

LA DIMENSIÓN ANARQUISTA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN



Linda H. Damico

La teología de la liberación es una corriente teológica cristiana integrada por varias vertientes católicas y protestantes, nacida en América Latina en la década de 1960 tras la aparición de las comunidades eclesiales de base, el concilio vaticano II (1962-1965) y la conferencia episcopal de Medellín (1968), que se caracteriza por considerar que el evangelio exige la opción preferencial por los pobres.

En ese momento, y hasta 1968, el estalinismo reina en la izquierda de todo el mundo, lo que explicaría la estrecha conexión entre la teología de la liberación y el marxismo, ya que a su vez el anarquismo en ese momento, atraviesa su noche más oscura. La relación entre la teología de la liberación y el anarquismo solo en la actualidad está siendo objeto de consideración por parte de los historiadores académicos.

Linda Damico nos brinda una primera aproximación al tema.

Este texto se basa en la tesis doctoral de la autora presentada en la Universidad Estatal de Florida.

THE ANARCHIST DIMENSION OF LIBERATION THEOLOGY

LINDA H. DAMICO



Linda H. Damico

**LA DIMENSIÓN ANARQUISTA
DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

Título original: *The anarchist dimension of liberation theology*
(1986)



<https://theanarchistlibrary.org/library/linda-h-damico-the-anarchist-dimension-of-liberation-theology>

Traducción Libértame 2023:

<https://libertamen.wordpress.com/2023/12/08/la-dimension-anarquista-de-la-teologia-de-la-liberacion-1986-linda-h-damico/>

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

INDICE DE CONTENIDO

- Prefacio
- I. Las fuentes anarquistas de la Teología de la Liberación
- II. Llamada a la libertad
- III. Justicia revolucionaria
- IV. Desafío a la dominación
- V. La propiedad es un robo
- VI. La acción directa
- VII. ¿Quién hace la revolución?
- VIII. La violencia de los oprimidos
- IX. Nueva sociedad; nueva persona
- Bibliografía
- Agradecimientos

PREFACIO

Mientras que los estudios han demostrado la estrecha conexión entre la teología de la liberación y el marxismo, nadie ha sondeado la relación entre la teología de la liberación y el anarquismo. Me di cuenta de un vínculo entre los dos cuando descubrí que muchas de las fuentes intelectuales de la teología de la liberación habían sido fuertemente influenciadas por el pensamiento anarquista. Cuando descubrí además que algunos anarquistas y teólogos de la liberación se inspiraron en muchos de los mismos textos bíblicos, la conexión se hizo más evidente.

Los escritos de José Porfirio Miranda acabaron por convencerme de que mis intuiciones eran acertadas. La teología de la liberación tiene una dimensión anarquista. Su particular preocupación ética por la libertad, la justicia y el

amor, su denuncia de las estructuras políticas y económicas de dominación, su énfasis en la acción y su visión de un futuro libre de toda servidumbre revelan una deuda con el anarquismo. Este trabajo examinará en detalle estos y otros temas anarquistas en la obra de algunos de los principales teólogos latinoamericanos.

La estructura de cada capítulo, a excepción del primero y el último, es la misma a lo largo de toda la obra. Examiné el punto de vista anarquista sobre un tema en particular, mostrando las diferencias entre los anarquistas cuando son significativas. A esto le sigue un examen de las ideas de los teólogos de la liberación sobre estos mismos temas. No se han utilizado todos los temas que se encuentran en la teología de la liberación, sólo se han considerado aquellos que revelan un mensaje anarquista definido.

Debido a la gran diversidad del pensamiento anarquista y a que este trabajo examina cuestiones de naturaleza social, sólo se han incluido algunos anarquistas. No he dilucidado el pensamiento de los anarquistas individualistas Max Stirner y Benjamin Tucker, sino que me he centrado en aquellos anarquistas que han mostrado un fuerte interés social: Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Tolstoi, Sorel y, en menor medida, Alexander Berkman.

