

EL CRISTIANISMO DE LA LIBERACION Y LA IZQUIERDA EN BRASIL

Michael Löwy¹

Resumen

Se suele hablar de «teología de la liberación», pero esta es sólo la punta visible de un iceberg, uno de los aspectos de lo que es un amplio movimiento socio-religioso, que apareció diez años antes de los primeros escritos de los teólogos, un movimiento que propongo designar con el término *cristianismo de la liberación*. Se puede situar su origen en principios de 1960, cuando surge en Brasil una «izquierda católica» de tipo nuevo, que constituye la primera manifestación de esta corriente, de este movimiento social amplio, que se va extender, a partir de Brasil, por toda América Latina en el curso de los años '60. Se trata de un conjunto complejo de reflexiones y prácticas socio-religiosas que cuestionan la injusticia social, y se traducen en el compromiso de los cristianos con la lucha de emancipación de los pobres.

Palabras clave: Teología de la Liberación, Cristianismo de la Liberación, Brasil, Izquierda, América Latina, Década del sesenta

Abstract:

One speaks usually of «Liberation Theology», but this is only the visible tip of an iceberg, one of the aspects of a large social-religious movement, which appeared ten years before the first writings of the theologians, a movement that I propose to call *Liberationist Christianity*. One can situate its origin at the beginning of 1960, when appears in Brazil a “catholic left” of a new kind, which is in fact the first expression of this current, of this large social movement, which will extend, starting from Brazil, to all Latin America during the 60's. It is a complex body of social-religious reflections and practices, which challenge social injustice, and takes the form of a commitment by Christians to the struggle of the poor for their liberation.

Key Words: Liberation Theology, Liberationist Christianity, Brazil, Left, Latin America, the 60's

Se suele hablar de «teología de la liberación», pero esta es sólo la punta visible de un iceberg, uno de los aspectos de lo que es un amplio movimiento socio-religioso, que apareció diez años antes de los primeros escritos de los teólogos, un movimiento que propongo designar con el término *cristianismo de la liberación*. Se puede situar su origen a principios de 1960, cuando surge en Brasil una «izquierda católica» de tipo nuevo, que constituye la primera manifestación de esta corriente, de este movimiento social amplio, que se va extender, a partir de Brasil, por toda América Latina en el curso de los años '60. Se trata de un conjunto de reflexiones y prácticas socio-religiosas que cuestionan la injusticia social, y se traducen en el compromiso de cristianos con la lucha de emancipación de los pobres. Formaron parte del cristianismo de la liberación miembros del clero, pero sobre todo laicos, organizados en Comunidades Eclesiales de

¹ Director de investigaciones emérito del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Afiliado al Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR), 10 rue Monsieur le Prince, 75006 Paris, Francia. Correo electrónico: lowym@free.fr

Base (CEBs), pastorales populares, estructuras de la Acción Católica como la Juventud Universitaria Cristiana (JUC), la Juventud Estudiantil Cristiana (JEC) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC), movimientos de educación de base, etc.

La cuestión de la pobreza ha sido, tradicionalmente, una preocupación fundamental para la Iglesia Católica, pero el enfoque cambió ahora radicalmente: ya no se trata de considerar al pobre como *objeto* de ayuda, protección o caridad, sino como *sujeto histórico*, como actor de su propia liberación.

El cristianismo de la liberación surge en Brasil como resultado de una constelación histórica particular, que tiene consecuencias para el conjunto de América Latina. En el año 1960 se van a cruzar dos procesos históricos independientes, pero que tendrán efectos convergentes: 1) la transformación interna de la Iglesia Católica, con la elección del Papa Juan XXIII en 1958 y los primeros pasos en dirección al Concilio Vaticano II, que modificará sustancialmente la cultura católica; 2) el triunfo de la Revolución Cubana (1959) -con un programa anti-imperialista y, luego, socialista- que inaugura un ciclo de luchas sociales, guerrillas e insurrecciones que van desarrollarse en América Latina por más de 30 años, hasta fines del siglo XX. La convergencia entre estos dos movimientos históricos va a crear, a partir del inicio de los años '60, la «temperatura» necesaria para la formación del cristianismo de la liberación.

Entre las más difundidas argumentaciones propuestas por sociólogos o historiadores para explicar el surgimiento y desarrollo del «cristianismo de izquierda» en Brasil (o América Latina) predominan aquellas que subrayan la renovación “desde arriba”, por decisión estratégica de la jerarquía clerical; o, alternativamente, “desde las bases”, por los sectores populares que han tomado posesión de la Iglesia. Sin negar el papel de estos dos factores, nos gustaría proponer aquí una tercera hipótesis: se trató más bien de un desplazamiento *de la periferia al centro*. Las categorías o sectores sociales en el campo religioso que fueron el motor de la radicalización socio-religiosa son todos de alguna manera marginales o periféricos en relación a la institución: ramas especializadas de la Acción Católica y sus asesores, expertos laicos, sacerdotes extranjeros, órdenes o congregaciones religiosas. En Brasil, este movimiento ganó el «centro» de la institución, influenciando las conferencias episcopales; en otros países (como Argentina) quedó bloqueado en los márgenes de la Iglesia.

