinación y la negativa del impuesto a Roma (origen de los zelotes). Sabino llama a Varo (legado de Siria), quien persigue por todas partes a los rebeldes; son crucificados dos mil».⁷

Por el contrario, los grandes propietarios se benefician del alza de los precios agrícolas; sus grandes terrenos, tanto reales⁸ como privados, son suficientemente numerosos para regular el ritmo de la producción y de los precios. Esta clase dominante judía (sumos sacerdotes, grandes propietarios terratenientes, grandes comerciantes, Herodes y sus altos funcionarios) se aprovecha al máximo de la coyuntura, mostrándose políticamente solidaria, como se ha visto, con los ocupantes, quienes se apoyan sobre ellos: además, su corrupción y el descrédito de los sumos sacerdotes por el hecho de su ilegitimidad son razones suficientes para que las clases populares estén llenas de descontento hacia ellos, especialmente la peque-

⁷ Cfr. *Biblia de Jerusalén*, ed. 1955, pág. 1652; ed. 1973, pág. 1819.

⁸ De Herodes en Galilea; agregar los del estado-templo en Judea.

ña burguesía de Jerusalén (la muchedumbre de *Marcos 11* y *12* hostil a los notables del sanedrín) que, sin embargo, depende estrechamente del templo desde el punto de vista económico.

b) ¿Cómo se traduce a nivel ideológico esta lucha de clases? El punto álgido de la cuestión se sitúa en torno a las perspectivas escatológicas desarrolladas por los textos apocalípticos, que predicán los fariseos y que, por el contrario, rechazan los saduceos, por la misma lógica que la de la clase sacerdotal después del exilio.⁹ No participando de la utopía de las clases populares, la escatología, comprendida aquí en la perspectiva de una resurrección de los muertos, les es extraña, habida cuenta de que ellos permanecen fieles a una lectura estricta de los antiguos textos.

El horizonte utópico que traza este escatologismo y que era en el fondo el del antiguo Israel, podrá ser caracterizado según las «bienaventuranzas» evangélicas. Su figura dominante es la del reino de Dios¹⁰ que se establecerá en la tierra y donde los pobres, es decir las clases dominadas, tendrán el lugar privilegiado: «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (*Lc 6, 20*). Se compone de una triple dimensión según las tres instancias: la saciedad («vosotros seréis saciados», *Lc 6,21*); la *posesión del país y de la tierra* («ellos poseerán en herencia la tierra», *Mt 5, 4*), lo que implica la dominación de los judíos sobre las naciones extranjeras; finalmente a nivel ideológico, la visión de Dios («ellos verán a Dios», *Mt 5, 8*; «serán llamados

⁹ También la importancia exclusiva atribuida al templo por los saduceos era discutida por los fariseos quienes, «pensando en el judaísmo mundial más que los saduceos, cuyo horizonte estaba necesariamente circunscrito a las fronteras de Palestina (...), comenzaron a señalar los elementos de la religión y de la fe que eran aplicables también a los judíos fuera de la tierra santa». Así, el sábado, la sinagoga, la ley, etc. (véase S. W. Baron, *op. cit.*, t. II, pág. 650).

¹⁰ Según una metáfora política proveniente de la corte asiática.

hijos de Dios, Mt 5, 9), lo que representa *la consumación* ideológica, según la idea antigua de que ver a Dios es morir .

Entre los mantenedores de esas perspectivas escatológicas se distinguen tres grupos: los *esenios*, quienes, estimando profanado el templo por los sumos sacerdotes ilegítimos, se organizaron en comunidades separadas del campo simbólico judío centrado en el templo, y cuya incidencia sobre la lucha de clases se aminoró por esa misma razón¹¹; los *fariseos*, cuya base social de artesanos y pequeños comerciantes, privados de fuerza política, les condujo a interesarse sobre todo por «el otro mundo»,¹² para el cual se preparaban más que nada por el pietismo y el legalismo en la observancia de la ley; finalmente, los *zelotes*, quienes, permaneciendo fariseos por la ideología religiosa, piensan en la lucha armada contra los romanos, esos paganos que manchan el país de Israel, para instaurar el reino de David; esperan un mesías guerrero para dirigir esa lucha decisiva y su base de reclutamiento por excelencia son los campesinos super-explotados. Por eso escribe Guignebert: «La esperanza mesiánica, bajo la forma de espera de un rey davídico que restaure la gloria de Israel, es casi exclusivamente popular (...) ; cuando menos, fue el fermento de la agitación judía, el principio de los grandes levantamientos contra Roma».¹³ «Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo» (Dn 7, 13), «rey justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno, en un pollino, cría de asna» (Zac 9, 9), «hijo de David» (se dice corrientemente: «el reino de la casa de David» para significar

¹¹ Se unieron, sin embargo, a los zelotes cuando estalló la guerra el año 66 (véase S. W. Baron, *op. cit.* t. II, pág. 658).

¹² Pero S. W. Baron, *op. cit.*, t. II, pág. 643, estima que «el contraste que opone el carácter del judaísmo fariseo, más orientado hacia el otro mundo, y el de la religión de los profetas referente principalmente a la vida de aquí abajo, no es tan grande como se ha afirmado».

¹³ Cfr., *Le monde juif*, París, 1969, pág. 179.

los tiempos mesiánicos) , esas diversas concepciones concnientes al tipo del mesías esperado¹⁴ son objeto de discusiones entre las escuelas fariseas, sin que se llegue a un acuerdo. Esto no impide que la esperanza escatológica-mesiánica juegue un papel decisivo en los diversos movimientos de insurrección contra los romanos, que surgen durante todo el siglo primero de nuestra era hasta la guerra del 66.

c) De esta guerra, narrada con detalle por Josefo en su relato *La guerra judía*, se tendrá una descripción bastante viva en P. Prigent, *La fin de Jérusalem*. Nos bastarán aquí algunas observaciones que pongan de relieve los diversos intereses de las clases en lucha.

La clase campesina, aldeanos y jornaleros de los grandes propietarios, es la más sufrida, como se ha visto: sus adversarios son los romanos en primer lugar, pero también las noblezas sacerdotal y laica, los sumos sacerdotales y los ancianos de los relatos evangélicos. Ella debió suministrar el más importante contingente de las tropas zelotes: «Existían entre esos revolucionarios gran cantidad de patriotas ardientes y hombres llenos de entusiasmo religioso, pero también muchos esclavos y gentes sin escrúpulos, como la hez del pueblo» (*sic*) ,¹⁵ lo que nos remite, sin duda, a lo que se llama *'am ha-ares* (el pueblo de la tierra), ese grupo de la población cuya educación judía era considerada con mucha desconfianza por los fariseos más severos.

Pero habiéndose iniciado la guerra en Jerusalén contra la pretensión del procurador romano, Floro, de «requisar diecisiete talentos del tesoro del templo»,¹⁶ la pequeña burguesía de los artesanos y comerciantes se

¹⁴ Guingnebert «insiste en el silencio de los rabinos antiguos en torno a la concepción de los sufrimientos del mesías (*op. cit.*, pág. 171).

¹⁵ *Cfr.* J. Jeremías, *op. cit.*, pág. 172.

¹⁶ El equivalente de 17 veces 10 000 denarios, siendo un denario el salario de una jornada de un obrero agrícola (*cfr.* .

sintió implicada desde el comienzo y con ellos muchos sacerdotes del bajo clero y escribas fariseos. Por el contrario, la clase dominante se consideró como aliada de los romanos y cuando en el 68 los zelotes tomaron la ciudad y el templo, Anás fue de los primeros en caer, seguido de la mayor parte de los notables.

¿Cuál es la meta del movimiento zelote en lo que concierne al régimen que ellos quieren instaurar, una vez rechazados los romanos? Se la puede presumir por un gesto. Por un lado, prenden fuego, desde el 66, a los archivos de las actas jurídicas relativas a las deudas: esto muestra «hasta qué punto fue importante el factor social en el movimiento zelote», dice Jeremías.¹⁷ Y Prigent le hace eco: «¿Soñaban los zelotes en una reorganización de la propiedad más conforme con la voluntad de Dios?»¹⁸ Por otra parte, eligen por sorteo un nuevo sumo sacerdote de entre las antiguas familias pontificiales legítimas, apartadas del supremo pontificado desde el año 172 antes de J. C., un hombre sencillo, que ejercía un oficio manual. Finalmente, defienden el templo con encarnizamiento durante toda la guerra y especialmente en su último episodio. Esto muestra que para los zelotes no se trata de una «revolución» para poner fin al MPsubA, sino más bien de una «insurrección» para restaurarlo sobre bases más puras. Hay algo que nos hace pensar en el movimiento deuteronomista, *mutatis mutandis*, especialmente no planteándose ya la cuestión de la monarquía: el movimiento zelote es *reformista*, la ideología religiosa centrada en el templo de Jerusalén tiene allí un lugar determinante, a la que se agregan los intereses económi-

J. Jeremías, *Op. cit.*, pág. 135, núms. 71 y 174 y núm. 6): o sea, tomando como salario medio de un obrero francés actual 60 francos nuevos al día, alrededor de 10 millones de francos... (?)

¹⁷ *Cfr. Ibidem*, pág. 172.

¹⁸ *Cfr. Ibidem*, pág. 18, núm. 1.

cos ligados al templo de la pequeña burguesía de la ciudad de Jerusalén; después de barridas las familias pontificales corrompidas, el sumo sacerdote no deja de conservar por eso el centro del poder de estado subasiático. Es el *único* proyecto que tienen en cuenta los zelotes ante las determinaciones que actúan sobre ellos; como los deuteronomistas y los macabeos, no se trata de ningún modo de una revolución comunista.¹⁹ Tal vez sea importante, antes de abordar la problemática de la definición política de la práctica de Jesús según Marcos, saber que no es necesario esperar una «revolución comunista, tal como puede ser designado hoy en día ese proyecto: tendremos ocasión de confrontar la estrategia de Jesús con la de los zelotes, pero en el seno de un MPsubA. He aquí por qué ha valido la pena definirlo.

Volvamos al proyecto político de los zelotes: no solamente es el único que les era posible concebir, sino que en sí mismo es un proyecto abocado al fracaso «humanamente», y ésta es tal vez la razón por la cual el mesianismo actúa de tal forma en ellos que confían en una intervención milagrosa de Dios en el caso de que las cosas no les sean favorables. La motivación utópica también actúa, como lo testimonia el relato que Dion Casio²⁰ hace de la última escena de combate en el templo de Jerusalén, presa ya de las llamas:

«Los judíos resistieron con más ardor que nunca, como si para ellos fuera una dicha el caer cerca del templo y en su defensa. El pueblo estaba situado en el vestíbulo, los consejeros sobre las gradas, los sacerdotes en el mismo santuario. Pese a ser poco numerosos contra un gran ejército, no sucumbieron hasta que una parte del templo fue presa de las llamas. Entonces unos se arrojaron voluntariamente sobre las espadas de los romanos, otros se degollaron entre sí, se mataron o salta-

¹⁹ Cfr. mi hipótesis 47 y 57 ss.

²⁰ Cfr. P. Prigent, *La fin de Jérusalem*. Neuchatel, 1969. pág. 43.

ron a las llamas. Todos creían, estos últimos sobre todo, que eso no era un desastre sino la victoria, la salvación, la dicha²¹ de perecer con el templo. «Hace tiempo que hemos decidido no ser avasallados ni por los romanos ni por ningún otro, salvo por Dios ... », hace decir Josefo al jefe zelote de Massada,²² al comienzo de la escena que acabó con el suicidio colectivo de los novecientos sesenta habitantes de la ciudad, incluidos mujeres y niños.²³ ¡Así son los zelotes!

d) Concluamos. Josefo narra cómo Tito quiso conservar el templo y fue desobedecido por sus soldados. Se discute a menudo esta versión de un traidor judío, amigo del futuro emperador,²⁴ pero que, sin embargo, parece tener razón: era una fuente apreciable de tributos la que perdieron así los romanos. En efecto, la destrucción del templo fue el hundimiento del subasiatismo: el sector agrícola y mercantil que subsistirá en el norte de Palestina funcionará de ahora en adelante en el marco del MPE, el judaísmo se hará definitivamente rabínico, tomando su dirección ideológica los escribas fariseos: se convertirá también definitivamente en el judaísmo de la diáspora.

²¹ Es, en terminología de Bataille, la consumación total.

²² El último reducto judío caído ante los romanos el año 73 después de J. C.

²³ Cfr. P. Prigent, *op. cit.*, págs. 63 a 65.

²⁴ *Ibidem*, pág. 42, núm. 3.

12. *BARTOLOMÉ DE LAS CASAS*
(1474-1566)

12.1 BREVISIMA RELACION DE LA
DESTRUICION DE LAS INDIAS (1552)*

Descubriéronse las Indias en el año de mil y cuatrocientos y noventa y dos. Fuéronse a poblar el año siguiente de cristianos españoles, por manera que ha cuarenta e nueve años que fueron a ellas cantidad de españoles: e la primera tierra donde entraron para hecho de poblar fué la grande y felicísima isla Española, que tiene seiscientas leguas en torno. Hay otras muy grande e infinitas islas alrededor, por todas las partes della, que todas estaban e las vimos las más pobladas llenas de naturales gentes, indios dellas, que puede ser tierra poblada en el mundo. La tierra firme, que está de esta isla por lo más cercano docientas e cincuenta leguas, pocas más, tiene de costa de mar más de diez mil leguas descubiertas, e cada día se descubren más, todas llenas como una colmena de gentes en lo que hasta el año de cuarenta e uno se ha descubierto, que parece que puso Dios en aquellas tierras todo el golpe o la mayor cantidad de todo el linaje humano.

Todas estas universas e infinitas gentes a *toto género* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los

* Introducción de la obra indicada. Se respetó original.

cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión e que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad, que ni hijos de príncipes e señores entre nosotros, criados en regalos e delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores.

Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas. Su comida es tal, que la de los sanctos padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos, comúnmente, son en cueros, cubiertas sus vergüenzas, e cuando mucho cúbrense con una manta de algodón, que será como vara y media o dos varas de liezo en cuadra. Sus camas son encima de una estera, e cuando mucho, duermen en unas como redes colgadas, que en lengua de la isla Española llamaban hamacas.

Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra sancta fee católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto, que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desde una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fee, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos, para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, o pudiendo negar la bondad que en ellos veen: “cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios.”

En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas. angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado, que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales de ella docientas personas. La isla de Cuba es cuasi tan luenga como desde Valladolid a Roma: está hoy cuasi toda despoblada. La isla de Sant Juan e la de Jamaica, islas muy grandes e muy felices e graciosas, ambas están asoladas. Las islas de los Lucayos, que están comarcanas a la Española y a Cuba por la parte del Norte, que son más de sesenta con las que llamaban de Gigantes e otras islas grandes e chicas, e que la peor dellas es más fértil e graciola que la huerta del rey de Sevilla, e la más sana tierra del mundo, en las cuales había más de quinientas mil ánimas, no hay hoy una sola criatura. Todas las mataron trayéndolas e por traellas a la isla Española, después que veían que se les acababan los naturales della. Andando un navío tres años a rebuscar por ellas la gente que había, después de haber sido vendimiadas, porque un buen cristiano se movió por piedad para los que se hallasen convertillos e ganallos a Cristo, no se hallaron sino once personas, las cuales yo vide. Otras más de treinta islas, que están en comarca de la isla de Sant Juan, por la misma causa están despobladas e perdidas. Serán todas estas islas, de tierra, más de dos mil leguas, que todas están despobladas e desiertas de gente.

De la gran tierra firme somos ciertos que nuestros españoles por sus crueldades y nefandas obras han des-

poblado y asolado y que están hoy desiertas, estando llenas de hombres racionales, más de diez reinos mayores que toda España, aunque entre Aragón y Portugal en ellas, y más tierra que hay de Sevilla a Jerusalén dos veces, que son más de dos mil leguas.

Daremos por cuenta muy cierta y verdadera que son muertas en los dichos cuarenta años por las dichas tiranías e infernales obras de los cristianos, injusta y tiránicamente, más de doce cuentos de ánimas, hombres y mujeres y niños; y en verdad que creo, sin pensar engañarme, que son más de quince cuentos.

Dos maneras generales* y principales han tenido lo que allá han pasado que se llaman cristianos en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen e se resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas.

La causa por que han muerto y destruído tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas; conviene a saber, por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a subjectarlas;

* Aquí Bartolomé describe, explícitamente la dialéctica del señor y el esclavo.

a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tractado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas. Y así han curado de sus vidas y de sus ánimas, e por esto todos los números e cuentos dichos han muerto sin fee, sin sacramentos. Y esta es una muy notoria y averiguada verdad, que todos, aunque sean los tiranos y matadores, la saben e la confiesan: que nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que, primero, muchas veces hobieron recebido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones dellos mesmos [...]