Del mismo modo, seleccioné sólo a aquellos teólogos de la liberación que han mostrado una conciencia social y religiosa común. Sólo se incluyeron en este trabajo aquellos

abiertos a un análisis de clase de la situación latinoamericana y sensibles a las preocupaciones sociales y económicas. Todos, con la excepción de Míguez Bonino, son católicos romanos.

Las citas bíblicas utilizadas en este trabajo son de la versión estándar revisada. Todas las interpretaciones de estas citas son de los teólogos de la liberación. Aunque no soy biblista me doy cuenta de que muchas de estas interpretaciones no son las habituales. Si surgen problemas de exégesis, hay que recordar que los teólogos de la liberación interpretan la Escritura desde la perspectiva única de una situación revolucionaria. Afirman que la teología nunca es desinteresada, sino que siempre sirve para justificar un determinado orden social o eclesial. Su interés es unirse a los pobres y oprimidos para cambiar el mundo y se proponen justificar un orden social y eclesial libre de toda forma de dominación y coacción. Las interpretaciones de la Escritura se hacen teniendo en cuenta estos intereses.

Si los teólogos de América Latina han sido censurados por sus simpatías marxistas, ¿qué acciones podrían emprenderse contra ellos por sus puntos de vista anarquistas? Mi esperanza es que quienes lean este trabajo lleguen a una comprensión más completa de los aspectos positivos del anarquismo y vean en la teología de la liberación una manifestación de estos aspectos positivos. El terrorismo político y la violencia sin sentido que a veces se asocian con el anarquismo no son esenciales para esta

filosofía. Lo que es esencial es una visión optimista de la naturaleza humana, un enfoque realista y concreto de las cuestiones éticas, políticas y económicas, una sospecha de todas las jerarquías, y la comprensión de que una revolución de todos los oprimidos es necesaria para alcanzar la liberación. Los enemigos de la teología de la liberación que deseen condenarla por compartir estos elementos anarquistas no encontrarán apoyo en este texto. Los amigos de la teología de la liberación no se sentirán amenazados, sino que encontrarán en la dimensión anarquista una visión enriquecedora de una teología intrigante.

Capítulo I

LAS FUENTES ANARQUISTAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Uno de los hechos bien conocidos de la teología de la liberación es que está estrechamente asociada a la tradición marxista. Muchos de los teólogos latinoamericanos más destacados citan abiertamente a Marx y a fuentes marxistas. No es tan conocido que gran parte de la influencia que Marx tuvo en la teología de la liberación deriva de los elementos anarquistas del propio pensamiento de Marx. Tampoco se reconoce generalmente que muchas de las reivindicaciones más importantes de la teología de la liberación son anarquistas. Muchos factores, incluida la influencia de Marx, han contribuido a los componentes anarquistas de este fenómeno teológico latinoamericano relativamente nuevo. Los elementos anarquistas de la Biblia, el ejemplo del

cristianismo primitivo, el ejemplo de los movimientos religiosos populares, los elementos progresistas dentro de la Iglesia, los componentes anarquistas del marxismo y la influencia de ciertos activistas políticos y teóricos latinoamericanos de tendencia anarquista han contribuido a dar forma a la teología de la liberación.

La Biblia es la fuente más importante de la teología de la liberación. Es tan importante que se ha dicho que es la única fuente de la teología de la liberación¹.

Todas las demás fuentes derivan de una tradición que se inició en el Antiguo Testamento, se continuó en el Nuevo Testamento y se ha mantenido a lo largo de la historia. Es una tradición que reacciona contra todas las formas de dominación y opresión.

José Porfirio Miranda no tiene problemas en calificar esta tradición de «anarquismo radical»².

Como prueba, señala la primera enseñanza bíblica sobre el gobierno, los mensajes radicales del Evangelio y las enseñanzas antijurídicas de San Pablo.

