

La religión como fuerza de cambio en América Latina

Joseph Ferraro

La importancia del Vaticano II como una fuerza del cambio

Durante el año 1962 se reunió en Roma el Concilio Vaticano II, un concilio que iba a tener una influencia importante en América Latina. A pesar de su orientación ideológica en favor del capitalismo y en contra del socialismo, el Concilio fue responsable de muchos cambios positivos dentro de una Iglesia que había desempeñado un papel social de relativa inmovilidad a favor de las clases dominantes. Al tener como sus fines principales el logro de la paz y la justicia, en un mundo donde las injusticias habían conducido a avances socialistas y a la contracción del bloque capitalista, el Concilio enfocó la atención del mundo católico en la miseria de los pobres e implícitamente en la necesidad de realizar reformas drásticas en la economía capitalista como un medio de perpetuar el sistema.

En su mensaje de apertura, los padres conciliares afirmaron:

[...] reunidos de todas las naciones que alumbra el sol, llevamos en nuestros corazones las ansias de todos los pueblos confiados a nosotros, las angustias del cuerpo y del alma, los sufrimientos, los deseos, las esperanzas. Ponemos insistentemente nuestra atención sobre todas las angustias que hoy afligen a los hombres. Ante todo debe volar nuestra alma hacia los más humildes, los más pobres, los más débiles, e, imitando a Cristo, hemos de compadecernos de las turbas, oprimidas por el hambre, por la miseria, por la ignorancia, poniendo constantemente ante nuestros ojos a quie-

nes, por falta de los medios necesarios, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre.¹

Además, el Concilio nos recordó el hecho de que:

Cristo fue enviado por el Padre *a evangelizar a los pobres, y levantar a los oprimidos* (Lc 4, 18), *para buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 19, 18); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo.²

El Concilio denunció, también, las graves injusticias existentes en el mundo,³ recordó a los laicos su deber de renovar las estructuras que no concuerdan con las normas de la justicia,⁴ los exhortó a cumplir con sus deberes sociales,⁵ a trabajar dentro de instituciones nacionales e internacionales para fomentar la cooperación entre las naciones,⁶ a tomar parte en la política,⁷ a ofrecer ayuda a los países en vías de desarrollo, donde prevalecen el hambre, la ignorancia y las enfermedades; y, en una palabra, a esforzarse en obtener mejores condiciones de vida para los pobres y en fortalecer la paz en el mundo.⁸ Además, el Concilio les recordó las palabras de Cristo: “no todos los que dicen ¡Señor, Señor!, entrarán en el reino de los cielos, sino aquellos que hacen la voluntad del Padre y ponen manos a la obra”.⁹

Sin embargo, para remediar los problemas sociales, el Concilio exhortó a los fieles a emplear la doctrina social de la Iglesia y dirigió a los fieles, principalmente, a la doctrina de Juan XXIII como contenido en la *Mater et magistra*.¹⁰ En esta encíclica, Juan XXIII aclaró que la doctrina social

¹ El Vaticano II, “*Ad omnes homines*”, 9, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, La Editorial Católica, 1966.

² El Vaticano II, “*Lumen gentium*”, 8, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, La Editorial Católica, 1966.

³ El Vaticano II, “*Gaudium et spes*”, 63, 27, 29, etc., en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, La Editorial Católica, 1966.

⁴ El Vaticano II, “*Apostolicam actuositatem*”, 5, en *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, La Editorial Católica, 1966.

⁵ El Vaticano II, “*Gaudium et spes*”, 30.

⁶ *Ibid.*, 90.

⁷ El Vaticano II, “*Apostolicam actuositatem*”, 14.

⁸ El Vaticano II, “*Gaudium et spes*”, 77-78.

⁹ *Ibid.*, 93.

¹⁰ Véase *ibid.*, 23.

católica tiene sus orígenes en la *Rerum novarum* de León XIII. En esta carta pastoral, León XIII afirmó que únicamente se podía llegar a una solución del problema social bajo la condición de aceptar el derecho de la propiedad privada (sobre bienes sociales de producción), como decretado por la naturaleza misma y por Dios¹¹ y, por consiguiente, como inviolable.¹² A pesar de sostener que “igual que los efectos siguen a la causa que los produce, es justo que el fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron el trabajo”,¹³ León XIII santificó las relaciones laborales capitalistas afirmando que el trabajo necesita del capital y el capital del trabajo. Como resultado, en vez de sólo devolver al capitalista la cantidad que desembolsó originalmente, el Papa lo premió con las ganancias y al trabajador le permitió sólo un salario que no debe ser, de modo alguno, insuficiente para sostener a un operario frugal y de buenas costumbres.¹⁴ La cosa importante en que hay que fijarse aquí es que León XIII se opuso al socialismo mientras defendió las relaciones de producción capitalistas. Puede apreciarse, por ello, que León XIII no quiso un cambio de las estructuras económicas existentes sino sólo reformas y mejoras dentro de las estructuras vigentes.

Si regresamos a la *Mater et magistra* de Juan XXIII, cuya doctrina el Concilio patrocinó,¹⁵ encontramos que de ningún modo quiso un cambio de estructuras sino más bien, junto con León XIII, únicamente mejoras dentro de las estructuras existentes. Al dar su postura sobre la doctrina de León XIII, Juan XXIII afirmó que los revolucionarios durante los días de aquél, “proponían remedios mucho peores que los males que había que remediar”.¹⁶ Para Juan XXIII, en la *Rerum novarum* de León XIII y en su doctrina social se hallan “los principios que habían de resolver el problema de la situación de los trabajadores en armonía con las normas de la doctrina cristiana”.¹⁷ Además, según Juan XXIII, la doctrina de la encíclica leoniana estaba fundada “en las exigencias de la propia naturaleza humana e inspirada en los principios y en el espíritu del Evangelio”, y debe considerarse “como verdadera suma de la doctrina católica en el campo económico y social”.¹⁸ Haciendo referencia a

¹¹ León XIII, “*Rerum novarum*”, 3-7, en Jesús Iribarren (ed.), *Ocho grandes mensajes*, Madrid, La Editorial Católica, 1973.

¹² *Ibid.*, 11.

¹³ *Ibid.*, 8.

¹⁴ *Ibid.*, 32.

¹⁵ El Vaticano II, “*Gaudium et spes*”, 23.

¹⁶ Juan XXIII, “*Mater et magistra*”, 14, en Jesús Iribarren (ed.), *Ocho grandes mensajes*, Madrid, La Editorial Católica, 1973.

¹⁷ *Ibid.*, 7.

¹⁸ *Ibid.*, 15.

Pío XI, Juan XXIII nos dice que éste había señalado que “la oposición entre el comunismo y el cristianismo es radical”; y que Pío XI había aclarado que los católicos “no pueden aprobar en modo alguno la doctrina del *socialismo* moderado”.¹⁹ Siguiendo la doctrina de León XIII y Pío XI, Juan XXIII sostuvo que “el derecho de propiedad privada, aun en lo tocante a bienes [sociales] de producción, tiene un valor permanente, ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza”.²⁰ Es claro que ni Juan XXIII ni el Concilio buscaban un cambio de estructuras sino más bien la conservación y reforma de los capitalistas ya existentes, especialmente en vista de los avances del bloque socialista.