12.2 TESTAMENTO (1564)*

En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, un solo Dios verdadero: el obispo fray Bartolomé de las Casas, porque todo fiel cristiano debe dar testimonio de sí mismo al tiempo de su fin y muerte quanto en sí fuere con la gracia de Dios, y en aquel paso tan peligroso ocurren muchos y grandes impedimentos, y por eso antes que en él me vea, digo que protesto morir y vivir lo que viviere en la santa fe católica de la Santísima Trinidad Padre y Hijo y Espíritu Santo, creyendo y teniendo, como creo y tengo, todo aquello que cree y tiene la Santa Iglesia de Roma, y en esta fe y creencia protesto y afirmo que quiero vivir lo que me resta de la vida y hasta el fin della, que es la muerte inclusive, quiero en esta santa fe morir. E porque por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para

* Del testamento de Bartolomé de las Casas, firmado dos años antes de su muerte. Se respetó original.

procurar y volver por aquellas universas gentes de la que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daño nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros lo españoles han recibido contra toda razón e justicia, y por reducirlos a su libertad prística de que han sido despojados injustamente, y por librallos de la violenta muerte que todavía padecen, y perecen, como han perecido, y despoblándose por esta causa muchos millares de leguas de tierra, muchos de ellos en mi presencia, y he trabajado en la corte de los reyes de Castilla, yendo y viniendo de las Indias a Castilla, y de Castilla a las Indias muchas veces, cerca de cincuenta años, desde el año de mil e quinientos catorce, por sólo Dios e por compasión de ver perecer tantas multitudes de hombres racionales, domésticos, humildes, mansuetísimos y simplicísimos, y muy aparejados para recibir nuestra santa fe católica y toda moral doctrinal, y ser dotados de todas buenas costumbres, como Dios es testigo que otro interese nunca pretendí; por ende digo que tengo por cierto y lo creo así, porque creo y estimo que así lo terná la Santa Romana Iglesia, regla y medida de nuestro creer, que cuanto se ha cometido por los españoles contra aquellas gentes, robos e muertes y usurpaciones de sus estados y señoríos de los naturales reyes y señores, tierras e reinos, y otros infinitos bienes, con tan malditas crueldades, ha sido contra la ley rectísima inmaculada de Jesucristo y contra toda razón natural, e en grandísima infamia del nombre de Jesucristo y su religión cristiana, y en total impedimento de la fe, y en daños irreparables de las ánimas y cuerpos de aquellas inocentes gentes; e creo que por estas impías y celerosas e ignominiosas obras, tan injusta, tiránica y barbáricamente hechos en ellas y contra ellas, Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas e acabamientos de aquellas gentes,

si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la ceguedad que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que se arrean o tienen nombre [de] discretos y sabios, y presumen de mandar el mundo, por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún está, digo, esta oscuridad de los entendimientos tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, no se haya (1) hasta hoy advertido que tantos escándalos y infamias de nuestra sancta fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones hayan sido pecados y grandísimas injusticias.—El obispo. *Fray Bartolomé de las Casas*.

Asimismo hice donación al dicho Colegio de S. Gregorio de todas mis escrituras en latín y en romance, que se hallaren escritas de mi letra, tocantes a la materia de indios, y la *Historia General de las Indias*, que tengo también escrita en romance de mi mano. E fué mi intención que en ninguna manera saliese del Colegio, si no fuese para la imprimir, cuando Dios ofreciere el tiempo, quedando siempre los originales en el Colegio; lo cual pido y ruego al muy R.P. rector e a los padres consiliarios que por tiempo fueren, que así lo tengan por bien de hacer, sobre lo cual todavía les encargo las conciencias, que en el Colegio se guarden e defiendan.

E porque yo he recebido gran multitud de cartas mensajeras de diversos y muchos religiosos de las tres Ordenes y de otras muchas personas, y de casi todas las Indias, avisándome de los males y agravios e injusticias que los de nuestra nación hacían e hacen hoy, consumiéndolo y destruyendo aquellas gentes naturales de ellas,

¹ En Icazbalzeta, *sea ya de ésta*, con advertencia a pie de página: «El original diría tal vez, *no se haya hasta hoy advertido*.»

sin culpa alguna con que nos hayan ofendido, y en ellas me exhortaban encarecidamente que ante los Reyes y su Consejo procurase el remedio de ellas; e porque estas cartas son testimonio de la verdad que yo siempre y por muchos años por misericordia de Dios he defendido, de las injusticias, injurias e violencias, opresiones e calamidades e muertes que aquellas gentes de nosotros han padecido, e será y servirá como historia probada por muchos y dignos de fe testigos; por ende pido por caridad al muy R. P. rector del dicho Colegio de S. Gregorio que comiende algún colegial menos ocupado, que de las que dejé en el Colegio en nuestras celdas y de las que acá tengo, que he recibido e recibo cada día, haga un libro juntándolas todas por la orden de los meses y años que se me enviaban, y de las provincias que venían, y se pongan en la librería del dicho Colegio *ad perpetuam rei memoriam*, porque si Dios determinare destruir a España, se vea que es por las destrucciones que habemos hechos en las Indias y parezca la razón de su justicia. Esta copilación comenzó a hacer un prudente colegial, puesto que no hubo lugar para acabarlo.

Hice esta escritura por fin de febrero de mil e quinientos y sesenta y cuatro; quiero que valga según tengo dicho, y la hojuela que dentro della se hallarse, cerca de lo que por ella limitare o alargare, que estuviere de mi letra e firmada de mi nombre.

(1753-1811)

Manifiesto que el Sr. D. Miguel Hidalgo y Costilla, generalísimo de las armas americanas, y electo por la mayor parte de los pueblos del reino para defender sus derechos y los de sus conciudadano, hace al pueblo:

Me veo en la triste necesidad de satisfacer a las gentes sobre un punto en que nunca creí se me pudiese tildar, ni menos declarármese sospechoso, para mis compatriotas. Hablo de la cosa más interesante, más sagrada, y para mí más amable: de la religión santa, de la fe sobrenatural que recibí en el bautismo.

Os juro desde luego, amados conciudadanos míos, que jamás me he apartado ni en un ápice de la creencia de la Santa Iglesia Católica: jamás he dudado de ninguna de sus verdades: siempre he estado íntimamente convencido de la infalibilidad de sus dogmas, y estoy pronto a derramar mi sangre en defensa de todos y cada uno de ellos.

Testigos de esta protesta son los feligreses de Dolores y de San Felipe, a quienes continuamente explicaba las terribles penas que sufren los condenados en el infierno, a quienes procuraba inspirar horror a los vicios y amor a la virtud, para que no quedaran envueltos en la desgraciada suerte de los que mueren en pecado: testigos las gentes todas que me han tratado, los pueblos donde he vivido, y el ejército todo que comando.

Pero, ¿para qué testigos sobre un hecho e imputación que ella misma manifiesta su falsedad? Se me acusa de que niego la existencia del infierno, y un poco antes se me hace cargo de haber asentado que algún pontífice de los canonizados por santo está en este lugar: ¿cómo, pues, concordar que un pontífice está en el infierno, negando la existencia de éste?

Se me imputa también el haber negado la autenticidad de los Sagrados Libros, y se me acusa de seguir los perversos dogmas de Lutero; ¿si Lutero deduce sus errores de los libros que tiene por fabulosos? Del mismo modo son todas las acusaciones.

¿Os persuadiríais, americanos, que un tribunal tan respetable, y cuyo instituto es el más santo, se dejase arrastrar del amor del paisanaje, hasta prostituir su honor y su reputación? Estad ciertos, amados conciudadanos míos, que si no hubiese emprendido libertar nuestro reino de los grandes males que le oprimían, y de los muchos mayores que le amenazaban, y que por instantes iban a caer sobre él, jamás hubiera yo sido acusado de hereje.

Todos mis delitos traen su origen del deseo de vuestra felicidad; si éste no me hubiese hecho tomar las armas, yo disfrutaría una vida dulce, suave y tranquila; yo pasaría por verdadero católico, como lo soy y me lisonjeo de serlo: jamás habría habido quien se atreviese a dinigrarme con la infame nota de herejía.

¿Pero de qué medio se habían de valer los españoles europeos, en cuyas opresoras manos estaba nuestra suerte? La empresa era demasiado ardua: la nación, que tanto tiempo estuvo aletargada, despierta repentinamente de su sueño a la dulce voz de la libertad: corren apresurados los pueblos y toman las armas para sostenerla a toda costa.

Los opresores no tienen armas ni gentes para obligarnos con la fuerza a seguir en la horrorosa esclavitud a que nos tenían condenados. ¿Pues qué recurso les que-

daba? Valerse de toda especie de medios, por injustos, por ilícitos y torpes que fuesen, con tal que condujeran a sostener su despotismo y la opresión de la América: abandonan hasta la última reliquia de honradez y hombría de bien, se prostituyen las autoridades más recomendables, fulminan excomuniones, que nadie mejor que ellas saben no tienen fuerza alguna; procuran amedrentar a los incautos y aterrorizar a los ignorantes, para que espantados con el nombre de anatema, teman donde no hay motivo de temer.

¿Quién creería, amados conciudadanos, que llegase hasta este punto el descaró y atrevimiento de los gachupines? ¿Profanar las cosas más sagradas, para asegurar su intolerable dominación? ¿Valerse de la misma religión santa para abatirla y destruirla? ¿Usar de excomuniones contra toda la mente de la Iglesia, fulminarlas sin que intervenga motivo de religión? Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos, sino por política; su Dios es el dinero, y las combinaciones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe? Abrid los ojos, vuelvo a decir; meditaad sobre vuestros verdaderos intereses; de este precioso momento depende la felicidad o infelicidad de vuestros hijos y de vuestra numerosa posteridad. Son ciertamente incalculables, amados conciudadanos míos, los males a que quedáis expuestos, si no aprovecháis este momento feliz que la Divina Providencia os ha puesto en las manos: no escuchéis las seductoras voces de nuestros enemigos, que bajo el velo de la religión y de la amistad, os quieren hacer víctima de su insaciable codicia. ¿Os persuadís, amados conciudadanos, que los gachupines, hombres desnaturalizados, que han roto los más estrechos vínculos de la sangre, ¡se estremece la naturaleza! que han abandonado a sus padres, a sus hermanos, a sus mujeres y a sus pro-

pios hijos, sean capaces de tener afectos de humanidad a otra persona? ¿Podréis tener con ellos algún enlace, superior a los que la misma naturaleza puso en las relaciones de su familia? ¿No los atropellan todo por sólo el interés de hacerse ricos en la América? Pues no creáis que unos hombres nutridos de estos sentimientos, puedan mantener amistad sincera con nosotros: siempre que se les presente el vil interés, os sacrificarán con la misma frescura que han abandonado a sus propios padres.

¿Creéis que el atravesar inmensos mares, exponerse al hambre, a la desnudez, a los peligros de la vida, inseparables de la navegación, lo han emprendido por venir a haceros felices? Os engañáis, americanos. ¿Abrazarían ellos ese cúmulo de trabajos, por hacer dichosos a unos hombres que no conocen? El móvil de todas esas fatigas no es sino su sórdida avaricia: ellos no han venido sino por despojarnos de nuestros bienes, por quitarnos nuestras tierras, por tenernos siempre avasallados bajo sus pies.

Rompamos, americanos, esos lazos de ignominia con que nos han tenido ligados tanto tiempo: para conseguirlo no necesitamos sino de unirnos. Si nosotros no peleamos contra nosotros mismos, la guerra está concluida y nuestros derechos a salvo. Unámonos, pues, todos los que hemos nacido en este dichoso suelo; veamos desde hoy como extranjeros y enemigos de nuestras prerrogativas, a todos los que no son americanos.

Establezcamos un congreso que se componga de representantes de todas las ciudades, villas y lugares de este reino, que teniendo por objeto principal mantener nuestra santa religión, dicte leyes suaves, benéficas y acomodadas a las circunstancias de cada pueblo: ellos entonces gobernarán con la dulzura de padres, nos tratarán como a sus hermanos, desterrarán la pobreza, moderando la devastación del reino y la estracción de su dinero, fomentarán las artes, se avivará la industria, haremos uso libre de las riquísimas producciones de nuestros

feraces países, y a la vuelta de pocos años, disfrutarán sus habitantes de todas las delicias que el Soberano Autor de la naturaleza ha derramado sobre este vasto continente.

14. CAMILO TORRES RESTREPO
(1929-1966)

14.1 PROCLAMA AL PUEBLO
COLOMBIANO (1965) *

Colombianos :

Durante muchos años los pobres de nuestra patria han esperado la voz de combate para lanzarse a la lucha final contra la oligarquía.

En aquellos momentos en los que la desesperación del pueblo ha llegado al extremo, la clase dirigente siempre ha encontrado una forma de engañar al pueblo, distraerlo, apaciguando con nuevas fórmulas que siempre paran en lo mismo: el sufrimiento para el pueblo y el bienestar para la casta privilegiada.

Cuando el pueblo pedía un jefe y lo encontró en Jorge Eliecer Gaitán, la oligarquía lo mató. Cuando el pueblo pedía paz, la oligarquía sembró el país de violencia. Cuando el pueblo ya no resistía más violencia y organizó las guerrillas para tomarse el poder, la oligarquía inventó el golpe militar para que las guerrillas engañadas, se entregaran. Cuando el pueblo pedía democracia, se le volvió a engañar con un plebiscito y un Frente Nacional que le imponía la dictadura de la oligarquía.

Ahora el pueblo ya no creerá nunca más. El pueblo

* En *Frente Unido* (Bogotá), 26 de agosto (1965), pág. 1.

no cree en las elecciones. El pueblo sabe que las vías legales están agotadas. El pueblo sabe que no queda sino la vía armada. El pueblo está desesperado y resuelto a jugarse la vida para que la próxima generación de colombianos no sea de esclavos. Para que los hijos de los que ahora quieren dar su vida tengan educación, techo, comida, vestido y sobre todo dignidad. Para que los futuros colombianos puedan tener una patria propia, independiente del poderío norteamericano.

Todo revolucionario sincero tiene que reconocer la vía armada como la única que queda. Sin embargo, el pueblo espera que los jefes con su ejemplo y con su presencia den la voz de combate.

Yo quiero decirle al pueblo colombiano que éste es el momento. Que no le he traicionado. Que he recorrido las plazas de los pueblos y ciudades caminando por la unidad y la organización de la clase popular para la toma del poder. Que he pedido que nos entreguemos por estos objetivos hasta la muerte.

Ya está todo preparado. La oligarquía quiere organizar otra comedia en las elecciones; con candidatos que renuncian y vuelven a aceptar; con comités bipartidistas; con movimiento de renovación a base de ideas y de personas que no sólo son viejas sino que han traicionado al pueblo. ¿Qué más esperamos, colombianos?

Yo me he incorporado a la lucha armada. Desde las montañas colombianas pienso seguir en la lucha con las armas en la mano, hasta conquistar el poder para el pueblo. Me he incorporado al Ejército de Liberación Nacional porque en él encontré los mismos ideales del Frente Unido. Encontré el deseo y la realización de una unidad por la base, de base campesina, sin diferencias religiosas ni de partidos tradicionales. Sin ningún ánimo de combatir a los elementos revolucionarios de cualquier sector, movimiento o partido. Sin caudillismos. Que busca liberar al pueblo de la explotación de las oligarquías y del imperialismo. Que no depondrá las armas mientras

el poder no esté totalmente en manos del pueblo. Que en sus objetivos acepta la plataforma del Frente Unido.

Todos los colombianos patriotas debemos ponernos en pie de guerra. Poco a poco irán surgiendo jefes guerrilleros experimentados en todos los rincones del país. Mientras tanto debemos estar alertas. Debemos recoger armas, municiones. Buscar entrenamiento guerrillero. Conversar con los más íntimos. Reunir ropas, drogas y provisiones, y prepararnos para una lucha prolongada.

Hagamos pequeños trabajos contra el enemigo en los que la victoria sea segura. Probemos a los que se dicen revolucionarios. Descartemos a los traidores. No dejemos de actuar pero no nos impacientemos. En una guerra prolongada todos deberán actuar en algún momento. Lo que importa es que en ese preciso momento la revolución los encuentre listos y prevenidos. No se necesita que todos hagamos todo. Debemos repartir el trabajo. Los militantes del Frente Unido deben estar a la vanguardia de la iniciativa y de la acción. Tengamos paciencia en la espera y confianza de la victoria final.

La lucha del pueblo se debe volver una lucha nacional. Ya hemos comenzado porque la jornada es larga.

Colombianos: No dejemos de responder al llamado del pueblo y de la revolución.

Militantes del Frente Unido: Hagamos una realidad nuestras consignas:

¡Por la unidad de la clase popular hasta la muerte!

¡Por la organización de la clase popular hasta la muerte!

¡Por la toma del poder para la clase popular hasta la muerte! Hasta la muerte porque estamos decididos a ir hasta el final. Hasta la victoria porque un pueblo que se entrega hasta la muerte siempre logra su victoria.

Hasta la victoria final con las consignas del Ejército de Liberación Nacional:

¡NI UN PASO ATRAS! ¡LIBERACION O MUERTE!

14.2POR QUE NO VOY A LAS ELECCIONES (1966) *

La Plataforma del Frente Unido del Pueblo Colombiano no tiene definición respecto de la lucha electoral como táctica revolucionaria.

Para realizar la unión de los revolucionarios debemos insistir en todo lo que nos une y prescindir de todo lo que nos separa. Si el problema electoral es un obstáculo para la unión, es mejor no plantearlo, especialmente cuando todavía no estamos seguros de que las elecciones se realicen.

En el caso de que yo fuera partidario de las elecciones, lo más lógico sería presentar listas para ellas y presentarme personalmente como candidato.

En mi concepto esto sería formar un nuevo grupo que dividiera aún más a la oposición. Esta actitud me impediría realizar la labor que me he propuesto: de unificar a la clase popular colombiana.

Yo no me considero representante de la clase popular colombiana, ni jefe del Frente Unido, ni líder de la revolución colombiana, porque no he sido elegido por el pueblo. Aspiro a ser aceptado por éste como un servidor de la revolución.

Mientras el Frente Unido no elija sus jefes, yo no soy jefe del Frente Unido, sino en los casos en que los miembros de éste lo determinen. Como no voy a participar en las elecciones, tengo que explicar al pueblo los motivos que me llevan a esta decisión: además de la razón dada anteriormente (de no dividir más la oposición) tengo las siguientes:

1. En el sistema actual para votar la clase popular colombiana tiene que dividirse en liberal y conservadora; todo lo que divide al pueblo está contra sus intereses.

* En *El Vespertino* (Bogotá, 1966), núm. 7, pág. 1.

2. El aparato electoral está en manos de la oligarquía y por eso "el que escruta elige", el que cuenta los votos determina la victoria. Las elecciones se hacen más en las oficinas del gobierno oligárquico, que en las mesas de votación.