1 José Combi in, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 4.

2 José Porfirio Miranda, *Communism in the Bible*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), p. 73.

En Jueces 8:22–23 y Samuel 8:6–7, las enseñanzas bíblicas más antiguas sobre el gobierno, vemos el comienzo de una tendencia claramente anarquista. En estos pasajes Dios no da legitimidad a las estructuras de poder social sino que se opone a ellas. La monarquía que se fundó en Israel estaba en oposición directa a la voluntad de Dios. Según Miranda, estos pasajes muestran que «Dios y los seres humanos no pueden reinar al mismo tiempo»³.

Cuando examinamos estos pasajes en el contexto de la tradición profética y su correspondiente idea de alianza, vemos que esta idea negativa hacia el gobierno y la autoridad forma parte de un tema que impregna gran parte del Antiguo Testamento.

El fundamento de la comunidad establecida en la alianza era el asentimiento común a un grupo de normas vinculantes para los miembros. La ley no era algo impuesto por una estructura de poder real, sino que se basaba en el acuerdo común. Sin embargo, David y Salomón establecieron un nuevo acuerdo basado en el poder coercitivo con todos sus abusos. Lo que había sido el aspecto anarquista revolucionario de la tradición mosaica se invirtió. Se estableció una monarquía contra la voluntad de Dios. Y

3 Miranda, *Communism*, p. 72.

de la opresión resultante del gobierno monárquico nació la tradición profética⁴.

Esta tradición anarquista no se detuvo en el Antiguo Testamento, sino que se trasladó al Nuevo. Uno de los primeros pasajes anarquistas, y tal vez el más poderoso, es Lucas 1:51–55. En este pasaje, María alaba a un Dios que ha «dispersado a los soberbios en la imaginación de sus corazones... derribado a los poderosos de sus tronos y exaltado a los de baja condición.... ». Miranda afirma que este pasaje es la manera que tiene Lucas de resumir el Reino y que, fiel a la tradición profética, no se trata sólo de un conjunto concreto de gobernantes, sino de toda clase de gobernantes⁵.

Miranda señala también que Mateo 6:24 y Marcos 1:15 contribuyen a demostrar que el mensaje de Jesús era «el más subversivo jamás proclamado en política»⁶, un mensaje que también formaba parte de la tradición anarquista radical.

Las epístolas de San Pablo también tienen un componente anarquista, como explica Miranda:

4 George Mendenhall, *The Tenth Generation* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1973), p. 73.

5 Miranda, *Communism*, p. 72.

6 Miranda, *Communism*, p. 73.

Ni Kropotkin, ni Bakunin, ni Marx, ni Engels hicieron afirmaciones contra la ley más poderosas y subversivas que las que hace Pablo⁷.

Y:

Pablo cree en un mundo sin ley y sin gobierno...⁸.

Aunque Miranda es quizá el único teólogo de la liberación que relaciona explícitamente el mensaje bíblico con el anarquismo, no es el único que ha descubierto un mensaje anarquista en la Biblia. Los anarquistas europeos fueron de los primeros en reconocer la dimensión anarquista de la Biblia.

Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Tolstoi, Sorel y Berkman, entre los importantes anarquistas del siglo XIX y principios del XX, vieron su mensaje radical y se inspiraron en él.

Proudhon admitió que las tres fuentes más importantes para su pensamiento fueron Adam Smith, Hegel y la Biblia⁹.

7 José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible*, trans. John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974), p. 187.

8 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 257.

9 Ver Ernst Victor Zenker, *Anarchism* (London: n.p., 1898), p. 35.

Kropotkin vio en las enseñanzas de Cristo una igualdad radical que entraba en conflicto con una ideología que apoyaba la dominación y la desigualdad¹⁰.

Tolstoi creía que la Biblia era una fuente de inspiración para el anarquismo. [Tolstoi creía que si cada individuo siguiera las enseñanzas pacifistas de Cristo, toda autoridad gubernamental sería socavada¹¹.