La importancia de Medellín como causa de cambio social

Otro acontecimiento histórico de mucha importancia para la Iglesia en América Latina y que iba a dejar huella en Nicaragua y en Brasil fue la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, es decir, del Celam, que se reunió en Medellín, Colombia en 1968. Esta conferencia, en efecto, fue un resultado directo del Vaticano II, y su tema fue *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Los dos problemas principales en América Latina que absorbieron la atención de los obispos en Medellín fueron las mismas dos finalidades del Vaticano II: paz y justicia.

En las conclusiones de la conferencia de Medellín, encontramos que los obispos del continente manifestaron un profundo reconocimiento de la opresión que se practica contra los pobres del área. Recalaron que en América Latina existe lo que puede llamarse una situación de violencia institucionalizada contra los pobres. Debido a la carencia de estructuras adecuadas, industriales, agrícolas, políticas, culturales y nacionales, existen poblaciones enteras, dentro de estos países, carentes de lo indispensable en las necesidades de la vida y que viven en una tal dependencia “que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política”. Esta situación, según los obispos de América Latina, en la que se violan los derechos fundamentales del hombre, “exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras”. Si no se realizan estos cambios, los obispos nos dicen, entonces existirá en América Latina “la tentación de la violencia”. Además, los

¹⁹ *Ibid.*, 34.

²⁰ *Ibid.*, 109.

padres del Celam avisaron a aquéllos directa e indirectamente responsables de esta situación que “no hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”.²¹ Para los padres del Celam, las condiciones de injusticia existentes en sus países respectivos son promotoras “de tensiones que conspiran contra la paz”.²²

En lo que se refiere a la solución de los problemas de la pobreza en América Latina, los obispos del área reunidos en Medellín rechazaron abiertamente tanto el capitalismo *liberal* (no el *capitalismo*) como el marxismo, como vías posibles para la transformación de las estructuras injustas del continente.²³ Para llegar a la solución de la plaga de las injusticias económicas y sociales del área, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano afirmó la necesidad de recurrir a *los documentos del magisterio de la Iglesia que tratan de la justicia social*.²⁴ Para corregir las injusticias en la industria, los obispos del Celam hicieron “un llamado urgente a los empresarios, a sus organizaciones y a las autoridades políticas, para que modifiquen radicalmente la valoración, las actitudes y las medidas con respecto a la finalidad, organización y funcionamiento de las empresas” de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia.²⁵ Como debe ser patente a partir de lo que hemos desarrollado arriba sobre la doctrina del Celam, los obispos latinoamericanos, para la solución de los problemas que enfrentan las naciones del continente, rechazaron categóricamente la violencia como un medio adecuado para lograrla, puesto que, para ellos, “la violencia no es ni cristiana ni evangélica”.²⁶

De estas líneas tomadas de los documentos de Medellín, podemos apreciar que los obispos de América Latina no querían un cambio de estructuras económicas sino más bien una reforma en las estructuras ya existentes; y esto, entre otras razones, para evitar la violencia que podía instalar en el poder un régimen marxista.

²¹ El Celam, “Paz”, 16, en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, México, Librería Parroquial, 1968.

²² *Ibid.*, 1.

²³ El Celam, “Justicia”, 10, en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, México, Librería Parroquial, 1968.

²⁴ *Ibid.*, 6.

²⁵ *Ibid.*, 10.

²⁶ El Celam, “Paz”, 15.

La religión y el cambio social en Nicaragua

Antes del Concilio, la Iglesia en Nicaragua, en general, se hallaba alineada con las clases dominantes de ese país. Pero gracias a los efectos renovadores del Vaticano II y de Medellín, el bajo clero, de un modo u otro, se puso del lado de las clases pobres, en contra de la dictadura de Somoza. Entre otras cosas, eventualmente se formaron las Comunidades Eclesiales de Base (Ceb), sacerdotes progresistas fueron a los barrios populares de Managua, los capuchinos dieron un gran testimonio de acción en la Costa Atlántica, Ernesto Cardenal se comprometió con los pobres de Solentiname, etc.²⁷ Las Ceb constituían una respuesta, un modo de enfrentarse, como comunidades, a la represión y pobreza existentes en Nicaragua. La formación de los fieles, a través de las Ceb, consistía en el estudio bíblico “unido a una reflexión sobre la realidad social en la que estaban insertados sus miembros, y una práctica evangélica consecuente con la promoción de los más pobres”.²⁸ Varias Ceb, como la de San Pablo Apóstol, Solentiname, Barrio Rigüero y de la Costa Atlántica, etc., iban a desempeñar un papel muy importante en el proceso revolucionario.²⁹

Un sacerdote, Uriel Molina, que se unió eventualmente a los sandinistas, trabajó con la Ceb que se estableció en Rigüero, uno de los barrios pobres de la sección oriental de Managua. “Estos barrios orientales fueron los que se levantaron heroicos en la insurrección final de 1979”.³⁰ La Ceb tuvo su comienzo gracias a unos jóvenes estudiantes burgueses en busca de su identidad como cristianos, quienes fueron a vivir al barrio Rigüero para trabajar en un sector popular con Uriel.³¹ Este consta que “yo viví intensamente el Concilio. Y cuando regresé a Nicaragua, después de tantos años estudiando en Europa, vi todo tan mal: la dictadura, todo [...] Y vi al frente sandinista naciendo”.³² El dice “yo no estaba preparado en marxismo, no tenía una buena formación marxista o revolucionaria como para seguir el mejoramiento de los estudiantes. Mi única formación era desde la fe, desde la Biblia, y eso les gustaba

²⁷ Alvaro González, *La participación de los cristianos en la revolución popular sandinista*, México, Tesis, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1986, 56. Véase Rafael Aragón y Eberhard Lösckke, *La Iglesia de los pobres en Nicaragua*, Managua, 1991, 22, 23, 25.

²⁸ Luis Serra, “Ideología, religión y lucha de clases en la revolución”, 259, en Richard Harris y Carlos M. Vilas, *La revolución en Nicaragua*, México, Era, 1985.

²⁹ A. González, *La participación de los cristianos*, 59.

³⁰ Margaret Randall, *Cristianos en la revolución*, Managua, Editorial Nueva Nicaragua, 1983, 105.

³¹ *Ibid.*, 109.