3. Como es imposible ganarle a los que controlan la maquinaria electoral y todos los factores del poder, los grupos de oposición que llegan al Parlamento no podrán nunca hacer transformaciones revolucionarias; por el contrario, su presencia en el Parlamento facilita que la oligarquía diga que en Colombia hay democracia porque hay oposición.

4. No me parece buena educación revolucionaria decirle con las palabras al pueblo que desconfíe de la oligarquía y decirle con los hechos que le entregue al sistema algo de lo más precioso que tiene un hombre como es su opinión pública.

5. Creo que el tiempo y el dinero que se emplea en confeccionar listas, discutir por renglones, suplencias y caciques se pueden aprovechar para organizar y unificar a la clase popular por la base.

6. En el caso de que sucediera el milagro de que la oligarquía se equivocara contando los votos y la oposición pusiera la mayoría (por ejemplo en el caso de un nuevo plebiscito) sabemos que, como en la Argentina, con el triunfo del peronismo, la oligarquía puede anular las elecciones y dar un golpe de estado. Una oligarquía que no le ha temblado la mano para matar jefes revolucionarios, para lanzar al país a la violencia y para respaldar gobiernos militares, creo yo que no va a entregar el poder por el simple hecho de una mayoría opositora en la votación, mayoría que como ya lo hemos demostrado es moralmente imposible que pueda resultar.

Personalmente yo soy partidario de la abstención electoral pero no de una abstención pasiva, sino de una abstención activa, beligerante y revolucionaria.

Activa: porque será la manifestación de rechazo al

sistema sin excluir las elecciones como uno de sus engranajes; para eso tendrá que ser políticamente motivada.

Beligerante: porque los comandos revolucionarios recibirán consignas precisas sobre la forma de actuar ante el proceso electoral.

Revolucionaria: porque se empleará en unificar y organizar la clase popular para el asalto definitivo del poder.

15. FIDEL CASTRO (1927-)

15.1 COINCIDENCIAS DEL SOCIALISMO Y CRISTIANISMO (1971)*

Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquel que engendró tantos mártires, tantos hombres sacrificados por la fe. Y siempre tendrán nuestro más profundo respeto los hombres que son capaces de dar su vida por su fe (Aplausos). Por los que no sentiremos ningún respeto jamás es por los hombres que como defienden bastardos intereses —sus egoísmos, su estómago repleto—, no son capaces de dar la vida por nada ni por nadie (Aplausos).

Examinamos los enormes puntos de coincidencia que puede haber entre los preceptos más puros del cristianismo y los objetivos del marxismo. Porque muchos han querido tomar la religión para defender ¿qué? La explotación, la miseria, el privilegio. Para convertir la vida del pueblo en este mundo en un infierno, olvidándose que el cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma, de los que por decenas de miles morían devorados por los leones en el Circo, y que tenía expresiones terminantes acerca de la solidaridad humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos.

* Parte del discurso pronunciado en el estadio de Santiago de Chile, en *Cuba-Chile*, Ediciones políticas, La Habana, 1972, pág. 484.

Religión que llamó hace dos mil años mercaderes a los mercaderes, fariseos a los fariseos. Que condenó a los ricos, y que dijo virtualmente que no entrarían en el reino de los cielos (Aplausos). Que multiplicó los peces y los panes, precisamente lo que el hombre revolucionario de hoy se propone con la técnica, con sus brazos, con el desarrollo racional y planificado de la economía.

Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuántos puntos de coincidencia, y se verá por qué un párroco humilde, que conoce el hambre —porque la ve de cerca—, la enfermedad y la muerte, que conoce el dolor humano ... O como algunos de esos sacerdotes que trabajan en minas o trabajan entre humildes familias campesinas, y se identifican con ellos y luchan junto a ellos. O personas abnegadas que consagran su vida a atender enfermos que padecen las peores dolencias.

Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios. (Aplausos).

Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son los imperialistas. Y son, por supuesto, los reaccionarios [...]

15.2 DIALOGO ENTRE FIDEL CASTRO Y OCHENTA SACERDOTES CHILENOS (1971)

Fidel Castro.—Fui a Rancagua, Sewell y Santa Cruz. Me hicieron hablar tres veces allá. Tuve una reunión con los obreros desde las 12 a las 2 de la madrugada en Coya. Yo no sé ni lo que se ha publicado. Por fin es que he hablado con muchos obreros, he explicado muchos problemas. Y hay algunas cuantas cuestiones que a mí me parecen muy importantes en el país, como por

ejemplo, que se le ha creado a la gente un ansia de consumo que es importada, han traído los hábitos de consumo de los países industriales.

Entonces en una revolución hay una serie de factores morales que son decisivos, nuestros países son muy pobres para poder dar al hombre grandes riquezas materiales; pero sí le da un sentido de la igualdad, le da un sentido de la dignidad humana, empiezan a sentirse hombres. Si no se sienten despreciados, si no se sienten oprimidos, yo les digo que esos valores los aprecia la gente más que cualquier cosa [...]

Un Sacerdote.— Yo quería preguntarle ...

Fidel Castro.—No haga un discurso, Padre (Risas).

¡Es bromeando, es bromeando!

Sacerdote.— Yo quería primero presentarle, explicarle quiénes están aquí.

Fidel Castro.—Muy bien.

Sacerdote.—Aquí, sobre todo, está el grupo que se llama de los 300 sacerdotes, que tomaron posición pública en favor del socialismo en este año, y están comprometidos en distintas poblaciones, sindicatos; algunos son obreros de fábricas también, en el campo, luchando en general por la lucha del proletariado y su liberación.

También nos acompañan algunos compañeros de otros países latinoamericanos que están de paso por Chile; hay varios [...]

Fidel Castro.—Yo quiero decirles lo siguiente: yo estaba muy contento esperando la entrevista, quería reunirme con ustedes. Yo sabía que el encuentro iba a ser muy natural, muy normal [...]

Sacerdote.—¿Cómo juzga usted la tesis de alguna gente que dice que cristiano, sobre todo cuando es presbítero, no debe meterse en asuntos de liberación, en asuntos de política, porque entonces está —como quien dice— metiéndose en un campo que no le conviene? Mucha gente dice eso [...]

Fidel Castro.—¿Y por qué los usaban antes en política?

Antes los utilizaban en un sentido, antes utilizaban la religión en un sentido negativo. Ahora, ¿cómo puede, por ejemplo —yo pienso—, ningún guía espiritual de una colectividad humana desentenderse de sus problemas materiales, de sus problemas humanos, de sus problemas vitales? ¿Es que acaso esos problemas materiales, humanos, son independientes del proceso histórico? ¿Son independientes de los fenómenos sociales?

Hemos vivido todo eso. Yo siempre me remonto a la época de la esclavitud primitiva. Surge el cristianismo incluso en esa época. Los cristianos en el circo, los gladiadores en el circo, los esclavos; esta cosa histórica. El feudalismo. Después un sistema nuevo, el capitalismo.

Ahora, yo creo que la Iglesia ... No, no voy a hablar de Iglesia, voy a hablar de los cristianos propiamente. Han vivido muchos acontecimientos históricos; pero pasaron de una fase en que fueron los perseguidos, a otras fases en que fueron perseguidores.

Hubo el momento de la Inquisición —vamos a poner un ejemplo—, el conflicto serio en el sentimiento religioso, que yo creo que fue una fase de oscurantismo, cuando se llegó a quemar a los hombres. Yo creo que ninguno de ustedes habría participado en eso (Risas) .La verdad que era una cosa oscurantista, que llegó un momento en que era el anticristianismo por completo.

Nosotros estamos pasando a una fase de la humanidad en que yo diría: si el cristianismo se pudo haber llamado hace dos mil años una doctrina utópica, que venía a ser como un simple consuelo espiritual, yo pienso que en esta época puede ser una doctrina no utópica sino real, y no un consuelo espiritual para el hombre que sufre. Puede producirse la desaparición de las clases y surgir la sociedad comunista. ¿Dónde esta la contradicción con el cristianismo? Todo lo contrario: se produciría un reencuentro con el cristianismo de los primeros

tiempos, en sus aspectos más justos, más humanos, más morales. Lo demás, sabemos cómo es.

Es que hemos vivido ... Porque yo lo viví en parte en las escuelas donde estudié. Y no por los hombres que me enseñaron, porque eran hombres rectos; yo tengo una opinión alta de los hombres que me enseñaron, no de la forma de educación, porque era dogmática. Yo no sé, no quiero meterme en algunos temas. Si ustedes me lo permiten yo lo digo. Por ejemplo, para mentar algunas cosas, la repetición de todas las cosas que no entendía : "Kyrie eleison, Kyrie eleison, Christe eleison". Pero ya eso forma parte —digamos— del ritual. Pero yo no lo entendía y lo tenía que repetir. Digo la verdad: ese no es mi terreno, pero si me dejan hablar en ese terreno de mis experiencias personales, digo: no concebía repetir una oración cien veces, no me parecía racional. O era un castigo, o había que hacerlo veinte veces. Yo diría que es un rito atrasado.

No me parecía lógico, no creo que enseñe a un hombre: repite, repite y repite. Todo llega a ser una cosa monótona. No creo que se pueda medir por las veces que se repita el valor de una oración.

Claro, yo pienso que esos son fenómenos históricos. Bueno, ¿un hombre tiene que reivindicarse? No hay problema: vaya a trabajar un día con una familia pobre, entregue esto, haga un sacrificio.

Había problemas de esos que yo creo que pudieron haberse convertido en cosas meramente rituales, no llevaban un contenido.

¿Qué ocurría con la religión católica? Un relajamiento muy grande. Era meramente formal. No tenía ningún contenido. Ahora, casi toda la educación estaba permeada de eso. Yo estudié con los jesuitas. Eran hombres rectos, disciplinados, rigurosos, inteligentes y de carácter . Yo siempre digo eso.

Pero conocí también la irracionalidad de aquella educación.

Pero para ustedes, aquí entre nosotros, yo les digo que hay un gran punto de comunidad entre los objetivos que preconiza el cristianismo y los objetivos que buscamos los comunistas; entre la prédica cristiana de la humildad, la austeridad, el espíritu de sacrificio, el amor al prójimo y todo lo que puede llamarse contenido de la vida y la conducta de un revolucionario. Porque, ¿qué es lo que nosotros estamos predicando a la gente? ¿Que mate? ¿Que robe? ¿Que sea egoísta? ¿Que explote a los demás? Es precisamente todo lo contrario. Aunque por motivaciones diferentes, las actitudes y la conducta ante la vida que propugnamos son muy similares. Vivimos en una época en que la política ha entrado en un terreno casi religioso con relación al hombre y su conducta.

Yo creo que a la vez hemos llegado a una época en que la religión puede entrar en el terreno político con relación al hombre y sus necesidades materiales. Podríamos suscribir casi todos los preceptos del Catecismo: no matarás, no robarás ...

En el sistema nuestro no se exalta el crimen.

Usted ve constantemente: el crimen. Hay gente ya no que mata sólo porque tiene una pasión, sino porque además la pasión la transfigura en un acto de heroísmo, en una exhibición pública. Yo creo que la divulgación de todos los asesinatos y de todos los asesinos, convirtiéndolos en héroes, multiplica los criminales. Eso es una cosa enorme.

"Compre esto, compre esto". Eso está incitando a la gente al consumo, al hábito de consumo. La sociedad capitalista no hace más que incitar. En vez de satisfacer las necesidades del hombre, que son muchas, se olvida de esas necesidades. ¿Este está descalzo? No importa. ¿Aquél se va a morir de una enfermedad porque no se le atendió a tiempo, está tuberculoso? No importa. Aquel niño no llega al año, porque no tiene hospital. No importa. Eso no importa. Vamos a guiar la producción y el trabajo del hombre: ¿qué me da más ganancia? ¿El

ron? Pues, venga el ron. ¿Qué me da más ganancia? ¿Un casino? Venga un casino. Yo digo algo más; un prostíbulo, y organizan un prostíbulo, sencilla y llanamente.

Está todo predeterminado por un afán de lucro que no tiene que ver nada con la necesidad del hombre.

La religión es para el hombre, tiene como objeto al hombre. El centro es el hombre.

Entonces, todos estos factores ... Yo digo que hay diez veces, diez mil veces más puntos de coincidencia en el socialismo y en el comunismo. Así: diez mil veces más coincidencias del cristianismo con el comunismo, que las que puede haber con el capitalismo, señores.

Sacerdote.—Ciertamente.

Fidel Castro.—¿Para qué vamos a caer en dogmatismos? ... En el sentido político. No me estoy metiendo con los dogmas religiosos (Risas). Lo digo en el sentido político: no crear esas divisiones entre los hombres. Vamos a respetar las convicciones, las creencias, las explicaciones. Cada uno que tenga su posición, que tenga su creencia. Pero sí, en el terreno de estos problemas humanos que nos interesan a todos y es deber de todos, es precisamente en este terreno en que nosotros tenemos que trabajar.

¿Quieren que les diga una cosa? Puesto que tengo alguna experiencia en las relaciones con los religiosos. No fui, como Stalin, seminarista; pero fui estudiante de colegio religioso y conozco a los sacerdotes, incluso los de mi época, que no eran como ustedes —era otra época. ¡Caramba!, no sé si es que yo realmente me he puesto muy viejo, o que ustedes han evolucionado muy rápido (Risas).

Conozco muchos hechos positivos. La cosa que se hace por amor al prójimo, la caridad. En veinte hospitales de esos, la labor de las monjas, por ejemplo. Yo les digo que las cosas que hacen, son las cosas que uno quiere que haga un comunista. Cuidando leprosos, tuberculosos y otros tipos de enfermos contagiosos, hacen lo

que nosotros queremos que haga un comunista. Una persona que se consagra a una idea, al trabajo, que es capaz de sacrificarse por los demás, hace lo que nosotros queremos que haga un comunista. Así lo digo francamente.

Es que nos parecemos hasta en la metodología (Risas).

Sacerdote.—Una pregunta un poco personal. ¿La crisis suya en relación a la fe fue antes de la Revolución, en la Revolución? ...

Fidel Castro.—Bueno, yo digo la verdad: es que no me la inculcaron. Bien pudiera decir que nunca la tuve. Fue mecánico, no fue racional.

Sacerdote.—Eso le pasa a la mayoría de la gente.

Fidel Castro.—Ese es el problema: no es que tuve crisis; es que no tuve educación religiosa.

Sacerdote.—Clarísimo.

Fidel Castro.—Era superficial, un barniz. No lo entendía.

Sacerdote.—Fidel, yo creo que el problema más "fregado" que estamos viviendo todos, ¿no?, es que vemos que todos los valores cristianos están identificados completamente con la ideología burguesa. Entonces, creo que el camino ...

Fidel Castro.—Pero, ¿cuáles valores? ¿cuáles valores?

Sacerdote.—Es decir, los valores que hemos enumerado aquí de libertad de la persona, de amor, están identificados ...

Fidel Castro.—Es que nada de eso existe. En esas sociedades es donde menos existe.

Sacerdote.—Exacto, exacto. Se han identificado y la ideología burguesa lo ha instrumentalizado para sus propios intereses.

Yo creo que nosotros no hemos estado muy conscientes, que el único camino es tomar conciencia de la

explotación que sufre el pueblo, y de ahí empezar a construir juntos una nueva sociedad.

Yo no sé qué piensa usted —digamos— de cómo podríamos liberar al cristianismo de esta instrumentalización que la ideología burguesa ha hecho de él.

Fidel Castro.—Yo creo que con lo que ustedes están haciendo y creo además que ganarán masas y ganarán adeptos a sus posiciones.

Señores, en realidad ustedes conocen las costumbres y los hábitos de los burgueses, de los ricos. Ustedes lo saben. No tienen, nada de cristiano desde ningún punto de vista. Incluso, ustedes lo saben: cuando tratan a una gente humilde le hacen un gran favor, es condescendencia, paternalismo ... No es ni paternalismo: cuando le dan una mano, se consideran un dios bajado del Olimpo a saludar a un animalito. Es así. No hay ninguna real sinceridad en ese trato, porque es así: es la mentalidad y es todo ... Ustedes saben de la vida frívola en general, por lo menos la que nosotros hemos conocido —y creo que en muchos países es lo mismo. No tiene ningún contenido realmente humano, no lo puede tener. Usted no puede ser fiera, devorador de hombres, y al mismo tiempo ser cristiano. No puede ser. Usted no puede ser, en el circo, el cristiano y el león (Risas).

Sacerdote.—Buena, buena.

Fidel Castro.— Yo creo que ningún burgués podría discutir con ustedes. Se pudiera escribir una obra —ustedes que son escritores, "Diálogo con un rico" —desde el punto de vista cristiano. Yo creo que se puede entrar en el fondo de las conciencias. Cuando se entra en el fondo de las conciencias se crea una contradicción, se la crea; le crea una real contradicción entre su vida real, objetiva, social y su conciencia.

Hay una contradicción evidente en la toma de conciencia religiosa de una clase social privilegiada. ¿Pero por qué la toman? Por ejemplo, nuestros colegios religiosos eran de gente rica. No habrían podido mantenerse

de otra manera, porque alguien tenía que pagar, pero la sociedad determinaba eso, el sistema. Y ¿quiénes podían pagar la escuela?, los que tenían dinero.

Y yo viví eso, yo les digo que viví eso ... ¡Qué muchachos más superficiales! ¿Sentido religioso? No tenían ni el diez por ciento.

Déjenme decirles que incluso en Cuba algunas religiones que no eran católicas eran más consecuentes.

Nosotros llegamos a la montaña. Bueno, allí nunca se había hecho una iglesia en la montaña. Pero llegó un misionero presbiteriano, y de algunas llamadas sectas y conquistaron algunos adeptos. Estas personas nos decían: no se puede comer grasa animal. ¡Oiganme!, no comían grasa de puerco. Era su precepto y lo cumplían.