Queda el interrogante, ¿por qué fue Brasil el país latinoamericano en el cual surge, por primera vez –concretamente, en el seno de la Juventud Universitaria Cristiana– el cristianismo de la liberación? Además, Brasil es el país en el cual este movimiento tendrá la más grande influencia dentro de la Iglesia y en la masa del «pueblo cristiano» -lo que nos es para nada el caso en otros países, como Colombia o Argentina. No es fácil explicar esta notable diferencia, pero se pueden señalar algunas hipótesis: en primer lugar, Brasil era, de los países del continente, aquel en el cual el papel de los laicos y de sus organizaciones –Acción Católica, JUC, etc.– era el más importante. Ahora bien, estos movimientos laicos son los primeros en interesarse por ideas sociales radicales –incluso el marxismo– y en buscar nuevas formas de acción social; en segundo término, el catolicismo brasileño siempre tuvo relaciones estrechas, desde el punto de vista religioso-cultural, con el catolicismo francés y no con el español,

como en el resto del continente. En el catolicismo francés, en mucho mayor grado que otros países, aparecieron, sobre todo a partir del 1945, corrientes de izquierda con gran influencia intelectual y social: el movimiento «Economía y Humanismo» del Padre Lebreton, el Personalismo de Emmanuel Mounier, el movimiento de los curas obreros y la corriente socialista del sindicato cristiano CFTC, entre otros. En tercer lugar, Brasil conoce, en el inicio de los años '60, una crisis del modelo populista, el desarrollo de luchas sociales en el campo y en la ciudad, y una influencia creciente de las ideas de izquierda en el seno de la juventud, en un contexto de industrialización dependiente que agrava e intensifica las contradicciones sociales.

El primer documento de la «izquierda cristiana», que puede ser considerado el texto fundador del cristianismo de la liberación en Brasil y en toda América Latina, fue *Algunas orientaciones para un ideal histórico para el pueblo brasileño*, propuesto por la Regional Centro-Occidental de la JUC para su conferencia, conmemorativa de sus 10 años de existencia, en 1960. Entre los redactores del documento -que se inspira en un texto anterior del cura Almeri Bezerra, pero que va mucho más lejos- se encuentran Herbert J. de Souza, el Betinho, Vinicius Caldeira Brandt y otros dirigentes de la JUC en Belo Horizonte. Aunque el documento se refiere a Emmanuel Mounier y a Tomás de Aquino, su terminología y sus análisis son en gran parte de tipo marxista: a partir de un planteamiento «esencialmente anticapitalista y antiimperialista» exige de los cristianos y de la Iglesia «un verdadero compromiso con las clases explotadas, en una verdadera negación de la estructura capitalista».² Como lo observa Marcio Moreira Alves en su libro sobre la Iglesia en Brasil, era «el esbozo de un programa revolucionario» que provocó «una gigantesca sorpresa».³

El marxismo de la JUC, tal como aparece en este texto, y en otros semejantes de los años 1960-1962, se distingue del entonces predominante, el del Partido Comunista Brasileño, no sólo por su referencia al cristianismo, sino por la radicalidad de su anti-capitalismo, con fuerte connotación ético-religiosa: el capitalismo es rechazado como sistema perverso, como «estructura monstruosa, basada en un conjunto de abusos, explotaciones y crímenes en contra la dignidad humana».⁴ Cuando los obispos condenan, en nombre de la ortodoxia católica, las opciones de la JUC, varios de sus cuadros van a formar, en 1962, la Acción Popular (AP), movimiento político no-confesional dedicado a la lucha por el socialismo, que tendrá bastante éxito ganando la hegemonía en el movimiento estudiantil y sus asociaciones, como la Unión Nacional de Estudiantes (UNE) de Brasil, pero, después de varias crisis, diez años más tarde, buena parte de sus militantes terminaran por adherir al Partido Comunista del Brasil (maoísta).⁵

² Documento en anexo del libro pionero de Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evolução política dos católicos e da Igreja*, Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 87-92.

³ Marcio Moreira Alves, *L'Eglise et la politique au Brésil*, Paris, Cerf, 1974, p. 120.

⁴ Luis Gozaga de Souza Lima, *Evolução política...*, op. cit., p. 87.

⁵ Sobre los orígenes de AP y su evolución, véase el excelente ensayo de Marcelo Ridenti en el volumen 5 de la *Historia do marxismo no Brasil*.