Sorel afirmaba que la Biblia es el mejor texto revolucionario para instruir al pueblo¹².

Y Berkman sostenía que si siguiéramos las enseñanzas de Jesús crearíamos un mundo anarquista¹³.

Lo más sorprendente de todo es el reconocimiento por parte de Bakunin del contenido revolucionario del mensaje evangélico. Bakunin, que se opuso tan rotundamente a la religión en sus escritos posteriores, admitió en sus primeros años que había algo diferente en el cristianismo. Los valores

10 Peter Kropotkin, *Ethics*, trans. Louis S. Fiieland and Joseph R. Piroshnikoff (New York: Dial, 1936), p. 126.

11 Leo Tolstoy, “My Religion,” in *My Religion. On Life. Thoughts on God, On the Meaning of Life*, Vol. XVI of The Complete Works of Count Tolstoy, trans. Leo Wiener (Boston: Dana Estes, 1904), p. 18.

12 De una nota en Georges Sorel, From Georges Sorel, trans. John and Charlotte Stanley, ed. John Stanley (New York: Oxford Univ. Press, 1976), p. 8.

13 Alexander Berkman, *What is Communist Anarchism?* (New York: Dover, 1972), p. 75.

del cristianismo original se consideraban de importancia revolucionaria:

La propaganda revolucionaria es, en el sentido más profundo, la negación de las condiciones existentes en el Estado; porque, en lo que respecta a su naturaleza más íntima, no tiene otro programa que la destrucción de cualquier orden que prevalezca en ese momento.... No sólo debemos actuar políticamente, sino que en nuestra política debemos actuar religiosamente en el sentido de la libertad, cuya única y verdadera expresión es la justicia y el amor. En efecto, sólo para nosotros, que somos llamados los enemigos de la religión cristiana, sólo para nosotros está reservado, e incluso convertido en el más alto deber, incluso en las luchas más ardientes, ejercer realmente este amor, este más alto mandamiento de Cristo y el único camino hacia el verdadero cristianismo¹⁴.

Otra influencia importante en la teología de la liberación es el ejemplo de la comunidad cristiana primitiva, que

14 Michael Bakunin, “The Reaction in Germany,” in *Bakunin on Anarchy*, ed., trans, and introd. Sam Dolgoff, pref. Paul Avrich (New York: Knopf, 1972), p. 56.

representó uno de los grandes hitos de la historia cuando los pobres empezaron a creer en un Dios que los liberaría¹⁵.

Estos primeros cristianos adoptaron posturas políticas, sociales y económicas que sólo pueden interpretarse como anarquistas: reaccionaron enérgicamente contra la estructura dominante del Imperio Romano, formaron comunidades religiosas descentralizadas y adoptaron prácticas económicas igualitarias (*Hechos 4:32*).

El movimiento gnóstico es un buen ejemplo de la evolución anarquista del cristianismo primitivo: con sus reivindicaciones de divinidad inmanente y acceso directo a Dios, los gnósticos supusieron una seria amenaza para los intentos posteriores de centralización eclesiástica y autoridad jerárquica. Se ha dicho del movimiento gnóstico:

Aquellos que esperaban «convertirse en Cristo» por sí mismos no eran propensos a reconocer la estructura institucional de la iglesia –sus obispos, sacerdotes, credo, canon o ritual– como poseedora de la autoridad última¹⁶.

También influye en la teología de la liberación el ejemplo de movimientos religiosos populares que, en el espíritu del

15 Gustavo Gutiérrez, “Theology from the Underside of History,” in *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983), p. 202.

16 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979), p. 134.

cristianismo primitivo, han proclamado el Evangelio anarquista¹⁷. Los carpocratianos de Alejandría en el siglo II; los begardos, valdenses y albigenses de los siglos XII y XIII; los adanitas y los husitas del siglo XV; y los anabaptistas y los primeros cuáqueros de los siglos XVI y XVII han formado parte de una corriente profunda de anarquismo que reacciona contra la dominación de una forma u otra¹⁸.