Todos esos pequeños grupos eran mucho más consecuentes. Yo tengo entendido que el católico americano es también un poco más práctico en cuanto a la religión. Socialmente no. Porque cuando ellos te organizan la invasión de Girón y las guerras de Viet Nam y cosas por el estilo, no pueden ser consecuentes.

Entonces yo diría que las clases ricas mixtificaron la religión, la pusieron a su servicio. Ahora, ¿qué es un sacerdote? ¿Es acaso un terrateniente? ¿Es acaso un industrial? Yo siempre me leía las polémicas aquellas entre el comunista y el sacerdote que era Don Camilo, el cura aquel famoso de la literatura italiana (Risas). Yo diría que fue uno de los primeros intentos de romper esa atmósfera ... ¿Qué es el sacerdote? Ni terrateniente ... La Iglesia puede haber tenido bienes y posiciones históricamente que ya no le interesan a nadie. A última hora los feligreses la pueden sostener, y por fin, al final, creo que la puede sostener el Estado ... Sin ningún intento de nada. El día que se desaparezca la cuestión como clase ya. Digamos, no el Estado, quite el Estado: la comunidad la podría sostener. Al fin y al cabo el marxismo predica la desaparición del Estado, para que no haya nadie que le tenga miedo (Risas).

Entonces es desde ese ángulo que lo veo. Para mí el problema es muy claro. Creo que es un problema en que hay que hacer prédica en ambos lados: en los revolucionarios también, porque se pueden encontrar posiciones extremistas. Pero creo que no hace falta eso. Yo creo que los revolucionarios entienden más por la revolución, están identificados con eso. No están identificados con los intereses opuestos, mientras la Iglesia sale de intereses que son opuestos y se va produciendo esa alianza.

¿Dónde están las contradicciones objetivas? ¿Existen? ¿Pueden existir? No existen. Si al fin y al cabo planteamos desde el punto de vista cristiano: bueno, ¿quién necesita más la ayuda de un sacerdote a última hora? ¿El pobre o el rico? ¿Quién se va a morir primero? El pobre. ¿Quién va a sufrir más? El pobre. ¿Quién va a necesitar de más consuelo? El pobre. El otro llama al sacerdote, ¿en qué momento? Bueno, al final ya ...

Entonces es un problema ...Es histórico. Yo veo la cuestión como una cosa histórica. Sería inútil pedir a la Iglesia, en la época del colonialismo, esto; sería inútil pedir en la época del imperialismo esto. Pero, ¿acaso es inútil ahora pedirlo? Yo creo que es la hora de pedirlo, de un encuentro de verdad con las funciones fundamentales del religioso desde el punto de vista humano, porque ustedes no trabajan con muertos: ustedes trabajan con hombres con seres humanos que están en la vida, con todos sus problemas de todos los días y de todos los tipos: la pobreza, la promiscuidad de la pobreza, la falta de vivienda. Sin partir de una moral cristiana. De cualquier otra, de un código cualquiera. Y vaya usted y métase en esos barrios donde viven el padre, la madre, diez hijos de todas las edades. No se puede hablar ahí de ningún tipo de moral, ni de relaciones, porque son cosas horribles. Pero, ¿acaso aquella sociedad se preocupa por erradicar eso? No. Si hay ganancias sí, y si no, no. ¿Se puede ver más identificada con aquel sistema que con el otro donde vamos a poner los hombres,

vamos a poner los recursos, vamos a ponerlo todo, a resolver el problema humano? ¿Dónde puede haber un encuentro mayor? ¡En el socialismo! ¡En el comunismo! En el comunismo más, porque el socialismo todavía tiene elementos de egoísmos, tiene algunas motivaciones materiales. Llegar a la sociedad comunista y que se plante el principio de que cada cual dé según su capacidad y que cada cual reciba según su necesidad. Aunque, desde luego, sólo puede tener realidad sobre una base de desarrollo material. Si usted crea la necesidad como un ansia artificial, como ocurre en los Estados Unidos que quieren comprar un automóvil todos los años, eso no es una necesidad: ese es un invento de la competencia y de la ganancia.

Llevan a esa sociedad a unos despilfarros terribles: mil millones de toneladas de petróleo al año. Eso es loco, eso es absurdo, habiendo una humanidad que va a tener seis mil millones de seres humanos [...]

Sacerdote.—¿Por qué no da ejemplos de frenos que quizás tienen origen en lo religioso, bloqueo religioso a la evolución revolucionaria de Cuba y otros ejemplos de América Latina?

Fidel Castro.—¿Por qué no me da el ejemplo usted? (Risas).

Sacerdote.—No hay que plantear los enfrentamientos, hay que buscar todas las convergencias. Hay que buscar las convergencias hasta dentro del cristianismo ...

Sacerdote.—Por ejemplo, en Cuba, ¿en qué medida los cristianos fueron freno, en qué medida fueron motor en la Revolución?

Fidel Castro.—Bueno, miren: nadie puede decir que los cristianos fueron freno. Hubo alguna participación cristiana en la lucha, al final, como cristianos; hubo, incluso, algunos mártires. Del colegio "Belén" asesinaron tres o cuatro muchachos, en el norte de Pinar del Río. Hubo sacerdotes que, por su cuenta, se sumaron, como sucedió en el caso del Padre Sardiñas. Como fre-

no, lo que surgió en los primeros momentos, fue un problema de clases. No tenía nada que ver con la religión. Fue la religión de los terratenientes y de los ricos.

Y cuando se produjo el conflicto social-económico, intentaron usar la religión contra la Revolución. Ese fue el fenómeno que pasó, la causa de los conflictos. Había un clero español bastante reaccionario. Se produjo la expulsión. Planteamos que tenían que salir del país los que estaban en aquello. Se produjo la nacionalización de la enseñanza por razones similares, porque no estaba en el programa, ni era un compromiso de ninguna clase.

Pero allí surgió un conflicto económico, un conflicto de clases. Y ese fue el real problema. Y no volvieron a surgir nunca más. En Cuba no era fuerte la religión, no constituía un problema político. Pero nosotros teníamos un sentido también de nuestras obligaciones internacionales: nosotros sabíamos que en América Latina no era así.

Fue una razón más para que nosotros nos esmeráramos en todo lo que fuera el tratamiento de esos conflictos. Hubo sacerdotes presos, que venían en una expedición. Muy pocos. Déjeme decirles que, al fin y al cabo, fueron pocos. Desde luego, nunca hubo un fusilamiento de un sacerdote, cualquiera que fuera la gravedad del delito. Lo hicimos deliberadamente: impedirlo, para que no se tome esta imagen de la Revolución. Hay algo más: no quedó ningún sacerdote preso. Lo poníamos en libertad, cualquiera que fuera la gravedad del delito. No voy a decir que eso usted puede hacerlo si usted tiene muchos sacerdotes y le crearan un problema insoluble, pues tiene que tenerlos presos. Tiene que seguir una política. Seguíamos una política. Yo siempre defendí la tesis esa: que no haya, que no se tome, que no se presente la revolución contra la religión.

Y se siguió esa política.

Claro, dejó ciertas huellas: dejó recelos en los revolucionarios: puede haber dejado recelos también en la

parte del clero. Quedó algún clero reaccionario fuera siempre haciendo campaña y tratando de perturbar. Medió la participación del Nuncio; se fue buscando cada vez más una paz.

Se llegó a una situación de normalización con la Iglesia. No se hizo un trabajo de acercamiento, no podía hacerse, porque no existían ni siquiera los precedentes. El precedente lo dio el movimiento de izquierda de los sacerdotes en América Latina [...]

Sacerdote.— ...y eso que planteó, dicho por usted, de que eran aliados estratégicos los cristianos, ¿cómo entendería eso?

Fidel Castro.—Porque realmente preguntó si era una cosa táctica, si éste era un acercamiento de conveniencia ahora y después íbamos a ser enemigos. Queríamos ser aliados estratégicos, quiere decir, aliados definitivos. ¿Comprende? Si era para hoy y para después, esa fue la pregunta que me hizo un cristiano allí en la Universidad. Yo no tengo la menor duda. Sería absurdo ...

Precisamente los argumentos que yo estoy exponiendo son la base de por qué puede haber una alianza estratégica [...]

Sacerdote.—Dos o tres preguntas que se pueden resumir en una. En cuanto el cristianismo es amor a la humanidad presente, pasada y futura, y el marxismo es la concreción históricamente, en forma concreta ...

Fidel Castro.—Es amor al pasado, a los que lucharon.

Sacerdote.—Es la suma de la humanidad pasada, presente y de la construcción de la futura.

Fidel Castro.—Sí.

Sacerdote.—¿Se podría decir —en su opinión— que para poder amar universalmente, o sea para ser cristiano, es necesario y no solamente se puede sino se debe ser marxista?

Fidel Castro.—¿Para amar universalmente? Puede un cristiano amar universalmente.

Sacerdote.—¿y para ser cristiano hay que ser marxista?

Fidel Castro.—¿Para ser cristiano hay que ser marxista? Viene a haber una gran coincidencia. Puede haber algunos puntos en lo que se refiere a la estricta filosofía, que no es el problema fundamental.

El marxismo buscó una explicación científica de determinados fenómenos y de determinadas leyes.

Creemos que fueron grandes avances.

Ahora, no se puede amar universalmente y ser anti-socialista, no se puede amar universalmente y ser anticomunista y ser antimarxista en su aceptación social. Es más: no hay por qué presentarlas como dos cosas antagónicas. y si se coincide en el noventa por ciento de las cosas, coincidir en eso y trabajar en eso, y sencillamente respetar aquellos puntos en que existe ese diez por ciento de la no coincidencia restante; y trabajar en el campo de lo social, de lo económico, de lo humano, en que pueda haber una coincidencia de un 90 por ciento de las cosas.

Claro, un problema es la fe; el otro es social.

¿Y a qué se entiende por marxista? Ese es el problema. Bueno, ¿marxista en economía? Se puede ser cristiano y marxista en la economía —en la tesis de Marx— y en la política y en todas las cosas, y no entrar en el terreno propiamente digamos de la filosofía; que, por lo demás, no es lo que se debate nunca (Risas) .

Sacerdote.—Más bien son los problemas concretos.

Fidel Castro.—Estamos luchando en el terreno de los hechos, de la propiedad, de la lucha de clases y de todas esas cosas.

Sacerdote.—Situados en este problema, lo más importante es ser revolucionario.

Fidel Castro.—Ser revolucionario. Se pueden llegar a llamar marxistas; depende de la acepción de la palabra, depende de la acepción en el terreno político. Y pueden usar la palabra hasta en ese sentido.

El problema es ya una cuestión de terminología. La cuestión es conocer la esencia del problema.

Sacerdote.—En ese sentido, dos preguntas: o sea, una en cuanto a la unidad que ve usted, la visualización de Camilo Torres, con el fenómeno que genera Camilo Torres posteriormente, que es el movimiento de ahora.

Fidel Castro.—Camilo Torres ha sido alma en gran parte de este movimiento de ahora, porque fue un ejemplo y un hombre que dio su vida de luchador, de combatiente. Tomó las armas y lo hizo por una cosa de justicia. Y a Camilo Torres yo quiero que ustedes sepan que en nuestro país se le respeta y se le tiene una simpatía extraordinaria, y se conoce su vida, su biografía.

También esos son los hombres que ayudan a construir este camino y ayudan a construir esta unión.

Sacerdote.—Ahora, en base a Camilo y a la comparación acá, ¿usted cree que solamente es revolucionario —una pregunta concreta entonces, así, en términos generales ...?

Fidel Castro.—¿Quién vaya allí a luchar con las armas en la mano?

Sacerdote.—¿Pensar que los ricos van a dejar su riqueza por buena voluntad?

Fidel Castro.—No, yo creo que no, yo creo que no (Risas) .

Si ustedes los pueden convencer, muy bueno (Risas).

Sacerdote.—No, es difícil (...)

Sacerdote.—Uno por ejemplo quiere ir a Cuba. Como aquí nos da el Cardenal un vital, para ir allá al hotel es un poco difícil (Risas) .

Fidel Castro.—Mire, tratándose de ustedes ... (Risas). Tratándose de ustedes vengan a la Embajada.

La entrevista esta va a tener una duración de unos minutos más, porque tenemos otras cosas nosotros que hacer. De todas maneras éste es un primer contacto, ¿no? No vamos a dilucidar todos los problemas, pero nos interesa el contacto con ustedes [...]

Fidel Castro.—Ahora: déjenme decirles que mi reunión con ustedes es independiente de la fuerza que tuvieran. Como si hubieran sido tres, igual.

Sacerdote.—Somos dos mil en América. Por el momento.

Fidel Castro.—Ahora, que son muchos ya.

Fíjense, por eso. Lo que les quiero decir es que nosotros en esta cosas trabajamos con optimismo en el futuro. No andamos viendo cuantitativamente. Por eso lo mismo es 80, que ocho, que uno [...]

Me ha gustado mucho esta reunión. Se lo digo sinceramente. Me ha gustado mucho, me ha hecho una gran impresión. Me voy ...

Sacerdote.—Cambiado.

Fidel Castro.—Cambiado no, pero, bueno, me llevo una impresión tremenda. Por lo menos no traten de catequizarme ahora, no sea que ahora, con tanta cercanía, terminen ustedes catequizándome a mí (Risas) .Consérvenme como un cuadrito dentro del movimiento revolucionario (Risas) .

Hasta luego (Aplausos).

16. *DECLARACIÓN DE “CRISTIANOS
PARA EL SOCIALISMO” (1972)*

DOCUMENTO FINAL DEL PRIMER ENCUENTRO
LATINOAMERICANO DE CRISTIANOS
POR EL SOCIALISMO*

Introducción

Más de 400 cristianos de todos los países de América Latina (laicos, pastores, sacerdotes y religiosas), más algunos observadores de Estados Unidos, Quebec y Europa, nos hemos reunido aquí en Santiago. Hemos querido reflexionar, a la luz de nuestra fe común y teniendo presente la injusticia que penetra las estructuras socioeconómicas de nuestro continente, acerca de lo que debemos y podemos hacer en el momento histórico que vivimos y en las circunstancias concretas que nos rodean. Queremos identificarnos claramente como cristianos, que a partir del proceso de liberación que viven nuestros pueblos latinoamericanos y de nuestro compromiso práctico y real en la construcción de una sociedad socialista, pensamos nuestra fe y revisamos nuestra actitud de amor a los oprimidos. La inmensa mayoría de nosotros trabaja con obreros, campesinos, desocupados, que viven dolorosamente su vida de miseria, de frustración constante, de

* El I Encuentro se realizó en Santiago de Chile, entre el 23 y el 30 de abril de 1972.

postergación económica, social, cultural y política. Es mucho lo que tenemos que hacer, hacerlo con ellos y urgentemente.

Nos hemos reunido en Santiago, al mismo tiempo que se celebra la tercera reunión mundial de la UNCTAD, foro en que se debate un problema que se va haciendo cada día más agudo. Un sector relativamente pequeño de la Humanidad, progresa y se enriquece cada vez más, a costa de la opresión de dos tercios de la población humana. Y lo que más hierde la conciencia de los pueblos explotados, es ver que su precaria economía no es sino la consecuencia de la riqueza y el bienestar creciente de las grandes potencias. Nuestra pobreza es la otra cara del enriquecimiento de las clases explotadoras internacionales.

¿Cómo enfrentar esta indiscutible injusticia? Por lo menos una cosa es clara: los pueblos dominados por el capitalismo imperialista, deben unirse para romper con la situación de opresión y de despojo a la que están sometidos. Pero esta unión, que parece tan lógica, no es algo fácil, ya que la dependencia externa favorece la desunión; desunión que, por otra parte, es fomentada clara o sutilmente por el imperialismo. Por eso, al reunirnos aquí, cristianos de todos los países de América Latina, queremos, frente a la reunión mundial de la UNCTAD, hacer un llamado a las clases sociales explotadas y a los países dominados, a unirse para defender sus derechos y no para mendigar una ayuda.

Las estructuras económicas y sociales de nuestros países latinoamericanos están cimentadas en la opresión y la injusticia, consecuencia de una situación de capitalismo dependiente de los grandes centros de poder. Al interior de cada uno de nuestros países, pequeñas minorías cómplices y servidoras del capitalismo internacional mantienen, por todos los medios posibles, una situación creada para su propio beneficio. Esta injusticia estructural es, de hecho, violencia, abierta o disfrazada.

Los que secularmente han explotado y quieren seguir explotando a los más débiles, ejercen de hecho una violencia contra éstos. Esta violencia se oculta muchas veces en un falso orden y falsa legalidad, pero no por eso es menos violencia o injusticia. Esto no es humano y, por lo mismo, no es cristiano.

Pero no basta diagnosticar estos hechos. Con su ejemplo, Cristo nos enseñó a vivir lo que anunciaba. Cristo predicó la hermandad humana y el amor que debe configurar todas las estructuras sociales, pero, sobre todo, vivió su mensaje de liberación hasta las últimas consecuencias. Fue condenado a muerte. Los poderosos de su pueblo vieron en su mensaje de liberación, y en el amor efectivo del que dio testimonio, un serio peligro a sus intereses económicos, sociales, religiosos y políticos. El Espíritu de Cristo resucitado está hoy, tan activamente como siempre, impulsando la Historia, mostrándose en la solidaridad, en la entrega desinteresada de los que luchan por la libertad, en un verdadero amor a sus hermanos oprimidos.

Las estructuras de nuestra sociedad deben ser transformadas desde la raíz. Hoy, más que nunca, urge hacerlo, porque los usufructuarios del orden injusto en que vivimos, defienden agresivamente sus intereses de clase y se valen de todos los medios —propaganda, sutiles formas de dominación de la conciencia popular, defensa de una legalidad discriminatoria, dictadura si es necesario, represión muchas veces— para impedir que se opere una transformación revolucionaria. Sólo mediante el acceso al poder económico y político, podrá la clase de hoy explotada, construir una sociedad cualitativamente distinta, una sociedad socialista, sin opresores ni oprimidos, en que se den a todos las mismas posibilidades de realización humana.