Como se sabe, el golpe militar de abril de 1964 fue aprobado por la jerarquía de la Iglesia. Después de un período de reflexión de dos meses, la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) proclama solamente:

*“Atendiendo a la expectativa general y angustiosa del pueblo brasileño, que asistía a la marcha acelerada del comunismo para la conquista del poder, las Fuerzas Armadas intervinieron a tiempo, y evitaron que se consumara la implantación de un régimen bolchevique en nuestra tierra. [...] Rendimos gracias a Dios, que atendió a las oraciones de millones de brasileños y nos libró del peligro comunista, y agradecemos a los militares que, con grave riesgo de sus vidas, se alzaron en nombre de los supremos intereses de la nación; agradecemos también a todos los que han concurrido a liberarnos del inminente abismo”.*⁶

La Iglesia legitimaba así, un estado de excepción que iba a suprimir las libertades democráticas durante más de veinte años en Brasil. A pesar del impacto de la política de apertura impulsada por Juan XXIII, a pesar de la orientación favorable a las reformas sociales de varios obispos brasileños, en una coyuntura crítica, la Iglesia escogió el campo de la fuerzas autoritarias, conservadoras, anti-democráticas, en nombre de argumentos típicos de la guerra fría: un supuesto «peligro bolchevique» en Brasil, perfectamente imaginario.

Si esta posición parece tener el apoyo del conjunto del Episcopado –a pesar de ciertas reservas de su corriente más abierta, representada por D. Hélder Câmara– ella no es para nada compartida por muchos militantes de la Acción Católica y de las estructuras laicas de la Iglesia, que, cercanos a la «izquierda cristiana», se van a colocar en el campo opuesto al régimen militar.

El golpe militar y la represión que va caer sobre toda la oposición, incluso cristiana, va a provocar una radicalización que se manifiesta en el apoyo de muchos cristianos, incluso miembros del clero, a la resistencia armada a la dictadura. El ejemplo más espectacular fue el respaldo «logístico» que le dieron al movimiento de guerrilla urbana, dirigido por el comunista disidente Carlos Marighella: la Acción de Liberación Nacional, una gran parte de los jóvenes dominicos de San Pablo, entre los cuales estaban Carlos Alberto Libanio («Betto»), Yvo Lesbaupin y Tito de Alencar. Este último, bárbaramente torturado, terminará por suicidarse algunos años más tarde, ya exiliado en Francia.

Como en una espiral ascendente, la participación de militantes cristianos en las acciones consideradas como «subversivas» por el régimen militar, fue acompañada de una represión cada vez más brutal -encarcelamientos, violaciones, torturas, asesinatos- en contra de personas relacionadas con la Iglesia, y hasta en contra de miembros del clero (hombres y mujeres), sobre todo después del así llamado «Acto Institucional Número Cinco» (AI-5) de diciembre de 1968, que abolió las últimas libertades cívicas y garantías jurídicas aún existentes. Mientras algunos –como D. Agnelo Rossi, arzobispo de San Pablo, y D. Lucas Moreira Neves, arzobispo auxiliar de esta ciudad–

⁶ Documento citado en F. Prandini, V. Petrucci, Frei Romeu Dale O.P., **As Relações Igreja-Estado no Brasil**, Sao Paulo, Ed. Loyola, 1986, vol. I (1964-67), pp. 36-37.

guardaron silencio e insistieron en mantener «relaciones cordiales» con el régimen, otros, como D. Helder Câmara, empezaron a protestar públicamente. Por haber denunciado, en ocasión de un viaje a París, el uso de la tortura por los militares, D. Helder fue objeto de una virulenta campaña de difamación de parte de las autoridades brasileñas: el entonces gobernador de San Pablo –nombrado por los militares– Abreu Sodré, llegó a llamarlo «Fidel Castro de sotana», acusándolo de ser miembro de la «máquina de propaganda del Partido Comunista».

A partir del octubre 1970, con la nominación por el Vaticano de D. Paulo Evaristo Arns, conocido por su compromiso en defensa de los derechos humanos y su solidaridad con los religiosos presos, para la arquidiócesis de San Pablo, en sustitución de D. Rossi y la elección, poco después, de D. Aloisio Lorscheider, como presidente de la CNBB, la Iglesia empezó a posicionarse de forma cada vez más abierta en oposición a la dictadura militar.

El cambio fue tan profundo que, durante la década de los '70, después que la izquierda clandestina hubiera sido eliminada por la represión, la Iglesia apareció, ante los ojos de la sociedad civil y de los mismos militares, como el principal adversario del Estado autoritario, un enemigo mucho más poderoso –y más radical– que la oposición parlamentaria consentida, el llamado Movimiento Democrático Brasileño (MDB). Varios movimientos sociales en defensa de los derechos humanos o sindicatos de trabajadores urbanos y rurales, encontraron un abrigo bajo el paraguas protector de la Iglesia.