³² *Ibid.*, 111.

mucho a ellos³³ [...] para nosotros ser cristiano ya no era simplemente ir a misa los domingos y asistir a los actos religiosos [...] Ser cristiano ya significaba el ir a un barrio a trabajar”.³⁴ Alrededor del tiempo del terremoto de 1972, los sandinistas buscaban ponerse en contacto con esta comunidad.³⁵

Un día, cuando Uriel terminó una misa en un barrio pobre, un niño entró con un papelito. Fue un mensaje de Tomás Borge, pidiendo una audiencia con él. Tomás y Uriel había sido amigos desde la infancia en Matagalpa, y Borge le informó: “es la hora de que actuemos juntos, los cristianos y los sandinistas, como hermanos. Te voy a decir una cosa. Ustedes tienen una mística muy bella, pero falta algo. Falta el contenido de organización. Entonces debemos hacer algo juntos. Y las comunidades de base deben ser lugares donde se metan los sandinistas para ayudarles a organizar la lucha”.³⁶

Uriel objetó; no iba a permitir que los que no tienen fe instrumentalizaran a los que la tienen. Días más tarde, Borge le advirtió que “viene un gran baño de sangre. Y yo les advierto, es necesario que los cristianos estén en la lucha. Porque a ustedes les va a corresponder la enorme misión, que cuando nos venga la tentación de ser crueles a nosotros, ustedes nos van a tener que ayudar para mitigar la crueldad”.³⁷ “Después de que había acumulado tantos años de odio” en contra del régimen de Somoza, se podía desatar “una violencia incontrolable hacia los somocistas, hacia los guardias”, y Borge quería evitar eso.³⁸

Poco a poco, pues, Uriel fue pasando al Frente. Nos dice que los sandinistas comprendieron que yo no iba a dar un paso mayor, por ejemplo, ir a una guerrilla. Pero sí tenía una gran sinceridad como líder popular. Entonces me dejaron así.

Yo estaba siempre como un líder religioso. Pero las comunidades de hecho fueron infiltradas... bueno, no infiltradas, sino que los cristianos se insertaron en los círculos bíblicos que se hacían sobre todos los jóvenes, y entonces la comunidad comenzó un proceso de reactivación a través de la lectura bíblica y la lectura de la realidad.³⁹

³³ *Ibid.*, 117.

³⁴ *Ibid.*, 120.

³⁵ *Ibid.*, 143.

³⁶ *Ibid.*, 161.

³⁷ *Ibid.*, 162.

³⁸ *Ibid.*, 164.

³⁹ *Ibid.*, 164-165.

Relatándonos algunos detalles de los primeros contactos entre revolucionarios y sacerdotes, Tomás Borge nos dice que, aunque éstos eran cordiales, de todos modos existía la desconfianza política e ideológica entre los dos sectores. Sin embargo, Borge nos informa que cuando

empezamos a hundirnos en el agua [...] el sentido común y el instinto de supervivencia nos dio la mano para producir y reproducir el encuentro [...Aunque] me parece que Carlos Fonseca y todos nosotros, no creíamos que el intercambio epistolar con Ernesto Cardenal y los positivos diálogos con el padre Uriel Molina, fueran más allá de un entendimiento coyuntural [...] con asombro mutuo fuimos descubriendo que era más importante discutir sobre la geografía del amor. De un amor compartido por lo que ellos llamaban el Pueblo de Dios y nosotros obreros y campesinos.⁴⁰

La mutua cooperación entre cristianos y sandinistas se catalizó con el terremoto de 1972. El movimiento telúrico tuvo como resultado subrayar las contradicciones existentes en el país, la miseria de las masas y la explotación por parte de los gobernantes; y recalcó la relación que existía entre la estructura político-militar y el sufrimiento del pueblo nicaragüense. Debido al terremoto, los cristianos tuvieron más a la vista la significación del pecado estructural del que se había hablado en Medellín; y debido al terremoto, por tanto, “muchos sectores del pueblo y de la Iglesia se orientaron desde entonces con mayor claridad por el proceso revolucionario y su vanguardia, el Frente Sandinista de Liberación Nacional”.⁴¹

Por supuesto, hay innumerables casos de cristianos que llegaron a Marx y al Frente mediante diferentes caminos. Sin embargo, como debe ser patente, el tiempo no nos deja hablar de éstos. Por tanto, veamos las razones por las que otros sacerdotes de importancia se hicieron revolucionarios, es decir, se reunieron con el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Para el jesuita, Fernando Cardenal, quien fungía como Ministro de Educación después de la revolución, “trabajar por la justicia es una misión profundamente cristiana y sacerdotal. La denuncia de la injusticia es algo inherente a la predicación del Evangelio. Representar a los oprimidos y a los débiles, ser voz de los que no tienen voz, como se asentó en los Documentos de Medellín, es una misión de la

⁴⁰ Tomás Borge, *El axioma de la esperanza*, Bilbao, Desclee de Brouwer, sin fecha, 97.

⁴¹ A. González, *La participación de los cristianos en la revolución popular sandinista*, 77.

Iglesia en Iberoamérica".⁴² Para su hermano, Ernesto Cardenal, quien había fundado un monasterio en Solentiname y quien más tarde desempeñaba la posición de Ministro de Cultura, en el gobierno sandinista, su vocación como contemplativo, ya que era monje trapense, lo llevó a la revolución.⁴³ Más aún, el Vaticano II había pedido por parte de los fieles un compromiso político en favor de los pobres. Por tanto, Ernesto Cardenal afirmó que "no fue la lectura de Marx lo que me llevó al marxismo, sino la lectura del Evangelio",⁴⁴ y tanto Cardenal como la comunidad de Solentiname participaron en un proceso de concientización y politización. Mediante el análisis de la situación nicaragüense en vista de la Biblia, los fieles se dieron cuenta de las muchas injusticias en la sociedad nicaragüense, de las muchas injusticias existentes dentro del seno de la Iglesia misma, y de las alianzas de la Iglesia oficial con la dictadura de Somoza. Mientras los curas tenían cuentas en el banco y gozaban de mesas llenas, muchos nicaragüenses morían de pobreza y de hambre. Más aún, se dio cuenta de que muchos curas, en efecto, enseñaban la necesidad de acatar las leyes de Somoza y de mantener el *status quo*.⁴⁵

Al ofrecernos algunos detalles sobre su mismo camino hacia el sandinismo, Cardenal relata que en principio su postura hacia el problema social era más bien reformista y de no violencia.⁴⁶ Pero en su monasterio, no sólo leían la Biblia, sino que también empezaron a leer los discursos de Castro y el "Che", junto con un libro de formación política.⁴⁷ Mediante el diálogo con los fieles los domingos en la misa, éstos perdían su temor a la Guardia somocista.⁴⁸ Gracias a una reflexión bíblica, ellos hablaban de "la injusticia de los ricos, las matanzas, los crímenes que se cometían".⁴⁹ Más aún, venían estudiantes universitarios, cristianos pero a la vez marxistas, todo lo que enriqueció el compromiso político de la comunidad.⁵⁰

Los primeros contactos de Ernesto con Tomás Borge y con Carlos Fonseca fueron espaciados, esporádicos, y duraron varios años. Aunque Cardenal nos dice que estaba de acuerdo con la postura del Frente,

⁴² *Ibid.*, 95, citado en *Excélsior*, México, el 27 de junio de 1976.

⁴³ José Luis González Balado, *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario, monje*, Salamanca, Sígueme, 1978, 152.

⁴⁴ *Ibid.*, 32.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ M. Randall, *Cristianos en la revolución*, 47.

⁴⁷ *Ibid.*, 47-50.

⁴⁸ *Ibid.*, 49.

⁴⁹ *Ibid.*, 55.