Dentro de las filas de la Iglesia, la tradición monástica continúa la tradición anarquista. Surgida del espíritu anarcocomunista de los primeros esenios, la tradición monástica inspira una vena de independencia y comunidad que no se ve en otros aspectos de la vida religiosa. Aunque no tiene mucha influencia entre muchos teólogos de la liberación, ha conseguido inspirar al menos a un teólogo muy importante, Ernesto Cardenal¹⁹.

Por último, pero no por ello menos importante, el estamento eclesiástico, en un esfuerzo por adaptarse a las cambiantes condiciones históricas, ha abierto la puerta a una libertad de pensamiento y expresión que no parecía posible en épocas anteriores. El Vaticano II fue el primer paso hacia una nueva conciencia eclesial. Aunque la teología

17 Gutiérrez, Power, p. 202.

18 Derry Novak, “Place of Anarchism in the History of Political Thought,” *Review of Politics*, 20 (July 1958), pp. 307–329.

19 Philip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984), p. 8.

de la liberación podría haber surgido sin este giro progresista, no cabe duda de que, en su forma actual, la libertad de la teología de la liberación para expresar su mensaje radical fue posible gracias a los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II.

Pasando ahora a las fuentes no religiosas, puede sorprender que Marx sea la fuente más importante de la dimensión anarquista de la teología de la liberación. Debido a su controvertida oposición a Bakunin, a menudo se considera a Marx un centralista autoritario convencido que luchó vehementemente contra todas las doctrinas anarquistas. De hecho, la fuerte rivalidad entre las dos figuras centrales de la Asociación Internacional de Trabajadores le llevó a atacar la política del anarquismo. Pero, según Abraham Guillén, esta oposición al anarquismo era sobre todo de estrategia, no de principios²⁰.

Si examinamos las obras de Marx, especialmente su *Guerra Civil en Francia*, el «Discurso del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores» de 1871, y el Prefacio a la edición alemana del *Manifiesto Comunista* de 1872, encontramos que Marx hizo algunas concesiones importantes al pensamiento anarquista. Además, sus primeros escritos, especialmente sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 y sus *Tesis sobre Feuerbach*,

20 Abraham Guillen, *Philosophy of the Urban Guerilla*, trans, and ed. Donald C. Hodges (New York: William Morrow, 1973), p. 77.

contienen temas de tono marcadamente anarquista. Aunque está fuera del alcance de esta investigación desentrañar todos los aspectos anarquistas del pensamiento de Marx, los temas que han tenido una marcada influencia en la teología de la liberación deben llamar la atención del lector.

Nada en las obras de Marx ha influido más en la teología de la liberación que la noción de praxis, una noción compartida en común con los anarquistas europeos, las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, en las que aparece este concepto, es uno de los textos más citados por los teólogos de la liberación. Según la noción de praxis, el principal objetivo del pensamiento humano, así como del trabajo, es la transformación del mundo. Es a través de esta actividad transformadora como los seres humanos llegan a conocer el mundo y a conocer y forjar su propia naturaleza. Cuando el trabajo humano se ve frustrado, como ocurre en las sociedades con estructuras sociales alienantes, los seres humanos ejercen su libertad transformando la sociedad.

En relación con esto hay otro componente anarco-marxista: el «hombre nuevo». De los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, los teólogos de la liberación extraen una imagen de un ser humano nuevo y completamente emancipado. En esta comunidad cada individuo sería libre de desarrollar al máximo sus capacidades y talentos. Cada individuo tomaría las riendas de su destino sin dejar de ser responsable ante la

comunidad. La libertad de todos, según Marx, se convertiría en la libertad de cada uno.