¿Cómo explicar una metamorfosis tan rápida –seis o siete años– que llevó a la Iglesia, que aparecía como una de las bases de sustentación del régimen militar, a transformarse en uno de sus principales adversarios?

La represión en contra de sectores de la Iglesia contribuyó, sin dudas, para esta radicalización de los obispos, pero en sí misma no es una explicación suficiente, como lo demuestra claramente el contra-ejemplo argentino: apoyo de la jerarquía clerical a la política de eliminación de la izquierda cristiana por la dictadura militar. Se puede mencionar la influencia del Concilio Vaticano II, o, más próxima y más radical, la de la Conferencia de los obispos latinoamericanos en Medellín (1968). Tratando de dar cuenta del vuelco en la posición de la Iglesia brasileña, el ilustre investigador norteamericano Scott Mainwaring escribe, en su libro sobre la religión en Brasil:

*«No se trató ni de una estrategia consciente para proteger intereses institucionales, ni el mismo proceso político que hicieron cambiar a la Iglesia. Fue más bien la combinación de una nueva identidad institucional con las nuevas condiciones sociales, políticas y económicas, la que explica el cambio. Presentar ya sea a las condiciones sociales y políticas, o bien a la nueva ideología institucional como el único factor de cambio no permite percibir el carácter dialéctico del proceso».*⁷

Lo que está un poco ausente de este análisis, por demás bien interesante, es el papel de la «base» de la Iglesia, los miles de cristianos, laicos o miembros del clero,

⁷ Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Brazilian Politics 1916-1985*, Stanford, Stanford University Press, 1986, p. 115.

militantes de la JUC y de la JOC, religiosos y religiosas, intelectuales y sindicalistas, activamente comprometidos en el combate contra el régimen de excepción, militantes –cuyo peso en la Iglesia era, en Brasil, mucho más grande que en otros países, como Argentina– que fueron, sin duda, el «motor» de la transformación de la institución.

Esta base activa de la Iglesia incluyó también, a partir del final de la década del sesenta, una nueva fuerza, con un peso decisivo: las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), impulsadas por curas y religioso(a)s cercanos al cristianismo de la liberación. Las órdenes religiosas femeninas son la fuerza más numerosa (hay 37 mil hermanas en Brasil) y eficiente en la promoción de las CEBs, en particular en las comunidades urbanas pobres. Al final de la década de 1970, ya existían decenas de miles de estas comunidades, con varios millones de participantes, en su mayoría mujeres de las capas populares.

El sufrimiento común, la pobreza, la ayuda mutua, y la esperanza de salvación colectiva son algunos de los rasgos de la cultura político-religiosa de las CEBs, que corresponde bien al tipo-ideal que Max Weber definía como «religión comunitaria» (*Gemeindereligiosität*) basada en un «comunismo del amor fraternal» (*brüderlichen Liebeskommunismus*), inspirado por «profecías de salvación» y por una «ética de reciprocidad entre vecinos».⁸

Es en este contexto de dictadura, resistencia y represión, que aparecen los primeros libros de la teología de la liberación brasileña. El pionero de esta corriente es un cura de Río Grande del Sur, Hugo Assmann, que estudió en Frankfurt con Adorno y Horkheimer en el inicio de los años '60. Lo que lo llevó a profundizar el estudio del marxismo –«el libro del jesuita francés Yves Calvez sobre Marx ya no me satisfacía»– fue la crisis del liderazgo de la izquierda cristiana y del partido Acción Popular. «Por suerte», observa, «esto se dio antes de la ola althusseriana, sino habríamos recitado el catecismo». Después de sus estudios en Alemania, Assmann trabajó desde 1965 a 1969 en el Instituto de Teología de San Pablo, donde colaboraba estrechamente con los dominicos. Perseguido por el DOPS –la policía política– fue obligado a exiliarse en Uruguay en 1969.⁹

Su libro, *Opresión-liberación, desafío a los cristianos* (Montevideo, Tierra Nueva, 1971) es una obra pionera en la historia de la teología de la liberación brasileña y latinoamericana. Inspirándose en la filosofía marxista de la praxis, en la teoría de la dependencia, y, sobre todo, en las experiencias de lucha en Brasil y en el continente, Assmann propone una ruptura radical con el «desarrollismo», y un compromiso de los cristianos con la praxis libertadora de las clases oprimidas, puesto que «el aspecto fundamental de la fe es la praxis histórica».¹⁰ La teología de la liberación se distingue de la teología progresista europea por el punto de partida de su reflexión: «la situación de una América Latina dominada».¹¹

⁸ Max Weber, «Zwischenbetrachtung», *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989, p. 486.

⁹ Entrevista del autor con Hugo Assmann, 10 de setiembre de 1988.