El proceso revolucionario en América Latina está en pleno curso. Son muchos los cristianos que se han comprometido en él, pero son más los que, presos de inercias

mentales y de categorías impregnadas por la ideología burguesa, lo ven con temor e insisten en transitar por imposibles caminos reformistas y moder nizantes. El proceso latinoamericano es un proceso único y global. Los cristianos no tenemos y no queremos tener un camino político propio que ofrecer. La comprensión de este carácter único y global hace compañeros y une en una tarea común a todos aquellos que se comprometen en la lucha revolucionaria.

Nuestro compromiso revolucionario nos ha hecho redescubrir la significación de la obra liberadora de Cristo. Ella da a la Historia humana su unidad profunda y nos permite comprender el sentido de la liberación política, al situarla en un contexto más amplio y radical. La liberación de Cristo se da necesariamente en hechos históricos liberadores, pero no se reduce a ellos; señala sus límites, pero sobre todo, los lleva a su pleno cumplimiento. Los que operan una reducción de la obra de Cristo, son más bien aquellos que quieren sacarla de donde late el pulso de la Historia, de donde unos hombres y unas clases sociales luchan por liberarse de la opresión a que los tienen sometidos otros hombres y clases sociales; son aquellos que no quieren ver la liberación de Cristo es una liberación radical de toda explotación, de todo despojo, de toda alienación.

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

La construcción del socialismo no se hace con vagas denuncias o llamadas a la buena voluntad, sino que supone un análisis que permita revelar los mecanismos que mueven realmente a la sociedad, un análisis que haga patente la opresión y sea capaz de desenmascarar y llamar por sus nombres a los que oprimen abierta o sutil-

mente a la clase trabajadora; supone, ante todo, una participación en la lucha que opone la clase explotada a sus opresores. La caridad efectiva no puede acallar esta lucha que desencadenan los que, por defender o acrecentar sus privilegios, explotan al pueblo.

Si hacemos públicas nuestras reflexiones, es porque creemos que pueden ayudar a que otros cristianos y hombres de buena voluntad, reflexionen también con nosotros y se decidan a buscar el camino para transformar radicalmente las estructuras imperantes en nuestro continente.

PRIMERA PARTE

1. La realidad latinoamericana: un desafío para los cristianos

1.1 La situación socio-económica, política y cultural de los pueblos latinoamericanos, desafía nuestra conciencia cristiana. El desempleo, la desnutrición, el alcoholismo, la mortalidad infantil, el analfabetismo, la prostitución, las desigualdades siempre crecientes entre ricos y pobres, la discriminación racial y cultural, la explotación, etc., son hechos que configuran una situación de violencia institucionalizada en América Latina.

1.2 Constatamos, en primer lugar, que esa realidad no es el fruto inevitable de una insuficiencia de la naturaleza y muchos menos de un “destino” inexorable, ni de un “dios” implacable, ajeno al drama humano. Por el contrario, es el fruto de un proceso determinado por la voluntad de los hombres.

1.3 Esa “voluntad” es la de una minoría de privilegiados, que han hecho posible la construcción y el mantenimiento de una sociedad injusta, la sociedad capitalista, basada en la explotación, el lucro y la competencia ...

1.4 Esta sociedad injusta tiene su fundamento objetivo en las relaciones capitalistas de producción que generan, necesariamente, una sociedad clasista.

1.5 El capitalismo colonialista o neocolonialista como estructura económica, conforma la realidad de los países latinoamericanos. En su fase superior esta conformación capitalista conduce al imperialismo y sub-imperialismo, que actúa a través de múltiples mecanismos, como agresiones militares y económicas, alianzas de gobiernos represivos, empresas multinacionales, dominación cultural, presencia de la CIA, el Departamento de Estado, etc.

1.6 En el interior de cada país el imperialismo actúa en complicidad con las capas dominantes dependientes o burguesía nacional. Capas dominantes que aparecen en alianza con la Iglesia institucional.

1.7 Uno de los últimos recursos del imperialismo son las dictaduras y regímenes de tipo fascista que generan la represión, la tortura, la persecución, los crímenes políticos, etc.

1.8 La lucha desesperada del imperialismo produce bloqueos económicos a los países que han optado por el socialismo. Tal es el caso de Cuba y Chile.

1.9 El imperialismo busca desunir al pueblo oponiendo a cristianos y marxistas, con la intención de paralizar el proceso revolucionario de América Latina.

1.10 Falsos modelos de crecimiento económico, realizados a costa de la clase trabajadora, obreros y campesinos, pretenden distraer al pueblo de las verdaderas metas globales de la revolución (ejemplo, promoción del modelo de desarrollo de Brasil y México).

1.11 Las fuerzas imperialistas y las clases dominantes nacionales, imponen por todos los medios de comunicación y educación un tipo de cultura dependiente. Esta cultura justifica y encubre la situación de dominación. Forma, además, un tipo de hombre resignado en su alienación. Estimula, asimismo, a los oprimidos a ser patronos y explotadores de los demás.

1.12 El proceso histórico de la sociedad clasista y la dominación imperialista desemboca fatalmente en un necesario enfrentamiento de clases. A pesar de ser un hecho cada día más evidente, este enfrentamiento es negado por los opresores. Las masas explotadas, por su parte, lo descubren y asumen progresivamente una nueva conciencia revolucionaria.

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

1.14 Ciertos movimientos nacionalistas de izquierda tienen importancia revolucionaria, pero se manifiestan insuficientes si no conducen al socialismo en el marco del actual proceso de liberación latinoamericana.

1.15 La posición actual de todos los hombres del continente y, por ende, de los cristianos, consciente o inconscientemente, está determinada por la dinámica histórica de la lucha de clases en el proceso de liberación.

1.16 Los cristianos comprometidos con el proceso revolucionario reconocen el fracaso final del tercerismo social

cristiano y procuran insertarse en la única historia de la liberación del continente.

1.17 La agudización de la lucha de clases significa una nueva etapa de la lucha ideológica política y excluye toda forma de presunta neutralidad o apoliticismo. Esta agudización de la lucha da al proceso revolucionario de América Latina, su verdadera dimensión de totalidad.

1.18 Del análisis científico y del compromiso revolucionario con la lucha de los explotados, surgen necesariamente los elementos reales de la situación: relaciones de producción, apropiación capitalista de la plusvalía, lucha de clases, lucha ideológica, etc.

1.19 En este sentido, la revolución cubana y el proceso hacia el socialismo en Chile, plantean un retorno a las fuentes del marxismo y una crítica al dogmatismo marxista tradicional.

1.20 El pueblo, a través de todos los elementos eficaces de análisis que proporciona sobre todo el marxismo está tomando conciencia de la necesidad de ponerse en marcha hacia la verdadera toma del poder por la clase trabajadora. Sólo esto hará posible la construcción de un auténtico socialismo, única forma hasta el presente de lograr una liberación total.

2. *Intentos de liberación en América Latina*

2.1 En América Latina se gesta un común proceso de liberación, en la línea de Bolívar, San Martín, O'Higgins, Hidalgo, José Martí, Sandino, Camilo Torres, el Che Guevara, Néstor Paz y otros. Se trata de una segunda lucha por la independencia, donde se unen las fuerzas revolucionarias de un continente que tiene en

común un pasado de colonización y un presente de explotación y miseria.

2.2 El capitalismo dependiente que rige en América Latina genera, necesariamente, las clases trabajadoras, obreras y campesinas. Estas clases constituyen, en cuanto tales, la base social objetivamente revolucionaria y plantean, por otra parte, una urgente tarea de politización, a fin de que adquieran progresivamente el poder de destruir el sistema capitalista, sustituyéndolo por una sociedad más justa y fraternal.

2.3 Numerosos intentos de liberación, especialmente después de la revolución cubana, se notan en todo el continente y asumen formas similares en cuanto a la ruptura con la dependencia y la lucha antimperialista. Adquieren, según la diversidad de las naciones, formas varias y diversas.

2.4 Los numerosos intentos de liberación que despuntan en los distintos países tienden a unificarse por encima de las diferentes tácticas. Se constata la aspiración de una nueva estrategia de sumar fuerzas revolucionarias en un intento común de liberación.

2.5 El proceso revolucionario urge la superación de divisiones estériles entre distintos grupos de la izquierda de América Latina, divisiones que son fomentadas y aprovechadas por el imperialismo.

2.6 Los cristianos, urgidos por el Espíritu del Evangelio, se van integrando, sin más derechos y deberes que cualquier revolucionario a los grupos y partidos proletarios. Los cristianos comprometidos con el socialismo reconocen en el proletariado nacional y continental la vanguardia del proceso de liberación de América Latina.

2.7 La creciente movilización popular plantea nuevas exigencias, como la superación del sectarismo, el burocratismo, el aburguesamiento, la corrupción de los líderes, etc.

3. *Los cristianos y el proceso de liberación de América Latina*

3.1 Algunos cristianos van tomando conciencia de que la realidad cristiana (institución, teologías, conciencia) no está fuera del enfrentamiento entre explotados y explotadores. Por el contrario, está marcada por el colonialismo y es, en muchos casos, objetivamente aliada del capitalismo dependiente.

3.2 Cada vez se constata con mayor intensidad el impacto que está teniendo en todo el continente el hecho de que grupos de cristianos, consecuentes con su fe, asuman en forma creciente un compromiso revolucionario decidido junto al pueblo.

3.3 A su vez se nota un interés creciente en grupos cristianos y no cristianos, por analizar y tener en cuenta el impacto sociológico que el cristianismo ha tenido y tiene, negativa y positivamente, en la configuración social del continente latinoamericano.

3.4 Grupos cada vez más amplios de cristianos descubren la vigencia histórica de su fe a partir de su acción política en la construcción del socialismo y la liberación de los oprimidos del continente. La fe cristiana se manifiesta así con una nueva vigencia liberadora y crítica.

3.5 La praxis junto al proletariado destruye en los cristianos bloqueos ético-afectivos para comprometerse en la

lucha de clases. Estos bloqueos constituyen por su peso histórico un aspecto importante especialmente de la revolución cultural.

3.6 Sacerdotes y pastores, en un compromiso creciente con los pobres, los oprimidos y la clase trabajadora, iluminados por un nuevo tipo de reflexión teológica, descubren nuevas dimensiones de su misión específica. Este mismo compromiso los lleva a asumir una responsabilidad política, necesaria para hacer efectivo el amor a los oprimidos exigido por el Evangelio y los reubica en la vertiente profética inserta en el proceso de la Revelación. Nucleados a veces en movimientos y organizaciones propias, constituyen un aporte positivo al proceso latinoamericano de liberación.

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

SEGUNDA PARTE

1. Algunos aspectos de nuestro compromiso revolucionario

1.1 El compromiso revolucionario, implica un proyecto histórico global de transformación de la sociedad. No basta la generosidad ni la buena voluntad. La acción política exige un análisis científico de la realidad, creándose entre la acción y el análisis una constante interrelación.

Este análisis posee una racionalidad científica propia, distinta cualitativamente de la racionalidad de las ciencias sociales burguesas.

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

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

1.4 La toma del poder que conduce a la construcción del socialismo exige la teoría crítica de la sociedad capitalista. Esta teoría, haciendo patentes las contradicciones de la sociedad latinoamericana, descubre la objetiva potencialidad revolucionaria de las clases trabajadoras. Estas, al mismo tiempo, que explotadas por el sistema, poseen la capacidad de transformarlo.

1.5 Para llegar al socialismo se requiere no sólo una teoría crítica, sino también una práctica revolucionaria del proletariado. Esto implica un cambio de conciencia; es decir, superación de la distancia actual entre la rea-

lidad social y la conciencia de los trabajadores. Este cambio exige denuncia y desenmascaramiento de las mistificaciones ideológicas de la burguesía. Así el pueblo identifica las causas estructurales de su miseria y concibe la posibilidad de suprimirlas. Pero el cambio de conciencia requiere al mismo tiempo partidos y organismos populares y una estrategia que conduzca a la toma del poder.

1.6 La construcción del socialismo es un proceso creador reñido con todo esquematismo dogmático y con toda posición acrítica. El socialismo no es un conjunto de dogmas históricos sino una teoría crítica, en constante desarrollo, de las condiciones de explotación, y una práctica revolucionaria, que pasando por la toma del poder político por parte de las masas explotadas, conduzca a la apropiación social de los medios de producción y financiamiento, y a una planificación económica global y racional.

1.7 El inadecuado reconocimiento de la racionalidad propia de la lucha de clases, ha conducido a muchos cristianos a una defectuosa inserción política. Desconociendo los mecanismos estructurales de la sociedad y los aportes necesarios de una teoría científica quieren deducir lo político de una cierta concepción humanística (“dignidad de la persona humana”, “libertad”, etc.) con la consiguiente ingenuidad política, activismo y voluntarismo.

2. *Cristianismo y lucha ideológica*

2.1 La lucha de clases no se reduce al nivel socio-económico, se extiende también al campo ideológico. La clase dominante genera una serie de justificaciones ideológicas, que impiden el reconocimiento de esa lucha. La

ideología de las clases dominantes, popularizada por los medios de comunicación y de educación, produce una falsa conciencia en la clase dominada, que frena la acción revolucionaria.

2.2 Por esto la acción revolucionaria valoriza la lucha ideológica como elemento esencial. Su propósito es la liberación de la conciencia de los oprimidos.

2.3 La ideología dominante asume ciertos elementos cristianos que la refuerzan y difunden en vastos sectores de la población latinoamericana. Por otro lado, la ideología dominante penetra en cierta medida la expresión de la fe cristiana, en particular la doctrina social cristiana, la teología, las organizaciones de la Iglesia. La lucha ideológica tiene como una de sus tareas centrales la identificación y el desenmascaramiento de justificaciones ideológicas supuestamente cristianas.

2.4 La profundidad de la fe que profesamos, como don gratuito de Cristo, nos exige ser críticos con el uso ideológico, a veces sutil e inconsciente, que de ella se hace. El desenmascaramiento del uso interesado y empujador de la fe cristiana es una exigencia evangélica. Requiere, sin embargo, un instrumental científico adecuado y un compromiso con los pobres, los oprimidos y la clase trabajadora. No se trata de instrumentalizar la fe para otros fines políticos, sino por el contrario devolverle su dimensión evangélica originaria. En nuestro continente latinoamericano esta tarea es urgente, pues el uso ideológico que se hace de la fe paraliza su fuerza evangélica liberadora, decisiva para el momento presente.

2.5 La cultura dominante impone una imagen del hombre como la de un ser llamado a aceptar un sistema ya constituido, que se le presenta como el orden objetivo, que se fundaría en la naturaleza humana y que se ex-

presaría en leyes y derechos naturales. Las desigualdades y dependencias, la división del trabajo, la separación entre el pueblo y poder, se presentan como necesidades naturales de la sociedad. Con esto se oculta la fundamentación de estas relaciones con el propio sistema capitalista, y se socava la perspectiva de un cambio global y radical.

2.6 La cultura dominante impone una concepción individualista del hombre, un hombre con capacidades, tareas y destinos exclusivamente individuales. Esta cultura se presenta en sus varias formas de liberalismo, humanismo y personalismo, como la defensora de la libertad de la persona, de la libertad individual, de la propiedad privada, de la libre competencia, del amor reducido a lo interpersonal, etc. Con esto encubre los aspectos estructurales de las relaciones sociales y de las contradicciones que el sistema engendra.

2.7 La cultura del sistema impone una idea “espiritualista” del hombre, explicando su comportamiento y su historia como si estuvieran fundados principalmente en las ideas y en las actitudes morales; como si los males del mundo se fundaran sólo en desviaciones ideológicas o morales, de tipo puramente individuales. Sin negar la creatividad y el valor moral de la persona, creemos que la cultura dominante del sistema aleja la atención de un estudio científico de los mecanismos económicos y sociales que rigen fundamentalmente la marcha de la historia; oculta el papel fundamental de las estructuras en la opresión de los hombres y de los pueblos; oculta el impacto fundamental de lo económico en particular de las relaciones de clase, sobre la vida política, cultural y religiosa. Así descarta la idea de buscar un cambio pasando por la transformación del sistema económico.

2.8 La cultura dominante, usando el Evangelio en forma parcial y deformada, impone una idea pacifista de

la sociedad describiendo las diversidades, las dependencias, la división del trabajo, los privilegios, como formas de pluralismos y de complementariedad exigidas por el orden y el bien común. Propugna, por tanto, la “colaboración” y el “diálogo” entre las clases y los pueblos. Con esto se encubre el carácter conflictivo de las relaciones entre las clases y entre los pueblos y de todo auténtico proceso de liberación; se encubre la violencia institucionalizada del sistema y se reserva la apelación de violencia a la lucha contra la clase dominante y a la lucha revolucionaria. Con esto en definitiva se retarda una auténtica comunión entre los hombres.

2.9 El fundamento de los bloqueos de la mayoría de los hombres frente a la lucha de clases es la misma lucha de clases. Esta es tanto más eficaz para los opresores cuanto más llega a obrar sin que los oprimidos noten su influjo y sus mecanismos.

2.10 La alianza entre el cristianismo y las clases dominantes explica en gran medida las formas históricas que toma la conciencia cristiana. Por tanto es necesario que una decidida toma de posición de los cristianos al lado de los explotados quiebre esa alianza y, pasando por la verificación de la praxis, permita reencontrar un cristianismo renovado que rescate creativamente, en un esfuerzo de fidelidad evangélica, el carácter conflictivo y revolucionario de su inspiración originaria.