Otro componente anarquista importante de la obra de Marx es la idea de que la revolución, más que la reforma, marcará el comienzo de la nueva sociedad. Aunque hay un aspecto evolutivo en el pensamiento de Marx en el que las reformas desempeñan un papel, el énfasis abrumador en sus obras está en la revolución. En el «Discurso a la Liga Comunista en 1850» Marx dice:

Para nosotros la cuestión no puede ser la alteración de la propiedad privada sino su aniquilación, no el apaciguamiento de los antagonismos de clase sino la abolición de las clases, no la mejora de la sociedad existente sino la formación de una nueva²¹.

Los teólogos de la liberación, en su crítica a las reformas desarrollistas, revelan su deuda con Marx. Debido a su convicción de que el desarrollismo y otros programas reformistas han conducido a más dependencia y opresión en América Latina, en lugar de a menos. Algunos teólogos han llegado a la conclusión de que quienes ocupan posiciones de dominación nunca renunciarán voluntariamente al control de las estructuras que los mantienen en el poder. Las reformas, a la larga, refuerzan ese control. Para que la

21 Karl Marx, “Address of the Central Committee to the Communist League,” *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: W. W. Norton, 1972), p. 367.

sociedad cambie, según estos teólogos, los oprimidos por la estructura social deben levantarse y derrocar las estructuras e instituciones dominantes. No basta con deponer a la gente en el poder. Lo que hay que hacer es eliminar las raíces de la opresión, y la revolución desde abajo, creen, es la única forma de lograrlo. Estos teólogos de la liberación restan importancia, cuando no descartan, aquellos componentes marxistas que son antianarquistas. La «dictadura del proletariado», por ejemplo, rara vez, o nunca, se menciona. El Marx de la teología de la liberación es, en parte, un Marx anarquista.

Aunque la Biblia y Marx son las fuentes primarias, otros canales han sido importantes para permitir la entrada de temas anarquistas en la teología de la liberación. Predominan dos figuras latinoamericanas: José Carlos Mariátegui y el Che Guevara²².

Cada uno de ellos ha tenido una influencia considerable en la teología de la liberación, y se puede demostrar que cada uno tenía inclinaciones anarquistas.

22 La influencia del Che Guevara en la teología de la liberación es bien conocida. Sin embargo, la de Mariátegui no es tan conocida, a pesar de que Gustavo Gutiérrez, en su libro "Una teología de la liberación", traducido y editado por la Hermana Caridad Inda y John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), lo menciona en algunas ocasiones. Sin embargo, en una entrevista personal el 23 de noviembre de 1982, el Dr. José Miguez Bonino afirmó claramente que, entre las influencias seculares en la teología de la liberación, Mariátegui era una de las más importantes.

Durante la mayor parte de su vida, Mariátegui estuvo rodeado de colegas y mentores de ideas anarquistas. Abraham Valdelomar, amigo íntimo y probablemente el primero que introdujo a Mariátegui en el socialismo, estaba fuertemente influido por el anarquismo. Habiendo vivido en Italia cuando las ideas anarcosindicalistas de Sorel estaban teniendo un impacto significativo en los pensadores políticos, la afirmación de Valdelomar de que el «mito» desempeña un papel importante a la hora de guiar a las masas por el camino de la revolución indica claramente una inclinación soreiana²³.

Henri Barbusse, cofundador del partido comunista francés y una de las influencias más importantes sobre Mariátegui, también muestra sus colores anarquistas en su creencia de que tanto el «mito» como la moral desempeñan importantes papeles revolucionarios, una creencia que Mariátegui aceptaba. Al igual que Valdelomar, Barbusse sintió el impacto del sorelianismo. En 1923 se vinculó a la revista *Clarté*, en un momento en el que el íntimo amigo de Sorel, Edourd Berth, fue nombrado miembro del consejo de redacción, momento en el que *Clarté* adquirió un cariz claramente soreiano²⁴.