¹⁰ Hugo Assmann, *Opresión-liberación, desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971, p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

En un ensayo redactado en 1972, Assmann analiza la relación tanto teórica como política de la nueva teología latinoamericana con el marxismo: «Para la mayoría de los que adoptaron el lenguaje de la liberación de forma consecuente, esto implica el uso de un instrumental socio-analítico derivado del marxismo, y una estrategia de lucha que conduzca a una sociedad de tipo socialista».¹²

En 1974-1975, en colaboración con su amigo español, Reyes Mate, publica dos volúmenes con una selección de textos marxistas sobre la religión: el primero, dedicado a Marx y Engels y el segundo, incluyendo autores como Jaurès, Lenin, Gramsci, etc.¹³ Paradojalmente, su libro pionero de 1971 nunca fue publicado en Brasil. De manera general, su obra sólo empieza a ser conocida en Brasil después de su regreso al país en 1981.

En 1972 aparece el libro de Leonardo Boff, *Jesucristo Libertador* (Petrópolis, Vozes). Personaje carismático, de enorme cultura y creatividad, al mismo tiempo místico franciscano y luchador social, autor de obras teológicas de alto nivel pero también de escritos populares y sencillos, Boff se transformará en el principal representante brasileño de la teología de la liberación, y uno de los más importantes formadores de la cultura político-religiosa del cristianismo de la liberación en Brasil. En su primer libro hay pocas referencias al marxismo, salvo un homenaje al *Principio Esperanza* de Ernst Bloch, uno de los escritos filosóficos favoritos de los teólogos de la liberación. Poco a poco, en el curso de los años '70, los conceptos y temas marxistas van apareciendo en su obra, hasta devenir uno de los componentes fundamentales de su reflexión sobre las causas de la pobreza y sobre la lucha de liberación de los pobres.

Clodovis Boff comparte con su hermano Leonardo el interés por el marxismo, que él descubre en 1972, al participar en un curso sobre la política económica de la dictadura administrado por el economista marxista Paulo Singer. Durante una temporada de cuatro años en Lovaina va a redactar una tesis de doctorado que será publicada en 1978 con el título *Teología del político y sus mediaciones* (Petrópolis, Vozes), una obra de gran rigor teórico, pero que sufría, según reconoce su autor, de un excesivo racionalismo.¹⁴

Sin tener la erudición teológica de los hermanos Boff, Frei Betto es sin dudas uno de los más importantes pensadores del cristianismo de la liberación brasileño y uno de los principales formadores de las CEBs. Es posiblemente el teólogo que llevó más lejos el compromiso político con la izquierda y la «afinidad electiva» con el marxismo. Dirigente nacional de la JEC a principios de los años 1960, Carlos Alberto Libânio Christo («Frei Betto») empieza su educación espiritual y política con Maritain, Mounier, Lebreton y sobre todo Alceu Amoroso Lima, el conocido intelectual católico brasileño, que ha evolucionado del conservadurismo hacia simpatías socialistas,

¹² Hugo Assmann, **Implicaciones socio-analíticas e ideológicas del lenguaje de liberación**, 1972, citado por Samuel Silva Gotay, **O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe**, Sao Paulo, Edições Paulinas, 1985, p. 201.

¹³ H. Assmann, R. Mate, **Marx y Engels sobre la Religión**, Salamanca, Ed. Sígueme, 1974; y **Sobre la Religión II** (Jaurès, Lenin, etc.), Salamanca, Ed. Sígueme, 1975.

¹⁴ Entrevista de Clodovis Boff con el autor, 19 de setiembre de 1988.

pasando por un período «demócrata cristiano». En el curso de su militancia en el movimiento estudiantil –primero la Unión de Estudiantes Secundarios (UPES) y después la UNE– va a descubrir el *Manifiesto Comunista* y *La ideología alemana*. Al entrar en la orden de los dominicos en 1965, ya tenía la firme resolución de dedicarse a la lucha por la revolución brasileña.¹⁵ Como otros jóvenes dominicos, Betto apoyó la resistencia en contra la dictadura, ayudando a militantes revolucionarios buscados por la policía a atravesar clandestinamente la frontera con Uruguay o Argentina.¹⁶ Por esta actividad «subversiva» fue encarcelado por el régimen militar desde 1969 a 1973. Después de su liberación, Betto se tornó uno de los principales organizadores de las asambleas nacionales de las Comunidades de Base. A través de su participación en la pastoral obrera de San bernardo del Campo, entró en contacto con varios dirigentes sindicales, en particular Luis Ignacio da Silva, «Lula», y participó en el proceso de creación del Partido de los Trabajadores (PT), sin afiliarse formalmente en ese momento.