3. *La fe en el compromiso revolucionario*

3.1 Uno de los descubrimientos más importantes de muchos cristianos de hoy es la convergencia entre la radicalidad de su fe y la radicalidad de su compromiso político. La radicalidad del amor cristiano y su exigencia de eficiencia impulsa a reconocer la racionalidad propia de lo político y aceptar con toda coherencia las implicancias

mutuas de la acción revolucionaria y del análisis científico de la realidad histórica.

3.2 Esta vivencia de la fe en el corazón mismo de la praxis revolucionaria da lugar a una fecunda interacción. La fe cristiana se convierte en fermento revolucionario crítico y dinámico. La fe agudiza la exigencia de que la lucha de clases se encamine decididamente a la liberación de todos los hombres, en particular de aquellos que sufren las formas más agudas de opresión; y acentúa la orientación hacia una transformación global de la sociedad, y no sólo de las estructuras económicas. La fe da así su contribución, en y por los cristianos comprometidos, a la construcción de una sociedad cualitativamente distinta y al surgimiento del hombre nuevo. La especificidad del aporte cristiano no debe ser pensada como algo anterior a la praxis revolucionaria que el cristiano traería ya hecha al llegar a la revolución. Lo que sucede es que en el curso de su experiencia revolucionaria, la fe se revela como creadora de nuevos aportes que ni él ni nadie habría podido prever desde afuera del proceso.

3.3 Pero el compromiso revolucionario tiene también una función crítica y dinamizadora respecto de la fe cristiana. Crítica de sus complicidades históricas, abiertas o sutiles con la cultura dominante. Dinamizadora en cuanto que obliga a la vivencia de la fe cristiana a tomar caminos inéditos e inesperados. Los cristianos comprometidos con el proceso de liberación tienen, en efecto, la experiencia viva de que las exigencias de la praxis revolucionaria, los cambios de mentalidad y la disciplina que ésta implica, les hace reencontrar los temas centrales del mensaje evangélico, liberados ya de enmascaramientos ideológicos.

3.4 El contexto real de la vivencia de la fe es hoy la historia de la opresión y de la lucha liberadora contra

ella. Pero para situarse en ese contexto vital es necesaria la participación efectiva en el proceso de liberación, mediante la incorporación en organizaciones y partidos que sean auténticos instrumentos de lucha de la clase trabajadora.

3.5 El cristiano comprometido en la praxis revolucionaria descubre la fuerza liberadora del amor de Dios, de la muerte y resurrección de Cristo. Descubre que su fe no es la aceptación de un mundo ya hecho y de una historia predeterminedada, sino que su fe es existencia creadora de un mundo nuevo y solidario e iniciativa histórica fecundada por la esperanza cristiana.

3.6 En el compromiso revolucionario el cristiano aprende a vivir y a pensar en términos conflictuales e históricos. Descubre que el amor transformador se vive en el antagonismo y el enfrentamiento, y que lo definitivo se acoge y se construye en la historia. El cristiano comienza a comprender así que en la brega por una sociedad distinta no hay neutralidad posible y que la unidad de la humanidad de mañana se construye en las luchas de hoy. Descubre, finalmente, que la unidad de la Iglesia pasa por la unidad de la humanidad, y que por tanto la lucha revolucionaria, que revela la aparente unidad de la Iglesia de hoy, prepara la verdadera unidad de la Iglesia de mañana.

3.7 La reflexión sobre la fe deja de ser una especulación fuera del compromiso en la historia. Se reconoce la praxis revolucionaria como matriz generadora de una nueva creatividad teológica. El pensamiento teológico se transforma así en una reflexión crítica en y sobre la praxis liberadora, en confrontación permanente con las exigencias evangélicas.

La reflexión teológica asume como requisito indispensable para el cumplimiento de su tarea el instrumental

socioanalítico adecuado para captar críticamente la conflictividad de la realidad histórica.

3.8 Esto conduce, en un espíritu de fe auténtica, a una nueva lectura de la *Biblia* y la tradición cristiana, que replantee los conceptos y símbolos básicos del cristianismo de manera tal que no traben a los cristianos en su compromiso con el proceso revolucionario, sino que por el contrario los ayuden a asumirlo creadoramente.

Conclusión

Al separarnos de este Encuentro, regresamos a nuestras tareas con un renovado espíritu de compromiso y hacemos nuestras las conocidas palabras del Che Guevara y que en estos días de algún modo hemos puesto en práctica:

Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy en especial en nuestro continente, donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular; pero los cristianos no pueden pretender, en la lucha revolucionaria, imponer sus propios dogmas, ni hacer proselitismo para sus iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos. Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios.

17. *DECLARACIÓN DE TEÓLOGOS
DEL TERCER MUNDO (1976)**

Ofrecemos, como primicia, una traducción provisional de las conclusiones del Encuentro Ecuménico de Teólogos del Tercer Mundo realizado en Tanzania (Africa), en el mes de agosto.

INTRODUCCIÓN

1. Nosotros, un grupo de teólogos del Tercer Mundo (TM), reunidos en Dar Es Salaam, del 5 al 12 de Agosto de 1976, habiendo pasado una semana juntos en estudio en común sobre nuestro papel en el mundo contemporáneo, estamos convencidos que los que llevan el nombre de Cristo tienen un servicio especial que rendir a los pueblos de todo el mundo que actualmente (en este momento) están en una búsqueda desesperante de un nuevo mundo cuyo orden esté basado en la justicia, fraternidad, y libertad.

2. Hemos reflexionado a partir de nuestra experiencia vital de pertenencia (siendo parte de) a los hombres y mujeres oprimidos de la raza humana. Tenemos seria-

* Del *I Encuentro de teólogos del Tercer Mundo*, realizado en Dar-es-Salam (Tanzania), en agosto de 1976, con la presencia del Presidente Julius Nyerere. Participaron teólogos cristianos de América Latina, Africa negra, Mundo árabe y Asia.

mente en cuenta la herencia cultural y religiosa de los pueblos de los tres continentes. Hemos expresado nuestra visión de la historia, nuestra perspectiva sobre las iglesias, y nuestras expectativas para el futuro. Invitamos a todos los que hacen teología en las iglesias a que consideren nuestra presentación y que participen con nosotros y con todos los que están luchando para construir un mundo más justo, para que los creyentes en Cristo estén verdaderamente comprometidos en la lucha por la realización de un nuevo orden mundial y de una nueva humanidad.

PRIMERA PARTE

El trasfondo político, social, económico, cultural, y religioso del "TM".

3. Puesto que somos cada vez más conscientes del impacto de condiciones políticas, sociales, económicas, culturales y religiosas sobre la teología, quisiéramos analizar el trasfondo de nuestros países como un punto de referencia para nuestra reflexión teológica.

4. El concepto "TM" es reciente y se refiere a los países que se encuentran fuera de los industrializados capitalistas de Europa, Norteamérica, Japón, Australia y Nueva Zelanda, y, los países socialistas de Europa, incluyendo a la URSS.

5. El "standard" económico de vida de estos países es bajo; están tecnológicamente menos avanzados; principalmente agricultores en producción; sus términos (¿balanzas?) de comercio son desfavorables y en deterioro; su acumulación de capital es poca; su deuda exterior es grande y en aumento.

El "T.M." está dividido entre los países de libre empresa de los poderes occidentales, y los países socialistas

que por lo general se aíslan o han sido aislados por los poderes capitalistas.

6. Los países del T.M. son ricos en recursos naturales y, asimismo, en sus tradiciones culturales y religiosas, las cuales han dado hondo significado a las vidas de sus pueblos. Estos países han sido históricamente lentos y tardíos en el desarrollo tecnológico; en modernizar la educación, la salud, el transporte, y en el crecimiento general de sus países. Tradicionalmente, las masas han sido sujetas a la explotación durante mucho tiempo por sus gobernantes y jefes o aristocracia. Sin embargo, anterior a la colonización efectuada por los poderes occidentales, tenían ellos una economía bastante auto-suficiente, con un fuerte sentido de solidaridad comunal. En ciertos aspectos algunas de estas áreas fueron superiores al Occidente en ciencia, tecnología, métodos agrícolas e industriales, arquitectura y artes. Religiones con profundas filosofías sobre vida y la cultura, han sido el alma de estos pueblos por muchas generaciones.

7. La causa principal del fenómeno moderno del subdesarrollo de los pueblos del T.M. es su explotación sistemática por los pueblos europeos. Desde el final del siglo XV una expansión a gran escala y sin precedentes de los pueblos europeos puso el resto del mundo bajo su dominación militar, económica, política, cultural y religiosa. Para ellos fue un triunfo de la tecnología militar, aventura, y un celo de “civilizar” y “cristianizar” a “los paganos”. Mientras contribuyeron a un proceso de modernización en los países colonizados, cosecharon enormes beneficios materiales en el proceso. Pillaron las riquezas de las Américas, Asia, y Africa. Oro, plata, piedras preciosas y materias primas se llevaron para incrementar enormemente su acumulación de capital. Sus países crecieron en riqueza y poder a causa del subdesarrollo de estos países conquistados y colonizados.

8. Mecanismos de subdesarrollo y dominación:

a) Los poderes occidentales se apoderaron de todas las tierras cálidas que pudieron poblar con su propia gente. Donde el número fue poco y relativamente débil militarmente, ellos exterminaron las poblaciones nativas, como en Norteamérica, porciones de América Latina, Australia y Nueva Zelanda. Esta fue una solución simple con sólo algunos restantes para recordarnos este genocidio que quizá fue la más atroz de la historia humana.

b) En otras áreas los europeos se sentaron al lado de las poblaciones locales, subyugándolas a su dominación; así en América Latina, Centroamérica, y África del Sur.

En América Latina el “inter-casamiento” (matrimonio mutuo) ha producido una población mestiza grande, mientras la dominación sigue siendo la de los colonizadores.

c) En la mayoría de los países que estaban densamente poblados, el poder imperialista se estableció después de la penetración por comerciantes y a veces de misioneros. Sólo pocos países como Tailandia y las tierras remotas de la China escaparon a este proceso. Los rusos, por otro lado, se expandieron hacia el Sur y Este, llegando hasta Alaska.

d) En este mismo proceso, los poderes occidentales se señalaron a sí mismos los espacios libre o liberados de la tierra, y establecieron nuevos estados soberanos allí para conservar la base de materias primas y su poder a perpetuidad. En todas partes establecían un patrón de explotación económica en su favor. Así, exterminaron pueblos enteros, esclavizaron a millones, colonizaron a otros y marginaron a todo, así, sentando la base de su desarrollo y la del subdesarrollo del T.M.

e) Los colonizadores socavaron la economía de las colonias para su provecho. Las hicieron abastecedoras de materias primas basadas en labor barata, y mercados pa-

ra sus productos acabados. Expropiaron forzosamente las tierras fértiles de los pueblos oprimidos, pusieron plantaciones de azúcar, café, te, caucho, etc ... Transportaron a millones de gentes de un país a otro para servir de esclavos o trabajadores empeñados. Así la población negra en Norteamérica, los indios en Africa, Malaya, Sri Lanka, y las islas del Pacífico y Caribe. Pagando un sueldo ínfimo a los obreros y cobrando altos precios por sus exportaciones, los poderes colonialistas pudieron agregar más a su *stock* de capital. Continuaron el pillaje de las materias primas de estos países: petróleo, estaño, bauxita, cobre, madera, oro, plata, diamantes ...

Así durante siglos los pueblos de Europa Occidental tenían mano libre en Asia, Africa, y Sur y Centroamérica. Norteamérica, ya independizada, se unió a la carrera por el poder colonial, junto con Alemania, Italia y Japón.

f) Conforme iba ganándose la independencia política de estas colonias, empezando por los países Latinoamericanos en el siglo pasado, una nueva forma de explotación se consolidó. En América Latina, España y Portugal perdieron su dominación al ser desplazados por Gran Bretaña, Estados Unidos y otros países de Europa Occidental como colonizadores económicos.

En Asia y Africa también la adquisición de la independencia política condujo generalmente a la transferencia del poder a la élite local que heredó el sistema económico establecido por los poderes coloniales. Desde los años 50, el modo de explotación económica propiciado por Estados Unidos, Europa Occidental y Japón en los países del T.M. ha sido aún más reformada por la integración vertical y horizontal de sus compañías. Tenemos así el crecimiento de gigantescas corporaciones multinacionales (CMN), basadas generalmente en Estados Unidos, Europa Occidental y Japón. Estas tienen un enorme poder de dominación económico, político y cultural sobre líneas (¿rúbricas?) enteras de producción y

comercio. Las CMN han hecho de la explotación de los países pobres un arte refinado al grado de que, con la ventaja de la tecnología más avanzada, el trecho entre los países pobres y ricos del mundo sigue aún creciendo.

g) Como hemos hablado de dominación imperialista y política, así también es preciso enfatizar la dominación racial y sexual. La opresión de los negros y de otras razas en diferentes áreas ha sido brutal y constante.

Las mujeres han estado discriminadas y oprimidas a todo nivel de sociedad e iglesia. Su condición no ha cambiado en los nuevos países independientes del T.M. Las diferentes formas de opresión (política, económica, racial y sexual) tienen su propia identidad ... Están interrelacionadas y entrelazadas en un complejo sistema de dominación.

h) En esta centenaria explotación del T.M. por el pueblo Euro-americano, la subyugación cultural de los débiles ha sido una herramienta importante de opresión. Los idiomas, artes y vida social de los pueblos de Asia, Africa y las Américas fueron cruelmente atacados por los colonizadores.

Desafortunadamente, las iglesias cristianas fueron en gran medida cómplices de este proceso. El mismo sentido de superioridad espiritual de cristianos dio una legitimación a la conquista y a veces a la exterminación de "paganos". La teología de los colonizadores en la mayoría de los casos estaba dirigida a la justificación de esta inhumanidad; ¿y no es ésta la que ha pasado sustancialmente por teología cristiana durante muchos siglos en su relación a los pueblos oprimidos?

9. La República Popular de China se ha encaminado al crecimiento autosuficiente basado en el socialismo y la participación de la gente en la dirección de agricultura e industria. Suprimiendo el contacto con el sistema capitalista han podido trastocar la tendencia de subdesarrollo continuo que caracterizaba las colonias y los nuevos paí-

ses independientes de “libre empresa”. Norcorea, Norvietnam y Cuba han seguido líneas similares con resultados apreciables. En recientes meses, Survietnam, Cambodia y Laos en Asia, y Mozambique, Guinea-Bissau y Angola en Africa, han optado por el desarrollo socialista auto-suficiente. Tanzania está intentando un modo socialista sin pretender la eliminación de la libre empresa. Otros países del T.M. tienen varios grados de experimentación socialista, por ejemplo: Birmania, Argel, Sri Lanka, Etiopía.

10. La URSS y Europa Oriental, considerados el Segundo Mundo, a menudo brindan ayuda a los pueblos oprimidos de otros países en sus luchas de liberación, como en Cuba, Vietnam, y Angola. Son una contra balanza valiosa para la dominación imperialista de los poderes del Atlántico del Norte, junto con China y los poderes no aliados del Tercer Mundo.

11. Sin embargo, el socialismo también tiene sus propios problemas por resolver, especialmente en relación a la conservación de la libertad humana, y el mismo precio del proceso revolucionario en términos de vidas humanas. La “ayuda” dada por los países socialistas bajo generalmente mejores términos que la de países capitalistas viene no del todo exenta de condiciones y desventajas para los recipientes. La política exterior de los países socialistas tienden a veces a ser conforme con sus propios intereses nacionales y por eso aún divide la causa anti-imperialista. Mas, nuestra información respecto a los países socialistas está un poco limitada debido a las barreras de comunicación.

12. En años recientes, la misma agudización de las contradicciones del capitalismo han aumentado las tensiones en los países dependientes de libre empresa del T.M. Las crecientes expectativas de los pueblos han conllevado

mucha inquietud y revuelta. La respuesta de los beneficiarios de privilegio ha sido por lo general en colaboración con poderes extranjeros, establecer dictaduras militares, declarar ley marcial o gobierno de emergencia como en la mayoría de los países de Latinoamérica, Asia y África. Vemos hoy una creciente represión a movimientos populares, encarcelamiento sin juicio de disidentes políticos, y una tendencia hacia sofisticadas e inhumanas torturas en estos países. Así, la libertad humana es una víctima en la mayor parte del T.M. Conflictos entre países del T.M. empeoran aún más la condición de la masa de los pueblos. Tribalismo, castismo y otras formas de discriminación religiosa, racial y de sexo son otras formas de explotación.

13. En asuntos internacionales, esfuerzos desesperados están haciendo los jefes del T.M. por obtener mejores precios para sus exportaciones, por asegurar acuerdos comerciales integrados, por conseguir nuevos plazos para la deuda externa, por controlar o eliminar las CMN y bases militares, reglamentar la transferencia de tecnología como por UNCTAD IV. Desde el marco capitalista los países de la OPEP, principalmente del medio Oriente, han podido conseguirse enormes cantidades de petrodólares. Esto ha hecho mucho daño a los planes de desarrollo de los países importadores de petróleo.

14. Una teología del T.M. tiene que tener en cuenta esta situación histórica. Tiene que preguntar: ¿qué papel ha estado desempeñando la Iglesia en este proceso en cada etapa y en cada situación?, ¿cómo reaccionaron los cristianos al fenómeno de la invasión occidental de otros pueblos?, ¿cuál fue la teología prevaleciente?, ¿cómo la teología cristiana se relaciona a la explotación continuada de hoy en el mundo?, ¿qué aporta la construcción de una sociedad justa mundial?, ¿qué aporte dará la Iglesia a la liberación de los pueblos oprimidos, que han sufrido

largo tiempo debido a la dominación sexista, racial, y clasista?

SEGUNDA PARTE

La presencia y el papel de la Iglesia en los países del T.M.

15. Las iglesias cristianas, originándose de Jesucristo, la Palabra de Dios, y las Escrituras, son instituciones compuestas de seres humanos y así sujetas a debilidad humana y condicionadas por su ambiente socio-cultural.