23 John M. Baines, *Revolution in Peru* (University, Alabama; Univ, of Alabama Press, 1972), p. 22.

24 Jack J. Roth *The Cult of Violence* (Berkeley: Univ, of California Press, 1980), p. 174.

Cualquiera que fuera la fuente inmediata, las ideas anarquistas de Georges Sorel tuvieron un gran impacto en el pensamiento de Mariátegui, según John Baines, biógrafo de Mariátegui: la preocupación de Sorel por las normas morales y su insistencia conservadora en el valor de la tradición y la costumbre en la vida de los hombres, eran paralelos a los temas básicos y coherentes del propio pensamiento de Mariátegui.

Además, su visión apocalíptica de la revolución influyó profundamente en el peruano, ya que Mariátegui también tenía una visión escatológica del mundo, que cambiaría totalmente mediante una revolución espontánea²⁵.

Esta visión escatológica del mundo, junto con el punto de vista de que el «mito» y la moral son ayudas importantes para la revolución, son temas anarquistas fundamentales en la teología de la liberación.

La otra gran influencia secular latinoamericana en la teología de la liberación procede del Che Guevara, quien, aunque era en gran medida marxista, tiene un tono en sus escritos que sugiere claramente una inclinación anarquista. Su creencia en los incentivos morales para la acción revolucionaria, sus valores humanistas, su concepción del «Hombre Nuevo», su énfasis en la acción revolucionaria independiente de los campesinos en el campo, su creencia

25 Baines, *Revolution*, p. 108.

en la acción como la mejor forma de propaganda y su crítica a los partidos de vanguardia son todos temas anarquistas que han influido no sólo en la teología de la liberación, sino también en los movimientos revolucionarios latinoamericanos posteriores al guevarismo. En particular, el heroísmo y el compromiso del Che con los oprimidos tuvieron un profundo efecto en Camilo Torres, un sacerdote guerrillero que desarrolló una teología de la liberación propia que ha tenido un importante impacto en toda América Latina.

Otras influencias en la teología de la liberación vinculadas a la tradición anarquista son Frantz Fanon, Nicholas Berdayev, Herbert Marcuse, Emmanuel Mounier y Jean Paul Sartre, cada uno de los cuales ha contribuido de algún modo a los puntos de vista éticos, políticos o, en algunos casos, teológicos adoptados por la teología de la liberación.

Aunque los teólogos no admitan fácilmente los aspectos anarquistas de su pensamiento, y no se sitúen abiertamente en las filas del anarquismo, es ciertamente impresionante que la compañía que mantienen tenga credenciales sorprendentemente anarquistas. La historia tiene una forma de unir a aquellos que hablan un lenguaje común. En este caso, el lenguaje del anarquismo une a los teólogos de la liberación con aquellos que a lo largo de la historia han defendido a las víctimas de la dominación política, social y económica.

Capítulo II

LLAMADA A LA LIBERTAD

«Porque a la libertad fuisteis llamados hermanos...»

(Gálatas 5:13)

Uno de los valores más importantes de la teología de la liberación es la libertad. La libertad es tanto la base para la acción como la meta. Incluso la palabra «liberación» implica un proceso de adquisición y recuperación de la libertad²⁶.

La situación latinoamericana es tal que el grito por la libertad es inevitable. Siempre que un pueblo es subyugado,

26 Hugo Assmann, *Theology for a Nomad Church*, trans. Paul Burns (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), p. 47.

oprimido o coaccionado por poderes externos abusivos, no puede dejar de surgir una reacción ante esa situación. La Teología de la Liberación, comprometida con los pobres y oprimidos, da voz a esos sin nombre y sin voz que claman contra sus amos.

En América Latina la Teología de la Liberación es un llamado a un nuevo Éxodo, a la liberación del pueblo de Dios de un coloso tiránico –el imperialismo norteamericano y sus socios menores entre las oligarquías financieras de cada país–. Es también un llamado a la liberación de todas aquellas formas de servidumbre y dependencia que se derivan de este sometimiento básico y mortal.