⁵⁰ J.L. González Balado, *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario, monje*, 47.

no sentía que él, como sacerdote, podía tomar las armas. Inclusive prestó a Carlos Fonseca un libro sobre Gandhi. Aunque Fonseca expresó un profundo respeto por el mismo, observó que “La India, a pesar de Gandhi, estaba en una miseria espantosa, mientras China, que había tenido una revolución armada, había tenido un cambio de sistema”. Cada vez más, los sacerdotes se iban haciendo más progresistas. Sentían que tenían las mismas metas que el frente sandinista. De acuerdo con lo que había predicado Camilo Torres, los cristianos querían aliarse a los marxistas.⁵¹

En 1971, Cardenal fue a Chile, donde Allende era presidente del país. Allí se encontró con muchos sacerdotes que no temían llamarse marxistas. A la pregunta de Cardenal, en el sentido de que si “el cristiano puede ser marxista”, un sacerdote le contestó que “hay algunos que decimos aquí que el cristiano para ser auténticamente cristiano debe ser marxista”.

4. Cuando posteriormente viajó a Cuba y regresó después a su país, vino ya “defendiendo una revolución marxista” aunque no se declaraba marxista.⁵² Eventualmente se enteró “de la corriente que se iniciaba en América Latina, de la Teología de la Liberación, que prácticamente —según él— era una teología marxista”. Se incorporó en la misma y comenzó ya a sentirse cristiano marxista.⁵³ Cuando Fonseca y Borge le comunicaron que “se estaban recibiendo golpes muy duros”, puesto que los somocistas trataban de acabar con los sandinistas, mediante una gran “masacre que se hacía de los campesinos en la zona guerrillera”, aceptó denunciar ante el Tribunal Russell “las violaciones de los derechos humanos que tenían lugar en Nicaragua”.⁵⁴

Poco a poco, pues, andaba integrándose al Frente, y “llegó un momento en que Solentiname era ya prácticamente una célula del Frente Sandinista”. Sin embargo, de manera eventual la Guardia Nacional destruyó en su totalidad la comunidad de Solentiname y “encarceló y torturó a bastantes campesinos que habían quedado allí”.⁵⁵ Durante la Navidad de 1977, pues, Ernesto Cardenal hizo circular una carta “desde algún lugar de Nicaragua”, en la que afirmó que no pensaba en la reconstrucción de la comunidad de Solentiname, sino más bien en una

⁵¹ Randall, *Cristianos en la revolución*, 56-57.

⁵² *Ibid.*, 57.

⁵³ J.L. González Balado, *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario, monje*, 63. Según Cardenal, Fidel Castro “se les adelantó a todos [...] Porque Fidel siempre estuvo diciendo que el cristianismo podría ser revolucionario. Que el cristianismo debía ser revolucionario. Que los primeros cristianos fueron revolucionarios”, en M. Randall, *Cristianos en la revolución*, 99.

⁵⁴ M. Randall, *Cristianos en la revolución*, 58.

⁵⁵ J.L. González Balado, *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario, monje*, 63.

tarea mucho más importante, una tarea que tenían todos los nicaragüenses, es decir, la de la reconstrucción del país entero.⁵⁶

Para los cristianos comprometidos con el proceso revolucionario, pues, el “no apoyar [...] en Nicaragua al FSLN en su articulación con las clases populares, [equivalía] a elegir para este país un proyecto político que no [cambiaría] radicalmente la sociedad de explotación y dominación” que habían heredado.⁵⁷

Tornemos la atención ahora al sacerdote español, Gaspar García Laviana, y sus razones para pasar a la lucha armada con el Frente Sandinista. Gaspar García no era nicaragüense. Nació en España en 1941.⁵⁸ Al pedir ser mandado a la misión en Nicaragua, fue destinado a la Parroquia de San Juan del Sur, que abarcaba aproximadamente 600 kilómetros cuadrados. Según este mismo sacerdote, todos sus feligreses eran analfabetos, no tenían escuela, no tenían casa, ni tenían comida.⁵⁹ Luego, al ver que los campesinos no poseían tierras, trató por cuatro años de conseguir ayuda para los campesinos a través de organismos oficiales, sin éxito alguno. Para 1975, Gaspar García ya había llegado a una respuesta al problema de la manera de actuar. Para él, puesto que las autoridades no querían cambiar y más bien aplastaban a las clases más pobres, el único modo de liberar al pueblo nicaragüense era mediante la revolución. Según su análisis personal, sólo había un grupo en Nicaragua que podía llevar la revolución a feliz término, el Frente Sandinista.⁶⁰ Gaspar García, pues, mandó una carta a sus hermanos en religión para explicar sus razones de hacerse revolucionario. Escribió:

Hermanos nicaragüenses:

En estas fiestas de Navidad [de 1977], cuando celebramos el Nacimiento de Nuestro Señor y Salvador, he decidido dirigirme a Ustedes, como mis hermanos en Cristo que son, para participarles mi resolución de pasar a la lucha clandestina, como soldado del Señor y como soldado del Frente Sandinista de Liberación Nacional. Como nicaragüense adoptivo que soy, como sacerdote, he visto en carne viva las heridas de mi pueblo; he visto la explotación inicua del campesino aplastado bajo la bota de los terratenientes

⁵⁶ *Ibid.*, 108.

⁵⁷ Norma Galo, *et al.*, *Los cristianos interpelan a la revolución*, Managua, Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, 1981, 29.

⁵⁸ Ernesto Cardenal, “Gaspar García Laviana, ¡presente!”, 5, en *Gaspar García Laviana, cantos de amor y guerra*, Managua, Ministerio de Cultura, 1984.

⁵⁹ *Ibid.*, 5.

⁶⁰ Manuel Rodríguez García, *Gaspar vive*, Costa Rica, no hay datos, 133.

protegidos por la Guardia Nacional, instrumento de injusticia y represión; he visto cómo unos pocos se enriquecen obscenamente a la sombra del dictador somocista; he sido testigo del inhumano tráfico carnal a que se somete a las jóvenes humildes, entregadas a la prostitución; he tocado con mis brazos la vileza, el escarnio, el engaño, el latrocinio representado por el dominio de la familia Somoza en el poder.

La corrupción y represión inmisericordes han estado sordas a las palabras, y seguirán estando sordas, mientras mi pueblo gime en la noche cerrada de las bayonetas, y mis hermanos padecen tortura en la cárcel por reclamar lo que es suyo: un país libre y justo, del que el robo y el asesinato desaparezcan para siempre. Y como nuestros jóvenes honestos, los mejores hijos de Nicaragua, están en guerra contra la tiranía opresora, yo he resuelto sumarme como el más humilde de los soldados del Frente Sandinista a esa guerra. Porque es una guerra justa y que en mi conciencia de cristiano es buena, porque representa la lucha contra un estado de cosas que es odioso al Señor Nuestro Dios. Y, como enseñan los Documentos de Medellín, suscritos por los obispos de América Latina, en el capítulo de la situación latinoamericana: "La insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada y que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona, y damnifique claramente el bien común del país, ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas".