16. El Cristianismo nació en Asia y llegó a Africa antes de divulgarse por Europa. Según tradición confiable las Iglesias orientales de la India encuentran su origen en el trabajo del apóstol Tomás, y la Iglesia de Egipto fue iniciada por el evangelista Marcos en los albores de la era cristiana. El cristianismo afloró en Etiopía, en el Norte de Africa y parte de Asia en los primeros siglos después de Cristo.

17. En cambio las Iglesias actuales de Asia, Africa, Latinoamérica y el Caribe tienen su origen en el celo misionero de las Iglesias Europea y Norteamericana. La cristianización de Latinoamérica, y partes de Asia y Africa, fue principalmente la tarea de los misioneros españoles y portugueses. En una fase más tarde, misioneros de los otros países europeos divulgaron la fe cristiana-católica y protestante a los rincones de la tierra. En Corea, laicos cristianos de la China hicieron a los primeros adeptos y promovieron grupos cristianos a través de varias décadas sin clero o misioneros europeos.

18. Los misioneros, que dejaron sus países para extender la fe en los continentes de Asia, Africa, y Latinoamérica, fueron personas generalmente dedicadas al bienestar

espiritual de la humanidad. A menudo padecían dificultades rigurosas de naturaleza física y psicológica. Sus labores han dado inicio a las comunidades cristianas de estos continentes y éstas son un testimonio de su celo y devoción.

19. De todas maneras, los misioneros no pudieron evitar las ambigüedades históricas de su situación. Muchas veces y en la mayoría de los países ellos venían junto con los colonizadores comerciantes y soldados. Así, no podían sino, al menor en parte, verse manchados por los proyectos de los buscadores de oro, especias, tierras, esclavos y colonias. Celosos por las almas, tendían a pensar, no obstante, que la expansión comercial y militar de los pueblos occidentales era una oportunidad providencial para la salvación de almas y la divulgación del mensaje evangélico. Así, colaboraban en la empresa colonial, aun cuando sus conciencias cristianas a veces aborrecían las atrocidades del proceso colonial brutal. Por tanto, es necesario distinguir su buena voluntad y la sustancia del evangelio cristiano del impacto real de las misiones cristianas en estos países.

20. Los misioneros podían considerar la expansión del cristianismo en términos de transplantar las instituciones de sus iglesias euro-americanas dentro del marco, por supuesto, de la dominación imperial. Así, los nuevos cristianos fueron segregados de sus hermanos, alienados de la religión tradicional, herencia cultural, y su forma comunitaria de vida. La liturgia era importada en bloque de las “madres iglesias”; así también las estructuras eclesiológicas y teologías. Una espiritualidad piadosa y legalista, muy común en la Europa de la época, fue introducida en las iglesias también. En tiempos posteriores, el sistema educacional occidental se expandía en los países colonizados mayormente por las iglesias. Tenemos así el establecimiento de iglesias cristianas en estos continentes

como más o menos copias de papel de carbón del cristianismo europeo, por más adaptadas que fueran a la situación de sojuzgado del colonizado.

21. En las primeras fases de la expansión occidental, las iglesias eran aliadas en el proceso de colonización. Se expandían bajo el auspicio de los poderes coloniales; se beneficiaban de la expansión del imperio. En cambio, ellas rindieron un servicio especial al imperialismo occidental, dándole legitimidad y acostumbrando sus nuevos adeptos a aceptar esperanzas compensatorias de un premio eterno por la mala fortuna terrenal incluso la explotación colonial. Los comerciantes astutos y los militares del Occidente no tardaron en ver y tomar provecho de la presencia de los misioneros entre sus pueblos cautivos. Así se utilizaba el evangelio para ablandar la resistencia nacional a la rapiña de los foráneos y para domesticar las mentes y culturas de los adeptos dominados. De hecho, los poderes extranjeros frecuentemente daban a los cristianos una posición privilegiada de confianza dentro de sus arreglos para la administración de los países. En el proceso, la enseñanza cristiana era bastante manchada por la búsqueda del lucro de la gente que se decía “cristiana” y que ejercía poder en nombre de emperadores y gobernantes espirituales.

22. La teología de las iglesias cristianas en ese tiempo no sólo se adecuaba al proceso de colonización, sino también era alimentada por él. El sentido de la superioridad militar y comercial de los pueblos europeos estaba basado en la convicción de que el cristianismo era superior a las otras religiones, las cuales tenían que ser reemplazadas por “la verdad”. La teología, a través de siglos, no cuestionó seriamente el pillaje de continentes, y aun la exterminación de pueblos enteros y civilizaciones. El significado del mensaje de Cristo Jesús, estaba tan embotado que resultó insensible ante la agonía de

razas enteras. Estas no son únicamente tristes realidades históricas, sino los antecedentes de las teologías contemporáneas occidentales. Porque estas últimas todavía no han aprendido a contestar a los sucesores de los colonizadores, a saber los países poderosos de Europa, Norteamérica, y Japón. Ni ha evolucionado una teología que contrarreste los abusos de los herederos de los negociantes coloniales, a saber las gigantescas corporaciones multinacionales rapaces de hoy en día.

23. Las iglesias cristianas en la situación tricontinental promovían ciencias educacionales y sociales que ayudaban a mejorar las condiciones de la población de estos países. Desafortunadamente, sus patrones de valores fueron tales que se adecuaban a la dominación capitalista y por tanto fueron mayormente académicos e individualistas. Resultó que el liderazgo al que la independencia fue concedida en las colonias (sólo después de una lucha revolucionaria) eran generalmente personas formadas en la tradición capitalista occidental. De esta manera, las iglesias quizá sin darse cuenta contribuían a la formación de élites locales que serían después los colaboradores en la explotación continua de las masas del pueblo aun después de la independencia política. Los servicios sociales, también, mientras aliviaban las necesidades inmediatas, dejaron de generar una conciencia social crítica o apoyar los movimientos radicales para la justicia social. Así, las iglesias generalmente seguían siendo aliadas ideológicas de las clases medias locales que se juntaban con la élite dirigente y participaban de los privilegios económicos con las compañías extranjeras que seguían aún después de la independencia política en América Latina a partir del siglo XIX, y en Asia y Africa a partir de los años 1940.

24. Vemos en las iglesias de los tres continentes el crecimiento de una tendencia “liberal” en las décadas más recientes, como sucesora de la posición “conservadora”

tradicional. Las tendencias liberales están a favor de la adaptación de las iglesias a las culturas indígenas, a la función de la democracia parlamentaria dentro del marco del capitalismo de libre empresa. Religiosos, sacerdotes, y obispos indígenas han reemplazado a los extranjeros. La teología también se adaptó a la situación post-independencia. Sin embargo, no había todavía una alianza fundamental de las iglesias con las masas luchando por la justicia social radical.

25. En años más recientes hay grupos de cristianos por todo el mundo empezando a comprender más sensible y correctamente la situación de los pueblos explotados. Los liderazgos de la Iglesia, por ejemplo: el Concilio Vaticano II y el Consejo Mundial de Iglesias han dado un ímpetu al compromiso de los cristianos para la construcción de un mundo justo y para abertura a las otras religiones e ideologías del mundo. Varias iglesias locales, conferencias regionales y episcopados han apoyado esta tendencia, por ejemplo: la Conferencia de Obispos de Medellín (1968). Los movimientos de liberación de los pueblos de la dominación extranjera ahora reciben más apoyo de las iglesias, como en el Consejo Mundial de Iglesias, contribuyendo al combate contra el racismo. Los grupos de Iglesia están empezando a tomar conciencia de las injusticias en el sistema económico. Los derechos humanos los defienden ahora grupos de Iglesia, incluso algunos líderes de la iglesia en muchos países de Asia, Africa y América Latina.

Las iglesias ortodoxas han luchado a través de muchos siglos contra diferentes formas de opresión y así vienen preservando su identidad religiosa y cultural. Teólogos ortodoxos participan en el proceso de renovación, dirigiéndose a la tarea asumida por los Padres de la Iglesia, a saber encontrar fuerzas alienadoras y encontrando nuevo significado para la fe cristiana en el mundo actual.

26. Una nueva visión de una teología comprometida en la liberación integral de personas y estructuras está desarrollándose ahora en el mismo nivel de participación en las luchas del pueblo. Esto asume diferentes formas en diferentes regiones. En América Latina, la “teología de la liberación” (TL) expresa este análisis y compromiso. En Cuba y Vietnam, Angola, Mozambique, y Guinea-Bissau, grupos de cristianos han estado metidos en las luchas revolucionarias. En Africa del Sur, algunos cristianos están también en medio de la lucha por la liberación. Gobernantes cristianos en países como Tanzania y Zambia buscan nuevas formas de realizar los ideales evangélicos en el mundo contemporáneo. En Asia los grupos cristianos han estado al frente de la lucha por los derechos humanos, especialmente en Corea del Sur y Las Filipinas.

27. El estudio de las religiones tradicionales, la promoción de una espiritualidad indígena son preocupaciones de grupos cristianos en Asia y Africa. En varias partes de Africa y Asia se están dando serios esfuerzos por el desarrollo de teologías y liturgias indígenas, sobre todo teología de religiones. La constitución de una iglesia local verdaderamente auténtica es una mayor preocupación de muchos teólogos de estos países. Latinoamérica ha generado muchos grupos de testigos del evangelio radical de liberación en caso todos los países del continente. Varios grupos de mujeres, jóvenes, estudiantes, obreros y campesinos están aportando ahora a la renovación de la iglesia y de una teología relevante a sus situaciones.

28. Así hay signos de esperanza en la presencia de las iglesias en estos países. La búsqueda por la autosuficiencia, la participación en las luchas de los pueblos, las liturgias indigenadas, las teologías relevantes emergentes, el movimiento ecuménico moderno, los esfuerzos de renovación en muchas iglesias y la relativa abertura a cambios socialistas son augurios de un cristianismo más radical.

29. Sin embargo falta confrontar un gran reto. Las iglesias están todavía dependientes de las tradiciones, teologías e instituciones de un pasado colonialista y, al mismo tiempo, los países quieren entrar rápidamente en el mundo moderno, y los pueblos reclaman cambios radicales a favor de la justicia y libertad globales, culturación y más diálogo inter-religioso y colaboración.

TERCERA PARTE

Hacia un acercamiento teológico al Tercer Mundo

30. Afirmamos nuestra fe en Cristo nuestro Señor, a quien celebramos con alegría, y sin cuya fuerza y sabiduría nuestra teología sería sin valor, y aun destructiva. Al hacer teología nosotros estamos tratando de hacer el evangelio relevante a todos, y de alegrarnos de ser sus colaboradores, por indignos que somos, en llevar a cabo el plan de Dios para el mundo.

31. Las teologías de Europa y Norteamérica son dominantes hoy en nuestras Iglesias, y representan una forma de dominación cultural. Hay que verlas como nacidas de situaciones relacionadas a esos países, y por tanto no deben ser adoptadas acríticamente sin cuestionar su relevancia en el contexto de nuestros países. Empero, para ser fieles al evangelio y a nuestros pueblos, debemos reflexionar sobre las realidades de nuestras propias situaciones e interpretar la palabra de Dios en relación a esas realidades. Rechazamos por irrelevante un tipo académico de teología divorciada de la acción. Estamos dispuestos a una ruptura radical epistemológica que no hace del compromiso el primer acto teológico y que no se empeña en la reflexión crítica sobre la praxis en la realidad del Tercer Mundo.

32. El método (*approach*) interdisciplinario en teología y la inter-relación dialéctica entre teologías y los análisis sociales, políticos y psicológicos han de reconocerse. Mientras se afirma que la creación es fundamentalmente buena y que la presencia del Espíritu de Dios en nuestro Mundo e historia es continua, es importante tener en mente el misterio complejo de maldad, que se manifiesta en el pecado del ser humano (*human sinfulness*) y las estructuras socioeconómicas. Las desigualdades son diversas, y están detrás de (*account for*) muchas formas de degradación humana, y exigen que hagamos del Evangelio “la buena nueva a los pobres”.

33. La Iglesia, el cuerpo de Cristo, necesita tomar conciencia de su papel en la realidad de hoy en día. No basta ser sensible a las necesidades y anhelos, sino debe anunciar sin temor el Evangelio de Jesucristo, reconociendo que Dios habla en y por nuestras necesidades y anhelos humanos. Jesús se identificó con las víctimas de opresión, así destapando la realidad de pecado. Liberándonos del poder de pecado y reconciliándonos con Dios y entre ellos, los restauró a la plenitud de su humanidad. Por ende, la misión de la Iglesia es para la realización de la totalidad del ser humano.

34. También reconocemos como parte de la realidad del Tercer Mundo la influencia de religiones y culturas, y la necesidad de que el cristianismo entable un diálogo con ellas en humildad. Creemos que estas religiones y culturas tienen lugar en el plan universal de Dios y que el Espíritu Santo está obrando activamente en (*Among*) ellas.

35. Hacemos un llamado por un compromiso activo en la promoción de la justicia y la superación de la explotación, de la acumulación, de la riqueza en las manos de pocos, del racismo, del sexismo, y de cualquier otra

forma de opresión, discriminación y deshumanización. Nuestra convicción es que el teólogo debería tener una comprensión mayor de la vida en el Espíritu Santo, pues esto también implica un compromiso a un estilo de vida solidario con los pobres y oprimidos y participación en acción con ellos. La teología no es neutral. En un sentido toda teología es comprometida, y muy condicionada por el contexto socio cultural en que se desarrolla. La tarea teológica cristiana en nuestros países es ser autocrítica frente al condicionamiento de los teólogos por el sistema de valores de su medio ambiente. Ha de verse en relación a la necesidad de vivir y trabajar con aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos, y estar con ellos en su lucha por la liberación.

36. Se llegó a un consenso en cuanto a la necesidad de hacer teología en el contexto descrito arriba; además reconocemos que nuestros países tienen problemas en común. El análisis de las situaciones sociales, económicas, políticas, culturales, raciales y psicológicas demostró claramente que los países del Tercer Mundo han tenido experiencias similares, lo cual debería tenerse en cuenta en la tarea teologizante (¿teológica?). Sin embargo, las diferencias obvias entre situaciones y las variaciones resultantes en la teología también fueron vistas. Por tanto, por un lado la necesidad de una liberación económica y política se veía como una base vital para teologizar en algunas partes del Tercer Mundo, y por otro lado los teólogos de otras partes opinaban que la presencia de otras religiones y culturas, discriminación y dominación racial, y situaciones relacionadas como la presencia de minorías cristianas en sociedades predominantemente no-cristianas, revelan otras dimensiones de la tarea teológica igualmente desafiantes. Nuestro compartir nos enriquece y anticipamos con esperanza una profundización de nuestro compromiso como teólogos del Tercer Mundo.

37. Como empezamos, así debemos terminar. Nuestra oración es que Dios nos haga fieles en nuestro trabajo y que se haga su voluntad por medio de nosotros, y que se desarrollen delante de nuestros ojos, las dimensiones plenas del sentido de nuestro compromiso al Evangelio de Jesucristo.

38. Nuestro encuentro ha sido breve pero dinámico. Sin embargo, somos conscientes de haber compartido una reunión histórica. El Presidente de Tanzania, Julius K. Nyerere dio luz y calor a nuestra conferencia por su presencia en algunas sesiones. Estamos convencidos de que lo que hemos vivido en estos días es una experiencia única de teologizar, como si fuera del otro lado de la tierra y de la historia humana. Raramente, quizá nunca, se han encontrado los teólogos de nuestros tres continentes y solamente de entre los pueblos oprimidos del mundo, para revisar su pensamiento, su trabajo y sus vidas. De ello han salido a la luz ciertas intuiciones (*insights*) creativas. Compartiéndolas con otros prometemos humildemente continuar nuestro trabajo juntos para tratar de comprender mejor el plan de Dios en Jesucristo para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo.

Hemos hablado de la profundidad de nuestra experiencia vivida. Les pedimos a todos aceptar nuestra declaración como una expresión sincera de nuestro consenso derivado del conocimiento de lo que nuestros pueblos han experimentado (*sufrido y vivido*) a lo largo de los siglos. Esperamos que sirva para difundir una comprensión genuina y franca entre los pueblos del mundo.

18. *MILITANCIA CRISTIANA EN EL
"PARTIDO SOCIALISTA UNIFICADO
DE CATALUÑA" (1976)**

Desde hace algún tiempo ha aparecido un fenómeno nuevo en nuestro Partido: la presencia creciente de compañeros cristianos. Este fenómeno ha sido objeto de un amplio debate interno, especialmente con motivo de la declaración que sobre este tema hizo el Comité Ejecutivo del PCE (Partido Comunista Español) en el mes de febrero del año pasado. Con esta declaración el Comité Central del PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña) persigue dos objetivos fundamentales: 1. Analizar este fenómeno según la especificidad concreta que tiene en Cataluña. 2. Sentar las bases políticas e ideológicas que permitan continuar este debate que consideramos crucial en el actual proceso de construcción del partido de masas, elemento básico para conseguir un socialismo en la democracia.

1. ANÁLISIS DEL RECIENTE PROCESO HISTÓRICO
DE LA IGLESIA CATALANA

La Iglesia catalana presenta actualmente, en algu-

* Declaración del Comité Central del *PSUC*, Barcelona, en el mes de septiembre de 1976. Véase Gonzalo Arroyo, "Le

nos de sus sectores, unos rasgos inequívocos de vigor democrático que contrastan con los que ofrecen ciertos importantes grupos conservadores que desean continuar por caminos reaccionarios. Estos rasgos tienen su arraigo en el comportamiento histórico de algunos sectores cristianos catalanes que mantuvieron una clara actitud de comprensión y respeto por las libertades republicanas. Precisamente en el momento en que la Iglesia oficial española acentuaba sus posturas reaccionarias, comprometiéndose con el fascismo franquista, el cardenal Vidal y Barraquer, juntamente con amplios núcleos de cristianos catalanes, respetaban la legalidad republicana y se sumaban a la defensa de las libertades nacionales que representaba el gobierno de la generalidad. Cabe destacar aquí el papel de los militares de Unión Democrática de Catalunya con Carrasco y Formiguera al frente, el cual murió asesinado, víctima del fascismo.