A partir de la década de 1970, la teología de la liberación se torna la punta visible del movimiento social que hemos llamado «cristianismo de la liberación». Pero como lo dicen los hermanos Boff, la teología vino después, es un reflejo de, y una reflexión acerca de una práctica de compromiso social de los cristianos. Sin duda, la teología contribuyó para dar consistencia político-religiosa y dinámica cultural al movimiento, siendo absorbida y re-interpretada por los activistas y militantes.

Más allá de los teólogos, el compromiso con la lucha de los pobres –trabajadores del campo y de la ciudad, desempleados, amas de casa, indígenas, habitantes de los barrios periféricos– es compartido por un importante sector de la Iglesia brasileña, el más cercano al cristianismo de la liberación. Algunos obispos, como D. Pedro Casaldaliga, de San Félix del Araguaia, no ocultan sus ideas socialistas y su simpatía por movimientos revolucionarios como el sandinismo nicaragüense. Sin ir tan lejos, una parte significativa del Episcopado brasileño asume de forma radical la opción prioritaria por los pobres. En el curso de los años ‘70, la Iglesia va a criticar la dictadura militar, auto-proclamada «defensora del occidente cristiano», en nombre del Evangelio, denunciando no sólo las violaciones de los derechos humanos, sino también, el modelo de desarrollo promovido por el régimen, que caracteriza como inhumano, injusto y basado en la opresión económica y social de los pobres. Según un informe interno preparado por el Segundo Ejército en 1974: «el clero es el más activo de los enemigos que amenazan nuestra seguridad nacional. A través de procesos decididamente subversivos, están promoviendo la sustitución de las estructuras políticas, sociales y económicas del Brasil por un nuevo orden, inspirado en la filosofía marxista».¹⁷

Obviamente este juicio es muy exagerado, pero es verdad que encontramos, en los años ‘70, varias declaraciones de obispos que no sólo critican el régimen militar sino

¹⁵ Entrevista de Frei Betto con el autor, 13 de setiembre de 1988.

¹⁶ Betto publicó un libro que tuvo gran impacto, acerca de la relación de los dominicos con Marighella y la guerrilla de la ALN: **Batismo de sangre. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella**, Rio, Editôra Bertrand, 1987.

¹⁷ Citado por Scott Mainwaring, *The Catholic Church...* op. cit., p. 155.

el mismo sistema capitalista. Estos documentos fueron sin duda preparados por equipos de teólogos, agentes de pastoral y científicos sociales cristianos, pero en última instancia son los obispos quienes los aprobaron, re-escribieron y publicaron.

Dos documentos episcopales regionales del año 1973 son particularmente impresionantes: se trata sin duda de los textos más radicales jamás propuestos por un sector de la Iglesia brasileña, y constituyen una suerte de punta de avanzada del cristianismo de la liberación. El primero, firmado por los obispos y superiores de las órdenes religiosas de la Región Centro-Occidental de Brasil, en mayo del 1973, tiene por título *La marginalización de un pueblo*. Desarrolla un análisis crítico de la situación socio-económica de Brasil, en el cuadro del capitalismo dependiente, multiplicando las referencias a Paulo VI y a los Sínodos de la Iglesia, para terminar con la siguiente conclusión:

*«Necesitamos vencer al capitalismo. Él es el mal mayor, el pecado acumulado, la raíz podrida, el árbol que produce estos frutos que conocemos: la pobreza, el hambre, las enfermedades y la muerte de la gran mayoría. Para eso es preciso que la propiedad de los medios de producción (de las fábricas, de la tierra, del comercio, de las bancas, de las fuentes de crédito) sea superada. Mientras unos pocos sean los propietarios de estos sitios y medios de trabajo, la gran mayoría del pueblo seguirá siendo utilizada y no tendrá oportunidad. La gran mayoría trabaja par enriquecer a unos pocos y éstos se enriquecen al costo de la miseria de la mayoría».*¹⁸

En el mismo sentido va la declaración de los Obispos de la Región Nordeste de Brasil, *Oíd los clamores de mi pueblo*, también de mayo de 1973:

*«Las estructuras económicas y sociales en Brasil están edificadas sobre la opresión y la injusticia que resultan de una situación de capitalismo dependiente de los grandes centros internacionales. [...] La injusticia generada en esta situación tiene su fundamento en las relaciones capitalistas de producción, que necesariamente dan origen a una sociedad de clases, caracterizada por la discriminación [...] La clase dominada no tiene otra salida para liberarse, sino por la larga y difícil caminata, ya en curso, en favor de la propiedad social de los medios de producción. Este es el fundamento principal del gigantesco proyecto histórico para la transformación global de la actual sociedad, en una sociedad nueva, donde se puedan crear las condiciones objetivas para que los oprimidos recuperen su humanidad despojada, echen por tierra los grilletes de sus sufrimientos, derroten al antagonismo de clases, conquisten, por fin, la libertad».*¹⁹

El documento fue firmado por trece obispos y arzobispos, (entre los cuales estaban Helder Câmara, Antonio Batista Fragoso y José María Pires), así como por los superiores jesuitas, redentoristas, benedictinos y franciscanos del Nordeste.