El somocismo es pecado, y liberarnos de la opresión es liberarnos del pecado. Y con el fusil en la mano, lleno de fe y amor por el pueblo nicaragüense, he de combatir hasta el último aliento por el advenimiento del reino de la justicia en nuestra patria, ese reino de la justicia que el Mesías nos anunció bajo la luz de la estrella de Belén.⁶¹

Según Gaspar García, quien cayó muerto en un enfrentamiento con la Guardia somocista,⁶² pues, "el hambre y la sed del pueblo [nicaragüense] oprimido y humillado, [...] reclamaba más que el consuelo de las palabras, el consuelo de la acción".⁶³ Para los cristianos sandinistas,

⁶¹ *Ibid.*, 221-222.

⁶² M. Randall, *Cristianos en la revolución*, 85-86.

⁶³ *Ibid.*

“entre cristianismo y revolución [...] no hay contradicción”.⁶⁴ “Eso de ser cristiano [...] es lo mismo ser revolucionario”.⁶⁵

La religión y el cambio social en el Brasil

Analicemos, ahora, el papel desempeñado por la religión en favor del cambio social en el Brasil. La Iglesia oficial había desempeñado un papel importante en el golpe militar contra Joao Goulart en 1964. Sin embargo, la dictadura militar, con todas sus atrocidades y violaciones de los derechos humanos, en parte, fue responsable del crecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base en ese país. La otra parte se debía a la orientación proporcionada para el orden social por el Vaticano II.⁶⁶

El gobierno de tendencia izquierdista de Goulart, en general, permitió el desarrollo de manifestaciones y fuerzas populares. Sin embargo, la dictadura militar acabó con todo eso, reduciéndolas al silencio. Se suprimieron brutalmente los grupos católicos que se hallaban involucrados en el apostolado social y político. La jerarquía, todavía sin la preparación necesaria para afrontar la situación y con cierto temor de los compromisos políticos de los jóvenes cristianos, “hubo de resignarse a disolver esos” grupos. Sin embargo, con la orientación de las encíclicas de Juan XXIII y la obra del Vaticano II, la Iglesia oficial “empezó a tomar sus distancias y a asumir una actitud de autonomía crítica respecto al Estado y aun de conflicto semipermanente”. El resultado de eso era que las clases populares podían “encontrar en la Iglesia un espacio donde pudieron ‘vivir’ y reorganizarse”; y la Iglesia se convirtió en “el único canal de expresión popular”. Las Cebs llegaron a desarrollarse y a tener mucha importancia, junto con nuevos movimientos populares.⁶⁷

⁶⁴ *Ibid.*, 4.

⁶⁵ Citado en M. Randall, *Cristianos en la revolución*, 95. Véase Girardi, *Fe en la revolución, revolución en la cultura*, 59.

⁶⁶ Obispos del Brasil, “Las comunidades eclesiales de base en la Iglesia del Brasil”, 5, en *Misiones extranjeras*, núm. 79, enero-febrero, 1984. Véanse Consejo Permanente de la CNBB, “Las comunidades eclesiales de base en Brasil”, en *Servir, teología y pastoral*, año XIX, núm. 104, 183, 609; Joao Batista Linanio, “Movimientos populares y discernimiento cristiano: estudio de casos”, en *Pro Mundi Vita*, Bruselas, núm. 98, 1983/4, 7; José Fernández Alves, “Brasil, sube la base”, en *Vida nueva*, España, 23 de mayo de 1987, 26.

⁶⁷ J.B. Linanio, “Movimientos populares y discernimiento cristiano: estudio de casos”, 7. Véanse Fernández Alves, “Brasil, sube la base”, 26-27; José M. González Ruiz, “Brasil: un cristianismo original”, en *Noticias obreras*, Madrid, núm. 857, del 1 al 15 de junio de 1973, 28-29; Lupe Cajas, “Comunidades cristianas de base reafirman su rol en Brasil”, en *Noticias Aliadas*, Lima, el 21 de mayo, 1981, vol. 18, núm. 21, 2.

Boff nos dice que los miembros de las Cebs pueden encontrarse en diferentes niveles de desarrollo. Empiezan, inicialmente, con una apreciación de la importancia del Evangelio en la vida cotidiana y en relación con problemas comunes, tales como la enfermedad, desempleo, etc. Con el paso del tiempo, el grupo se da cuenta de los problemas sociales del área, tales como falta de agua, luz, drenaje, calles, escuelas, etc. En una etapa más desarrollada, el grupo toma una postura política frente al sistema social que existe en su país y empieza a cuestionar la organización actual de la sociedad. Sus miembros se interesan en problemas de la justicia, la explotación, la pobreza, la marginación, la participación, la libertad de expresión, de acción, y de otros problemas tales como el desempleo en escala más amplia, salarios bajos, condiciones inhumanas de trabajo, etc., y escogen opciones.⁶⁶ En este nivel, el grupo se vuelve activo en los instrumentos de lucha, tales como sindicatos, movimientos populares, partidos políticos, etc.⁶⁹ El grupo busca las causas y los resultados de los males sociales, se vuelve crítico y desempeña un papel desmitologizador. La explotación es llamada explotación, la tortura, tortura, etcétera.⁷⁰

Durante los años del régimen militar en Brasil, los miembros de las Cebs participaron activamente en la oposición popular. Muchos fueron encarcelados y torturados, y algunos asesinados por las fuerzas represivas del poder político y/o económico.⁷¹

Cuando la dictadura militar fue reemplazada por instituciones democráticas, las Cebs no dejaron de ser importantes en la sociedad brasileña. Tal como sus propios miembros atestiguan en su Sexto Encuentro Nacional que tomó lugar en 1986, las Cebs se dan cuenta de la importancia de la acción política para lograr sus fines. Apoyan la lucha de los negros en defensa de sus derechos y condenan actos discriminatorios en su contra. Las Cebs dan importancia especial a la participación de las mujeres en la formación de la nueva sociedad, y denuncian “el trabajo esclavo en el campo y la explotación de las lavanderas domésticas, operarios, pescadores y trabajadores en general”. Los miembros de las Cebs apoyan la lucha de los campesinos en favor de la posesión de tierras y participan en la lucha para la Reforma Agraria Popular por medios no violentos, tales como “resistencia a las expulsiones de su tierra, legítima

⁶⁶ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1982, 180. Véase Frei Beto, *Lo que son las Comunidades Eclesiales de Base*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1981, 15-16, 54-58.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, 184.