Después de la guerra civil, los núcleos de cristianos defensores de los Derechos Humanos han ido ampliándose poco a poco en Cataluña, a pesar de la resistencia de los oscurantistas y de los reaccionarios que han llevado a cabo papeles fundamentales dentro de la Iglesia y que, a pesar de los cambios ocurridos, continúan ejerciendo un control ideológico sobre amplios sectores respecto a cuestiones como la enseñanza, la familia, la moral, etc. La lucha contra la opresión nacional ha dado un vigor particular al enfrentamiento de estos cristianos catalanes con el franquismo. En ciertos ambientes la Iglesia ha sido el catalizador de las inquietudes democráticas del pueblo y en otros ha realizado claramente una función de suplencia debido al poder y a la relativa autonomía que le otorgaba el Concordato. De esta manera

partie communiste catalán entend dépasser le courant qui identifie communisme et athéisme”, en *Le monde diplomatique* (París), enero 1977, pág. 16.

ha podido ejercer —no sin conflictos, a veces muy graves— el derecho de reunión y de predicación dentro de sus propios recintos, cierta libertad de crítica en sus publicaciones, adelantándose en el uso del catalán, ha podido desarrollar una tarea de animación social y democrática en determinados movimientos de juventudes, especialmente en la JOC y dentro del escultismo. En muchas parroquias populares los sacerdotes y las comunidades cristianas han expresado su solidaridad con el movimiento obrero y popular de muy distintas maneras, y muchos de estos cristianos han pasado a realizar, en su barrio, una militancia activa, sindical o política. Los cristianos catalanes de tendencias progresistas y democráticas han luchado por la catalanidad de su Iglesia —enfrentándose a colaboracionistas y franquistas— y la han sacado de la condición de Iglesia ocupada, condición en que cayó al acabar la guerra civil. En este aspecto, recordemos la campaña denominada “queremos obispos catalanes”.

Muchos movimientos apostólicos obreros como los HOAC, JOC, ACO, VOJ, JARC, ciertos otros movimientos e instituciones de estilos diferentes como Agermanament y aun otros más orientados a las clases medias como son Pax Christi, Pax Romana, Iustitia et Pax, Comisstó de Defensa dels Drets Humans, equipos de matrimonios. la Lligia de la Mare de Déu de Montserrat, etc., han sido el fermento de la democracia y de la transformación social. Se han multiplicado las declaraciones contra la represión y contra la tortura, y podríamos citar muchas acciones en las cuales la Iglesia ha tenido un importante papel y que por su importancia pasarán a la historia como pasos concretos hacia la democracia en Cataluña: celebración de la primera asamblea de CC.OO. en la parroquia de San Medir y de la primera sesión plenaria de l'Assemblea de Catalunya en la parroquia de San Agustín, constitución del SDEUB en el convento de los Capuchinos de Sarriá, manifestación de curas con-

tra la tortura en la Via Layetana, las declaraciones del Abad Escarré al periódico “Le Monde”, así como las múltiples tomas de postura del actual Abad Cassiá Just, todas ellas expresiones culminantes de lo que de democracia y de catalanidad ha significado y aún significa Montserrat.

De esta manera, en el transcurso de estos 40 años de dictadura, en una primera etapa, ha ocurrido que vastos sectores cristianos han ofrecido su protección a la resistencia contra el franquismo para, más tarde, participar activa y militarmente en ella. De esta forma estos cristianos han recogido una herencia democrática existente en la Iglesia catalana, herencia que ellos han ampliado y han hecho expresiva con su lucha.

Los fenómenos citados caracterizan una fisonomía conciliar de algunos sectores de la Iglesia catalana ya antes del Concilio Vaticano II. Sin embargo, es evidente que la celebración de este Concilio así como la publicación previa de la encíclica “Pacem in Terris” dieron un impulso considerable a estos fenómenos latentes y manifiestos entre las masas cristianas catalanas. El Concilio Vaticano II, que constituyó un inicio de adaptación universal de la Iglesia Católica al mundo contemporáneo, no exenta de contradicciones, encontró en la Iglesia catalana —y en este aspecto la cuestión nacional fue un catalizador sustancial— una respuesta de un considerable alcance histórico.

En esta perspectiva podemos decir que todas las acciones o instituciones de corte democrático que hemos citado han significado auténticos movimientos de masas impulsados por los cambios señalados, lo cual ha permitido aprovechar para el pueblo parte de los beneficios concebidos para una Iglesia poderosa y fascista. Debido a la amplitud del movimiento descrito y debido al valor personal de no pocos de sus militantes, sería un grave error considerar este proceso como un mero “cambio de chaqueta”, con el cual la Iglesia se adaptaría a los nue-

vos tiempos por simple oportunismo; hemos de considerarlo como un fenómeno propio de la nueva visión que importantes sectores de la Iglesia tienen del papel de los cristianos en la historia.

Todo lo que hemos descrito es una consecuencia lógica de las movilizaciones de masas que ha vivido y vive el pueblo catalán, movilizaciones que han sacudido fuertemente tanto las estructuras de la Iglesia como las del conjunto de la sociedad. Es decir, la dinámica de la acción ha reunido en una misma lucha a amplios sectores de las masas cristianas con los comunistas en la lucha contra el fascismo y en la lucha por las libertades democráticas y nacionales, y ha intensificado el acercamiento mutuo.

Y en la gran convulsión que hay zarandea el mundo, importantes núcleos cristianos ven en el socialismo el único sistema viable para resolver los problemas globales de la sociedad y capaz de garantizar realmente los Derechos Humanos. El fenómeno ha adquirido una gran importancia y hoy en día las corrientes de cristianos que optan por el socialismo aparecen dentro de la Iglesia catalana y universal como un polo de referencia y como una manera de vivir y expresar la creencia en la historia. Muchos de ellos han optado netamente por el marxismo y han pasado a militar en diversas organizaciones de izquierda.

Este proceso continúa y cada día son más numerosos los creyentes que, después de haber resistido obstinadamente contra el franquismo, descubren que nuestro Partido es el partido que les ofrece el programa más coherente, con la implantación de las libertades por las cuales lucharon y a las cuales aspiran; son cristianos que descubren que la suprema democracia, la que les parece que está más de acuerdo con su ideal de liberación y de fraternidad es la democracia del socialismo en la libertad, contenida en nuestro programa.

Estos cristianos han dicho y han repetido que “una

misma fidelidad identifica su creencia en Jesucristo con su lucha por la liberación del pueblo, en un combate único”. Nadie, entre nosotros, les niega actualmente su carácter revolucionario y su lugar dentro de nuestro Partido.

2. PROBLEMAS PLANTEADOS POR LA MILITANCIA DE CRISTIANOS DENTRO DEL PARTIDO Y LA MANERA DE ABORDARLOS

Los fenómenos descritos plantean algunos problemas ideológicos y políticos que, de acuerdo con la línea de un partido revolucionario y de masas, hace falta debatir. Por eso proponemos las orientaciones siguientes, que pueden facilitar el debate a la hora de abordar la cuestión.

Constatamos que los cristianos que se integran al Partido son conscientes, juntamente con amplios sectores de las masas cristianas, de que el compromiso político es autónomo y de carácter laico. Es decir, no es confesionalmente ateo ni creyente. Independientemente de los motivos por los que cada cual opta por el socialismo, *los cristianos que vienen al Partido lo hacen por una opción de clase y no deducen su militancia de su fe*. En una palabra, han superado la confusión entre fe y política; confusión propia de la extendida tradición cristiana.

El PSUC reconoce la complejidad de la decisión que inspira y anima la militancia de los cristianos que se integran al Partido. En esta línea, *les admite con su fe* y supera de esta manera la antigua disociación con la cual se pretendía que el cristiano comunista abandonara sus creencias al ingresar al Partido o, en el mejor de los casos, que las mantuviera a nivel privado sin expresarlas socialmente. Decimos *con su fe*, lo que significa respetando plenamente sus convicciones cristianas que no han dejado solamente de ser un obstáculo para su tarea revolucionaria sino que además son un impulso para su militancia y para su participación en la lucha de clases.

El Comité Central del PSUC considera que el ingreso de cristianos en el seno del Partido viene a fortalecer su carácter laico y viene a superar *ciertas corrientes que pretendían mantener la tendencia a identificar comunismo con ateísmo*: todo ello, a pesar de no corresponder a los Estatutos, se venía dando en la práctica por las razones que se desprenden del enfrentamiento histórico de las Iglesias con los partidos comunistas y con la mayor parte del pueblo.

Los cristianos que militan en el Partido lo hacen sin ningún tipo de discriminación, con las mismas posibilidades de promoción a los órganos directivos, con los mismos derechos y deberes que cualquier otro militante. Todo depende de su carácter revolucionario. No constituyen ni han de constituir un sector diferenciado dentro del Partido, como algunos sectores han intentado señalar. Los cristianos del Partido han de englobarse en el conjunto del Partido, con todos sus compañeros, en una misma y única lucha colectiva.

Consideramos que la presencia de cristianos dentro del Partido contribuye positivamente a la construcción del Partido de masas hacia el cual nos orientamos. No es solamente una “legitimización” de los cristianos integrados en el Partido, después de un largo período histórico en el cual el enfrentamiento de los partidos comunistas con las Iglesias parecía irreductible, sino que representa la presencia de cristianos tanto para la vida interna del Partido como para su proyección social y política. De este modo nos situamos en la perspectiva dinámica de movilización de unas fuerzas sociales que históricamente han estado marginadas de la construcción del socialismo debido a ciertos fenómenos complejos entre los cuales cabe citar las concepciones rígidas sobre lo que es o lo que ha de ser el Partido, o sobre el papel de las masas en la construcción de una sociedad nueva. Esto nos dará una mayor capacidad para entender cómo se expresan las masas cristianas y de esta manera ampliaremos nues-

tra presencia entre ellas. y también para comprender los nuevos fenómenos históricos ocurridos en la Iglesia contemporánea.

Todo lo que hemos dicho resitúa el marco de referencia establecido a partir de las tesis de Lenin sobre la militancia de cristianos dentro del Partido. La crítica marxista de la religión ha de tener en cuenta los cambios históricos sucedidos en las Iglesias durante el siglo XX, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, así con el importante fenómeno, anteriormente citado, que supone el Concilio Vaticano II, que ha facilitado que el peso de los cristianos revolucionarios en el conjunto de los ambientes que viven una fe liberadora son los primeros en criticar y en oponerse a cualquier uso de la religión como opio del pueblo y están desarrollando una crítica profunda de las manipulaciones ideológicas de que ha sido objeto el mensaje evangélico: secuestro de la fe cristiana por parte de la burguesía, instrumentalización en manos del capital, etc. Penetrar este fenómeno supone, como mínimo, una gran ampliación ideológica, supone aceptar que en un partido de masas conviven —dentro de la necesaria homogeneidad en la acción— diversos enfoques teóricos a problemas nuevos e históricos, en los cuales se cruzan diversas corrientes culturales que a su vez se enriquecen. *La persistente vinculación “metafísica” del comunismo con el ateísmo, predominante hasta hoy en el movimiento comunista internacional, ha supuesto una reducción del horizonte ideológico político del marxismo.*

3. NUESTRA POSTURA FRENTE A LA IGLESIA CATALANA

El PSUC valora positivamente los fenómenos descritos y los cambios sucedidos en la Iglesia catalana, ambos orientados hacia una defensa creciente de los De-

rechos Humanos. Con motivo de la presente declaración desea precisar algunas de sus posturas respecto a la Iglesia entendida como una institución que está en relación permanente con la sociedad civil.

En primer lugar constatamos el desarrollo de un efectivo pluralismo político en el seno de la Iglesia catalana y nos alegramos de ello. Consideramos que la existencia de cristianos comunistas viene a fortalecer y a animar el citado pluralismo. Al mismo tiempo deseamos y esperamos que, tanto el conjunto de nuestra política como la particular sobre la militancia de cristianos en el seno del Partido —expresada aquí— sea conocido por toda la Iglesia; estamos dispuestos a exponerlo con toda claridad y respeto democrático hacia el conjunto de los cristianos.

Respetamos la autonomía con que los cristianos comunistas actúan en el seno de la Iglesia como comunidad de fe y en relación con su fe. En este punto el Partido no tiene que indicar nada a los cristianos que militan en él porque evidentemente no es función de los partidos intervenir en la vida interna de la Iglesia, así como consideramos que ésta tendría que respetar, e incluso impulsar, la autonomía propia del debate político.

Por tanto, la presencia de cristianos en el Partido amplía la influencia de las ideas democráticas y socialistas entre las masas cristianas. Recientemente hemos experimentado este fenómeno. Los cristianos comunistas, al asumir su propia autonomía política como ciudadanos responsables y libres, practican socialmente el concepto de libertad y de libertad religiosa expresado en el Concilio Vaticano II y evitan la posible confusión entre fe y política. Con esta actitud ponen de manifiesto entre las masas cristianas la relatividad de la cosa pública. Estos cristianos no son ortodoxos ni dentro del Partido ni en el seno de la Iglesia sino que al asumir su papel de comunista y cristianos a la vez, facilitan la superación del antiguo contencioso que ha enfrentado históricamen-

te tanto el marxismo y el cristianismo como las Iglesias con el movimiento comunista internacional.

Es necesario terminar con cualquier división en el seno del pueblo por causa de la fe, tal como sucedió durante la Segunda República y la Guerra Civil. Porque si bien la ideología burguesa y las fuerzas reaccionarias han estado fomentando históricamente aquellas divisiones para su propio provecho, las fuerzas de izquierda han de reconocer, a su vez, el error cometido al identificar durante largos períodos de nuestra historia el futuro democrático con el anticlericalismo y con un mal entendido laicismo.

No corresponde a ningún partido, ni estado o gobierno alguno el juzgar sobre el complejo fenómeno de la fe religiosa, que no se puede reducir a un credo pueril o a un “sarampión” que finalmente pasará. En nuestro Partido hay actualmente sitio para estos cristianos revolucionarios de la misma manera que en la construcción de la sociedad socialista del futuro habrá lugar para un cristianismo del cual esperamos grandes aportaciones y aliento. Nuestro Partido no lucha solamente por los intereses inmediatos de las clases trabajadoras sino que además lucha por las libertades del pueblo y, entre éstas, lucha por la libertad de creencias. Ya lo hemos dicho, y lo volveremos a subrayar, que en el hombre comunista, como en cualquier hombre, existe una zona individual donde cada cual es aquello que es y donde el Partido, como tal, no tiene derecho a penetrar.

Coherentes con nuestra orientación hacia un partido con gran influencia sobre las masas, no solamente asumimos las corrientes marxistas y socialistas presentes en la Iglesia catalana, sino que además asumimos la tradición democrática que algunos sectores han estado expresando durante los conflictos políticos del siglo XX, a los cuales ya nos hemos referido. No deseamos incorporar al Partido tan sólo ciertos sectores, más o menos amplios, de cristianos que hoy están ya decididamente

por el socialismo sino que tenemos que trabajar para conseguir una estrecha colaboración con todas aquellas fuerzas cristianas que se manifiestan por una democracia avanzada. Las formas de vinculación y de relación de estos sectores cristianos con el Partido pueden ser muy diversas y en este punto tenemos que adoptar criterios muy flexibles. Con la política en cuanto a los cristianos expresada en la presente declaración así como con la práctica ya avanzada en esta línea, nuestro Partido intenta situarse en la vanguardia política e ideológica en el momento de impulsar este fenómeno. A la vista de nuestra historia reciente, consideramos que aquí se está librando un gran combate político.

Hacemos un llamamiento a la Iglesia catalana, y en especial a su jerarquía, para que continúe asumiendo sus responsabilidades en estos momentos de lucha por la democracia, la cual cada día está más cercana pero no ha sido aún conseguida por nuestro pueblo. Las detenciones arbitrarias —recuérdese todo lo sucedido con la “Marxa de la Llibertat”—, la persecución de demócratas y en especial de militantes del Movimiento obrero, la tortura y la violencia continúan estando al orden del día. Aún no hemos conseguido una amnistía total, sin exclusiones, y no cesan los intentos de marginar a los comunistas del juego político, llevados a cabo por los herederos del franquismo. Consideramos que la Iglesia catalana, que tiene una larga tradición de defensa de los Derechos Humanos, que en múltiples ocasiones ha hecho suyas las reivindicaciones democráticas y nacionales del pueblo de Cataluña tendría que intensificar actualmente sus esfuerzos en esta línea y contribuir de esta manera a conseguir una salida pacífica al momento actual, y delicado, que vivimos, haciéndose portavoz de una auténtica amnistía sin exclusiones y de una democracia sin discriminaciones de ningún tipo, único camino para conseguir un juego político leal en el cual participemos todos.

Lo que hemos expuesto aquí sobre la militancia de cristianos es *política de todo el Partido*, política nueva que en algunos aspectos exige un mayor conocimiento de la evolución de la Iglesia por parte del Partido.

La presencia de cristianos en el seno del Partido constituye una nueva dimensión de la actividad del Partido frente a los problemas fundamentales y amplía el horizonte ideológico, hecho que nos permite avanzar mejor en el desarrollo de la teoría y de la práctica marxista. Por esta razón el PSUC convoca a todos los comunistas catalanes a continuar el debate que permita una comprensión mejor de los fenómenos descritos y, a la vez, la consiguiente difusión de nuestras posturas en el conjunto del movimiento obrero y del pueblo de Cataluña.