Para ilustrar la sustancial diferencia entre esta «izquierda cristiana» y los análisis predominantes en la izquierda secular, favorables a un capitalismo

¹⁸ Anexo a Luiz Gozaga de Sousa Lima, *Evolução política...*, op. cit., p. 237.

¹⁹ *Ibid*, pp. 106-108.

«progresista», es interesante mencionar las críticas a la Iglesia de un importante antropólogo marxista, Otavio Guilherme Velho. Según este autor, las posiciones de la Iglesia brasileña frente al problema de la tierra están equivocadas, porque tienden a «considerar el proceso de desarrollo del capitalismo como un mal absoluto». Al reproducir la ideología campesina espontánea basada en un pasado pre-capitalista, la Iglesia es incapaz de enfrentar cuestiones básicas como la necesidad en Brasil de una revolución burguesa, y acaba defendiendo una ideología agraria, más cercana al populismo ruso que al marxismo, para el cual «el desarrollo del capitalismo no es considerado como un mal absoluto, sino como una precondition para las transformaciones futuras».²⁰

Es verdad que la «Iglesia de los pobres» se inspira en tradiciones comunitarias pre-capitalistas, sobre todo en el campo. Algunos autores critican esta orientación como «romántica» y por lo tanto contradictoria con el espíritu de la modernidad. Por ejemplo, Roberto Romano, en su libro sobre la Iglesia brasileña y el Estado escribe:

*«La noción de comunidad tiene una larga historia en el pensamiento social, como contraposición romántica a la mecanización y a los conflictos en la sociedad. En esto, el católico contemporáneo no se distingue esencialmente del sueño romántico. Un sueño que se traduce en la formación de las CEBS: las comunidades de base, inicialmente propuestas como instrumento de renovación de la estructura interna de la Iglesia, serán en seguida entendidas como patrón de organización para toda la sociedad».*²¹

Sin duda el cristianismo de la liberación tiene una fuerte carga romántica, pero ¿no existe, en el mismo pensamiento marxista, una dimensión romántica? Una dimensión que se manifiesta, precisamente, en la simpatía por las comunidades pre-capitalistas: basta recordar el interés de Marx por la comunidad rural rusa pre-capitalista como base para un posible desarrollo del socialismo en Rusia (cartas a Vera Zassulitsch, 1881), o la propuesta de José Carlos Mariátegui de enraizar el moderno socialismo indo-americano en las tradiciones comunitarias indígenas, heredadas del «comunismo inca», tesis criticada por el historiador soviético, especialista de América Latina, Anatol Shulgovsky, como «romántica» y «populista».²²

El cristianismo de la liberación no se limitó a los teólogos y a algunos obispos. También será asumido, en mayor o menor medida, por sectores del clero –en particular las congregaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas– y por buena parte de los agentes de pastoral, animadores de comunidades de base, intelectuales cristianos y militantes de varios movimientos sociales que constituyen la amplia base de esta corriente socio-religiosa. Encontramos sus ideas, en forma más o menos diluida según los casos, en los documentos de las pastorales populares (como la Pastoral Obrera o la

²⁰ Otavio Guilherme Velho, **Sociedade e agricultura**, Río de Janeiro, Zahar Editora, 1982, pp. 125-136.

²¹ Roberto Romano, **Brasil: Igreja contra Estado**, Sao Paulo, Kairos, 1979, pp. 190, 230.

²² Para una discusión más detallada del «momento romántico» en el marxismo, véase mi libro, en colaboración con Robert Sayre, **Revolta e Melancolia. O romantismo na contra-corrente da modernidade**, Petrópolis, Vozes, 1998.

Pastoral de la Tierra, en las resoluciones anuales de las conferencias de las CEB, en textos de la JUC y de la JEC, etc.). Ellas se encuentran también, con algunas diferencias, en la teología protestante de la liberación, o en ciertos documentos de centros ecuménicos de inspiración protestante, como Koinonia en Río de Janeiro, fundado por Jether Ramalho.

El cristianismo de la liberación inspira también varios libros publicados por la editorial «Vozes» de Petrópolis, o artículos de la revista con el mismo nombre, así como en la Revista Eclesiástica Brasileña (REB). Por último, tiene una presencia importante en las actividades de enseñanza y de investigación de algunas de las Pontificias Universidades Católicas.