⁷¹ F. Beto, *Lo que son las Comunidades Eclesiales de Base*, 14, 55.

ocupación de las tierras ociosas en las ciudades y en el campo, procurando evitar la violencia [...], peregrinaciones de la tierra”, presiones ejercitadas contra organismos del gobierno, etc. Los miembros de las Cebes presionan a las autoridades jurídicas y policiales mediante la prensa para asegurar que “los autores intelectuales y los ejecutores de los crímenes, particularmente cometidos contra gente del pueblo, sean juzgados y sus sentencias sean debidamente cumplidas”. Las Cebes proporcionan también a sus miembros “comprometidos en la lucha del campo, que están ‘marcados para morir’ [...] toda la protección posible, sea a través de los recursos de la Iglesia, sea por una constante vigilancia aun personal”. Las Cebes apoyan asimismo “la lucha de los indios por su autodeterminación y por la urgente demarcación de sus tierras y por la preservación de su cultura”.⁷² Finalmente, aunque las Cebes en Brasil son distintas de los movimientos populares,⁷³ no es secreto que gran parte de la fuerza de los movimientos populares, tales como sindicatos, partidos políticos, etc., proviene de los católicos movilizados por las Cebes.⁷⁴

Por cierto, todo lo que hemos visto sobre las Cebes es sumamente positivo, en lo que se refiere al cambio social. Sin embargo, es preciso aclarar la base teórica de su actividad política y económica, para poder comparar cómo se involucraron políticamente con los cristianos comprometidos en la revolución nicaragüense y en su gobierno. Habíamos mencionado arriba que, en forma eventual, los miembros de las Cebes deben llegar a un nivel de concientización en que buscan descubrir las causas de las enfermedades sociales; y aquí es donde encontramos la importancia del análisis histórico marxista para la teología de la liberación. Según Clovis y Leonardo Boff, uno puede tratar de captar de varias maneras las causas de la pobreza existente en Brasil y en América Latina, en general.

El modo empirista que explica la situación de la pobreza en América Latina, dice que se debe al vicio, es decir, a la indolencia, la ignorancia y simplemente la malicia humana. Este modo de comprender el problema

⁷² Comunidades Eclesiales de Base, “VI Encuentro Interclésial de Comunidades Eclesiales de Base”, en *Dial*, Barcelona, núm. 335, el 3 de octubre de 1989, 1-6. Véanse Fernandes Alves, “Brasil, sube la base”, 219-30; Obispos del Brasil, “Las Comunidades Eclesiales de Base en la Iglesia del Brasil”, 55-59; Comunidades Eclesiales de Base, “IV Congreso Nacional, Itaici, 20 al 24 de abril de 1982”, en *Solidaridad*, Bogotá, junio, 1981, núm. 25, 14-19.

⁷³ Antonio Fragoso, “Las Comunidades Eclesiales de Base, don de Dios para América Latina”, en *Pastoral Popular*, Santiago, Chile, año 39, núm. 190, 33.

⁷⁴ Pedro Ribeiro de Oliveira, “Coyuntura eclesial: análisis”, en *Estudios Ecuménicos*, núm. 19, julio-septiembre, 1989, 30. Véase Fragoso, “Las Comunidades Eclesiales de Base, don de Dios para América Latina”, 33.

“no ve el aspecto colectivo o estructural de la pobreza: que los pobres son masas enteras y que aumentan cada vez más”. Para el empirista, la solución al problema de la pobreza se reduce al asistencialismo, “que va desde la limosna hasta las más diversas campañas de ayuda a los pobres”.⁷⁵

Otra manera de investigar las causas de la pobreza la aporta la explicación funcionalista, que dice que la pobreza se debe al simple atraso económico y social. Con el tiempo, se realizará el desarrollo y desaparecerá el hambre. La solución es reformista, es decir, con el tiempo existirá un constante mejoramiento en el sistema. El aspecto positivo de esta teoría consiste en ver la pobreza como un fenómeno colectivo, pero el funcionalista ignora el aspecto conflictivo de la miseria.⁷⁶

Finalmente, existe el modo dialéctico de entender las causas de la pobreza. Capta éstas en vista de la organización económica de la sociedad, la que es responsable de la explotación de algunos (los trabajadores) y la marginación, subempleo y desempleo de otros. Haciendo referencia a la *Laborem exercen* de Juan Pablo II, los hermanos Boff nos dicen que esta situación se debe a la supremacía del capital sobre el trabajo. Según esta interpretación histórico-estructural del problema, la pobreza aparece como un fenómeno colectivo, “llamado también *conflictivo*, exigiendo su superación en un sistema social *alternativo*”. La solución consiste en la revolución “entendida como la transformación de las bases del sistema económico y social” mediante los mismos pobres como sujetos de la historia.⁷⁷

Sin embargo, los hermanos Boff señalan que para ellos, y por tanto, para las Cebes, puesto que ellos son líderes teóricos de las mismas, el marxismo se emplea únicamente como un instrumento. Los teólogos de la liberación no veneran a Marx como a los santos. Lo que hace la teología de la liberación es utilizar meramente algunas indicaciones meto-

⁷⁵ Leonardo y Clovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, no hay datos, 38.

⁷⁶ *Ibid.*, 38-39.

⁷⁷ *Ibid.*, 39. En “Pueblo oprimido que se organiza para la liberación”, en *Iglesia de Jesucristo, Iglesia de los Pobres*, Lima, Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, 1981, 14, Leonardo Boff afirma que “identificando las causas de la miseria que el pueblo padece, resalta como la principal (aunque no sea la única) el sistema capitalista. Pero más que el sistema, lo que es denunciado como inicuo y contrario al designio histórico de Dios es su espíritu de acumulación individualista de bienes, su irresponsabilidad social y su insensibilidad para con el ser humano tratado como si fuera una mera fuerza de trabajo subastada en un mercado. A nivel del pueblo pobre [...] se hacen patentes las más increíbles violencias de un capitalismo tan salvaje como aquél de Manchester o el de los ingleses en la India o China. Ahí no tiene vigencia el neocapitalismo ‘bien educado’ [...] sino el capitalismo cruel y desgarrado de las regiones del interior del país envueltas con mucha rapidez en las relaciones capitalistas de producción”.

dológicas que se han revelado fecundas para la comprensión de la pobreza como un fenómeno de masas. Estas orientaciones metodológicas incluyen, por supuesto, la importancia de los factores económicos, de la lucha de clases y del poder mistificador de las ideologías, aun la religiosa. Por lo demás, la teología de la liberación toma una posición crítica frente al marxismo. "Marx (como cualquier otro marxista) puede sin duda ser compañero de camino [...] pero jamás podrá ser el 'guía', " quien sólo puede ser Cristo.⁷⁸

En el nivel de la comprensión de las causas reales de la pobreza, pues, se necesita el análisis científico de la realidad social, y la metodología marxista es la adecuada.⁷⁹ Leonardo Boff nos da un ejemplo de ello:

Vemos una favela (tugurio) y hay pobreza. Lo científico es descubrir cuál es la causa objetiva que genera esta pobreza. No es indolencia ni falta de oportunidad, sino una forma de distribuirse los hombres entre sí el lucro del trabajo. Todos trabajan pero algunos toman para sí la ganancia del trabajo de todos porque ellos poseen el capital. Compran el trabajo, generan la marginalidad y ésta produce la pobreza. El pobre es un empobrecido, un subproducto de la sociedad capitalista. Conocer científicamente es llevar a la comunidad a entender los mecanismos de la sociedad en que viven: cómo funciona el Estado que no está para dar a todo el mundo oportunidades de trabajo, sino para defender los intereses de los que poseen los medios de producción, los ricos, etc. Así los medios de comunicación, la política, el derecho, los sindicatos, los partidos. Esto permite al pueblo ser crítico.⁸⁰

Es interesante notar aquí el empleo del análisis marxista únicamente como guía para el análisis de las causas de la pobreza brasileña que, aunque Boff se sirve de algunos de los conceptos de Marx, contradice otros y, de este modo, se pone de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia y su concepto de la explotación, en vez de la de Marx. Boff ha afirmado que los capitalistas compran el trabajo en lugar de fuerza de trabajo. En el caso de comprar el trabajo, la injusticia se define sólo en

⁷⁸ *Ibid.*, 41.

⁷⁹ L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*, 194. Véase F. Beto, *Lo que son las Comunidades Eclesiales de Base*, 66.

⁸⁰ *Ibid.*, 194. Véase F. Beto, *Lo que son las Comunidades Eclesiales de Base*, 46-47. La metodología empleada por las Cebes consiste en ver, juzgar, actuar, es decir, observar la realidad, juzgarla según el Evangelio y tomar acción concreta para rectificarla. Véase F. Beto, *Lo que son las Comunidades Eclesiales de Base*, 19-27.

términos de no recibir un salario con que se puede vivir. Por ello, permite que haya ganancias legítimas por parte del capital. Si tomáramos un caso análogo, la injusticia de la esclavitud lógicamente para Boff consistiría no en las relaciones laborales sino en que el amo no proporciona a sus esclavos atención adecuada, en que no les trata como seres humanos, en condiciones insuficientes de trabajo, etc. Sin embargo, Marx sostuvo que aun si el proletariado (o el esclavo) viviera en condiciones relativamente cómodas, de todos modos resulta explotado, puesto que su fuerza de trabajo produce más valor del que recibe. La solución del problema social en Brasil, para Boff, por ello para teólogos brasileños de liberación y, por tanto, para las Cebs en aquel país, consiste realmente en seguir la doctrina social católica.

Lo que hemos deducido del concepto de la explotación de Boff es que el deber de cada cristiano para luchar en favor de la justicia se halla definido en los documentos oficiales de la Iglesia que tratan del tema, es decir, en las encíclicas sociales. Menciona, específicamente, los documentos más recientes, tales como *La justicia en el mundo* del Sínodo de Obispos en 1971, la *Octogésima adventens* de Pablo VI y la exhortación apostólica de este Papa, *Evangelii nuntiandi*, en la cual Pablo VI recalca el deber que tienen los católicos de llevar a todos los pueblos la influencia liberadora de la doctrina social católica.⁸¹ Por supuesto, Boff menciona *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, el documento final de la Conferencia General de los obispos latinoamericanos que se realizó en Puebla, México en 1979,⁸² y que recalca constantemente que la solución del problema social en América Latina se halla en la aplicación de la doctrina social católica.

Más evidencia de este hecho se encuentra en un libro escrito por Leonardo Boff y su hermano Clovis, con título de *Cómo hacer teología de la liberación*. En dicha obra, nos dicen que la teología de la liberación mantiene una relación abierta y positiva con la doctrina social de la Iglesia. Hay diferencias en los dos modos de enfocar los problemas, ya que los atacan en niveles distintos. Pero "en la medida en que la doctrina social de la Iglesia ofrece las grandes orientaciones para la acción social de los cristianos, la teología de la liberación intenta, por un lado, *integrar* esas orientaciones en su síntesis y quiere, por otro, *explicarlas* de modo creativo para el contexto concreto del Tercer Mundo".⁸³ Los hermanos Boff nos dicen, por tanto, que "la conclusión de todo esto

⁸¹ L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*, 42.

⁸² *Ibid.*, 43.

⁸³ L. Boff y C. Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, 51-52.

es una sola: no existe incompatibilidad de principio entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación. Una completa a la otra para bien de todo el pueblo de Dios".⁸⁴ En una palabra, tal como afirmaron los obispos brasileños, "las Cebs, de manera simple pero eficaz, consiguen practicar con mayor intensidad las exigencias de la doctrina social de la Iglesia".⁸⁵

Conclusiones

Veamos algunas breves conclusiones que podemos derivar de nuestro estudio. Sin duda alguna, la orientación dada a la Iglesia latinoamericana por el Vaticano II y Medellín, en el sentido de mejorar la condición de los pobres, produjo muchas consecuencias favorables tanto en Nicaragua como en Brasil. Sin embargo, las condiciones históricas en las que los cristianos, principalmente los miembros de las Cebs, emprendieron la acción política en estos dos países, eran diferentes, con el resultado que las soluciones buscadas eran también diferentes.

Debido a la existencia de la dictadura somocista y la revolución sandinista ya en marcha, grupos dedicados de católicos y personas individuales, incluyendo elementos del bajo clero, no sólo contradijeron en su praxis los fines del Vaticano II y Medellín, mediante el empleo del análisis histórico marxista, para llegar al conocimiento de las causas de la pobreza nicaragüense, sino también mediante la unión de sus fuerzas con las de los sandinistas para instalar un gobierno de tendencia marxista. Aparentemente, se puso de lado la doctrina social católica y se aceptó una solución de tipo marxista a los problemas sociales del país. Debe ser claro que en tanto que miembros del clero (D'Escoto, Fernando Cardenal, Ernesto Cardenal, etc.) podían encontrarse ocu-

⁸⁴ *Ibid.*, 53. Aunque Boff salió recientemente de la orden franciscana debido a dificultades con Roma, esto no invalida nuestra postura que sostiene que su posición ante el problema social es básicamente reformista y no revolucionaria. Hay varias razones que explican los contratiempos que ha tenido con el Papa y con Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En tanto que Boff acude a la doctrina social católica para solucionar el problema social, permanece dentro de la ortodoxia. Sin embargo, parte de la dificultad consiste en su empleo de la metodología marxista para comprender las causas de la pobreza existente en América Latina. Y la razón por la cual fue silenciado por Roma fue su libro *Iglesia: carisma y poder*, cuyo tema central no es el problema social sino el respeto de los derechos humanos dentro de la Iglesia y una participación de los laicos en el poder con la jerarquía.

Ahora que Boff ha renunciado al ejercicio del sacerdocio, veremos si sigue acriticamente en la línea reformista del Vaticano II, Medellín y Puebla o si se manifiesta abiertamente en favor de un socialismo que no sea de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia.

⁸⁵ Obispos del Brasil, "Las Comunidades Eclesiales de Base en la Iglesia del Brasil", 92.

pando cargos claves en aquel gobierno, lo que se buscaba no era un cambio dentro de las estructuras ya existentes sino un cambio de estructuras.