La oposición enérgica de la Iglesia (CNBB) fue, sin dudas, uno de los factores que condujeron a los militares a considerar, a partir de 1980, la necesidad de una redemocratización «lenta, gradual y controlada» (según sus propios términos). Pero el factor decisivo fue la movilización de los nuevos movimientos sociales y políticos que se van a desarrollar a partir de 1978, animados, en gran parte, por militantes cristianos venidos de las CEBs y de las pastorales populares: el Partido de los Trabajadores, la Central Única de los Trabajadores (CUT), el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, y otros. Los militantes cristianos, numerosos tanto en la base como en la dirección de estas nuevas fuerzas, no constituirán una corriente distinta, sino que participarán en las varias tendencias sindicales o políticas que se manifiestan en su seno. Se puede atribuir, en parte, al cristianismo de la liberación algunas de las características de esos movimientos, en los años '80, en el caso del PT y de la CUT, y hasta hoy en el caso del MST: a) radicalismo ético-social y «mística» del combate por la liberación; b) anti-capitalismo con fuerte carga moral; c) «basismo», desconfianza de la política institucional.

Se trata, naturalmente, de movimientos secularizados y no-confesionales, sin ninguna identidad o afiliación religiosa. Esto corresponde, además, a dos proposiciones centrales del cristianismo de la liberación: la separación entre Iglesia y Estado y el reconocimiento, por los cristianos, de la plena autonomía de los partidos políticos y sindicatos, en otras palabras, el rechazo a la constitución de partidos (como la Democracia Cristiana) o sindicatos confesionales.

Con el final de la dictadura militar (1985) y la ofensiva intensa del Vaticano en contra la teología de la liberación, –basta recordar el «silencio obsequioso» impuesto en este mismo año por la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe (a cargo del entonces Cardenal Ratzinger, futuro Benedicto XVI)–, se observa una evolución de la Iglesia hacia posiciones más moderadas, y una mayor insistencia sobre los temas «morales» de corte conservador promovidos por Roma: la denuncia del aborto y de la contracepción, la condena del divorcio y de la sexualidad extra (o pre) matrimonial, la defensa de la familia tradicional (es decir, patriarcal), en pocas palabras, la cuestiones que tienen que ver con el derecho de las mujeres a disponer de su cuerpo. Por otro lado, la CNBB continúa manteniendo su «opción prioritaria por los pobres», criticando las políticas neo-liberales de los varios gobiernos (incluso los de centro-izquierda),

exigiendo la reforma agraria, mejores salarios, y oponiéndose al ALCA (Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos).

Con la caída del Muro de Berlín, en 1989, y la desintegración de la Unión Soviética, así como, la derrota de los sandinistas en Nicaragua (1990), que tuvo más impacto entre los cristianos de izquierda que los eventos europeos, muchos observadores se apresuraron a decretar la muerte de la teología de la liberación. En realidad, esta corriente sigue muy presente en la vida socio-religiosa brasileña, y los teólogos tratan de enfrentar nuevos desafíos.

Desde el final de los años '80, aparecen dos pistas para la renovación de la teología de la liberación que son distintas pero no contradictorias. Para algunos, esta renovación, sin poner en cuestión la importancia central del pobre -en el sentido socio-económico, «marxista», del conjunto de las clases explotadas y oprimidas- se deben integrar nuevos horizontes buscando: a) ampliar y enriquecer el concepto de pobre, incluyendo la cuestión del negro, del indígena y de la mujer, víctimas de una forma específica de opresión; b) tratar de relacionar la dominación/explotación de los pobres con la de la naturaleza, asociando los temas sociales con el aporte de la ecología. Leonardo Boff representa la manera más coherente e innovadora esta orientación.

La otra pista, es la propuesta por aquellos teólogos de la liberación que, confrontados con la ola de choque neo-liberal, han decidido orientar su crítica directamente en el terreno de la economía: Hugo Assmann y un joven teólogo católico coreano-brasileño, Jung Mo Sung. En sus escritos encontramos un nuevo aspecto de la «afinidad electiva» entre marxismo y cristianismo: la analogía entre el combate bíblico en contra los ídolos y la crítica marxista del fetichismo de la mercancía. Se trata entonces de una polémica teológica en contra de la *idolatría del mercado*, nueva divinidad que exige, como los ídolos paganos, sacrificios humanos.

Un balance sumario de los últimos treinta y cuarenta años, sugiere la siguiente conclusión: la «izquierda cristiana» brasileña, o lo que preferimos llamar *cristianismo de la liberación*, tuvo un papel determinante en la oposición al régimen militar y en el combate por la redemocratización del país. Salvo en el caso de la Acción Popular de los años 1960, no formó una corriente socio-política separada, sino que contribuyó, de manera decisiva, a la formación de las principales fuerzas del nuevo movimiento popular en Brasil: la Central Única de los Trabajadores, el Movimiento de los Sin Tierra, y una gran variedad de movimientos sociales urbanos, sin hablar de los partidos de izquierda, como el Partido de los Trabajadores, o, más recientemente, el Partido del Socialismo y de la Libertad («escisión de izquierda» del PT).