De acuerdo con un grupo de cristianos revolucionarios nicaragüenses, algunas personas sostienen que al igual que en Cuba donde no se podía lograr una relación satisfactoria entre los cristianos y los revolucionarios, así también pasaba en Nicaragua. Sin embargo, al ofrecer una respuesta a esta postura, este grupo nos dice que tales personas:

no quieren mirar de frente a la historia. No quieren reconocer que en 1959, cuando Cuba hizo su revolución, la religión cristiana no era una fuerza revolucionaria. No quieren ver que en la Iglesia Universal no había sucedido el Concilio Vaticano II. No tienen ojos para ver que en la Iglesia de América Latina sólo en 1968 Medellín declaró que las aspiraciones de liberación de los pueblos de América Latina eran un signo del Espíritu Santo. Que sólo en 1968 los Obispos se comprometieron a alentar y promover la organización popular y a asumir las luchas de los explotados y oprimidos. No quieren ver que, en 1979, los Obispos en Puebla reafirmaron una opción preferencial y solidaria de la Iglesia con los pobres. Y sobre todo no quieren ver que entre 1966 y 1980 son incontables los sacerdotes y los laicos cristianos que han derramado su sangre en la lucha por la justicia en este continente al lado de incontables revolucionarios no creyentes.⁸⁶

No obstante, los cristianos revolucionarios experimentaron graves dificultades con sus obispos, quienes sabían muy bien que en el proyecto del Vaticano II, Medellín y Puebla, sólo se trataba de reformar el capitalismo, no reemplazarlo. Y, en la actualidad tal como nos informan

⁸⁶ Departamento Ecuménico de Investigaciones, *Los cristianos están con la revolución*, 4. Con todo, debe ser patente que el desarrollo dado en nuestro capítulo que los cristianos revolucionarios no interpretaron correctamente el sentido del Vaticano II y Medellín. Lo que la jerarquía católica pretendía mediante ambos eventos era evitar procesos revolucionarios marxista, no que católicos se uniesen con las mismas.

Aragón y Lösckke (*La Iglesia de los pobres en Nicaragua*, 38-39. Véase 40-56) nos informan que en contra de la postura radical de las Cebs, el Celam "programó un plan de evangelización para Nicaragua que fue apoyado y financiado con ayudas económicas de grandes multinacionales. Gracias a los esfuerzos unidos del Celam, los obispos de Nicaragua "han de lograr unir los sectores de la Iglesia conservadora y controlar o neutralizar las instituciones y grupos progresistas".

Tomás Borge (*La revolución combate contra la teología de la muerte*, Nicaragua, sin fecha, 11, 58-63) se quejó de que el Celam y la Iglesia oficial en Nicaragua empleaban a Cristo en contra del pueblo nicaragüense.

Aragón y Löschcke, la Cebis en Nicaragua han perdido su fermento revolucionario: "se han reducido a grupos formados por personas mayores, estancados en su propia experiencia, sin mayor proyección e influencia en la vida social del país y de la Iglesia".⁸⁷ Más aún, es claro que la orientación ideológica de las Cebis depende de los miembros del clero que las dirigen.

Aunque existía una dictadura militar en el Brasil, lo que hace ese país comparable con Nicaragua, es que no se había iniciado un movimiento revolucionario marxista. En el Brasil, el análisis histórico marxista era un instrumento empleado por cristianos comprometidos, pero en apariencia usado con el propósito de transformar la sociedad de acuerdo, básicamente, con la doctrina social de la Iglesia, es decir, se utiliza el análisis histórico marxista pero no se busca una solución marxista a los problemas sociales del país. Tal como los obispos mismos afirmaron, y como ya hemos visto, "las Cebis, de manera simple pero eficaz, consiguen practicar con mayor intensidad las exigencias de la doctrina social de la Iglesia".⁸⁸ En vez de existir una pugna entre las Cebis y la jerarquía, las Cebis en el Brasil, buscando una respuesta católica a la cuestión social, en general, gozan de la aprobación y del apoyo completo de los obispos de aquel país.

La orientación de las Cebis en el Brasil, pues, es más bien reformista que revolucionaria. Se puede apreciar este hecho, también, en el pensamiento de sus líderes teóricos, los teólogos de la liberación. Lo que el pensamiento de ellos pretende es la conservación del capitalismo en aquel país, mediante la realización de reformas profundas en el sistema. Pero el capitalismo y los antiguos intereses económicos y políticos del Brasil, tal como los de otros países latinoamericanos, son de tal índole, en su deseo extremo por el dinero y el poder, que aun el buscar sólo reformas ha costado no pocas vidas de mártires. En el Brasil, lo que se busca es un cambio o mejoramiento *dentro* de las estructuras ya existentes, mediante la creación de otras que entrañan la participación popular. Sea en el caso de Nicaragua o en el de Brasil, la religión ha mostrado una fuerza para el cambio social —en un caso en contra del *status quo* capitalista y, en el otro, por lo menos implícita si no explícitamente, para su conservación mediante la obtención de reformas.

La misma conclusión es válida aun en los ejemplos de obispos como Casaldáliga y Hélder Cámara, quienes debido a su dedicación incues-

⁸⁷ Aragón y Löschcke, *La Iglesia de los pobres en Nicaragua*, 104.

⁸⁸ Obispos del Brasil, "Las Comunidades Eclesiales de Base en la Iglesia del Brasil", 92.

tionable a los pobres y los oprimidos han obtenido cierta fama por estar a la izquierda. Casaldáliga considera que el ser llamado comunista o marxista es difamatorio,⁸⁹ y él admite la validez de la doctrina social de la Iglesia con su concepto de la justicia.⁹⁰ Hélder Cámara, a su vez, nos informa que si él únicamente buscara limosnas para ayudar a los pobres, tendría el apoyo de los ricos brasileños. Sin embargo, puesto que él habla de la justicia (tal como es definida por la doctrina social católica) es llamado “comunista”, “revolucionario”, etc.⁹¹ Tal como Fernândes Alves nos dice, “en *Brasil*, como en todos los sitios, existe un cristianismo que se encarnó más directamente en las clases dominantes [...] Este cristianismo es enemigo de los cambios. Toda transformación es subversión y comunismo. En síntesis: es un cristianismo que no ha descubierto las dimensiones sociales de la fe”.⁹² Aunque la Iglesia brasileña tenga la apariencia general de estar a la izquierda,⁹³ su programa para el cambio social, según Leonardo Boff, no es el de Marx sino aquel del “Evangélio leído en el contexto de innegables opresiones”.⁹⁴

Es claro que la religión puede desempeñar varias funciones en la sociedad. En los casos que hemos expuesto, la religión pudo favorecer la conservación del *status quo*, sin apoyar mutaciones en el mismo o ser un instrumento para realizar reformas e inclusive transformaciones revolucionarias. Repetimos, para finalizar y sin dar proyección alguna para el futuro, que sea en el Brasil o en Nicaragua la religión ha servido como un instrumento del cambio social.

⁸⁹ Pedro Casaldáliga, “Respuesta a las acusaciones del Obispo Sigaud”, en Margarita Zárate y Florence Rosenberg, *Los indios del Brasil, su proceso de lucha*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, 114.

⁹⁰ *Ibid.*, 116.

⁹¹ Hélder Cámara, *Ideario de Hélder Cámara*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, 73-75, 50; *Cristianismo, socialismo, capitalismo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, 113, 49.

⁹² Fernândes Alves, “Brasil, sube la base”, 25-26.

⁹³ González Ruiz, “Brasil: un cristianismo original”, 28.

⁹⁴ Véase L. Boff, “Pueblo oprimido que se organiza para la liberación”, 14.