No es sorprendente que este énfasis en la libertad tenga algo en común con el anarquismo. El anarquismo es la filosofía de la libertad por excelencia. No hay preocupación más profundamente sentida por los anarquistas que la preocupación por la libertad. Su definición expresa esa preocupación. Todos los anarquistas, ya sean individualistas o comunistas, ven la libertad como la característica central de su filosofía. Como dice Alexander Berkman, «Anarquismo significa que debes ser libre»²⁷. Los anarquistas creen que la libertad es el objetivo de la sociedad; que la libertad es la

27 Alexander Berkman, *What is Communist Anarchism?* (New York: Dover, 1972), p. XXVI.

fuerza motivadora de las clases oprimidas y que es el medio de realización humana.

Pero un énfasis común en la libertad no es suficiente para demostrar que la libertad del teólogo de la liberación es la misma que la del anarquista. Debemos examinar más de cerca las características y consecuencias de la libertad antes de que podamos decir que la teología de la liberación comparte esta preocupación anarquista.

Aunque se ha acusado al anarquismo de ser una forma encubierta de liberalismo²⁸, esta acusación no puede sostenerse cuando examinamos el anarquismo en profundidad.

¿Qué es la libertad liberal y cuáles son sus consecuencias? Considerando la libertad de forma abstracta y general, el liberal cree que uno debe ser libre de hacer lo que quiera, siempre que no perjudique obviamente a otra persona²⁹.

28 Lenin dice: «...debemos decirles a ustedes, individualistas burgueses, que su discurso sobre la libertad absoluta es pura hipocresía. No puede haber una «libertad» real y efectiva en una sociedad basada en el poder del dinero, en una sociedad donde las masas trabajadoras viven en la pobreza y un puñado de ricos vive como parásitos... Esta libertad absoluta es una expresión burguesa o anarquista (ya que, como concepción del mundo, el anarquismo es la filosofía burguesa invertida)». V. I. Lenin, «La organización y la literatura del partido», Antología de Lenin, ed. Robert C. Tucker (Nueva York: Norton, 1975), pág. 151.

29 John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Elizabeth Rapaport (Indianapolis: Hackett, 1978), p. 9.

En relación con esto está la noción del derecho inalienable a la propiedad privada.

Esto parece bastante inocuo, pero si se examina más de cerca y se consideran las consecuencias en situaciones concretas, surge una imagen incompatible con la libertad de todos los seres humanos.

Bakunin y Kropotkin asocian esta noción liberal de libertad con un individualismo extremo que, en consecuencia, enfrenta a persona contra persona; la libertad de uno se ve restringida por la libertad de otro³⁰.

Este tipo de libertad se adapta a un sistema económico que crea condiciones de competencia entre las clases y entre los miembros de cada clase. También se adapta a un sistema económico en el que los privilegiados por la propiedad privada son libres de explotar el trabajo de los demás mientras que las masas «no privilegiadas» sin propiedad son libres de tener los estómagos vacíos.

Esta no es la concepción anarquista de la libertad. A diferencia de la noción liberal, la libertad para el anarquista está ligada a condiciones históricas específicas. Cualquier

30 Peter Kropotkin, “Anarchism: Its Philosophy and Ideal,” in Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets, ed. Roger N. Baldwin (New York: Benjamin Blom, 1968), p. 141 and Michael Bakunin, “The Paris commune and the Idea of the State,” in Bakunin on Anarchy, ed., trans, and introd. Sam Dolgoff, pref. Paul Avrich (New York: Knopf, 1972), p. 262.

intento de considerar la libertad por se es un error, cree, porque el intento de abstraer la libertad de las condiciones concretas suele llevar a consecuencias en las que muchos quedan excluidos de las necesidades materiales que ayudan a ser libres. Conocer la libertad es conocer la historia, las condiciones económicas, la realidad.

Conocer la libertad es actuar por la libertad. La concepción anarquista de la libertad no es absoluta, sino relativa a los tiempos y a las leyes de la naturaleza y la sociedad.

Bakunin vinculó especialmente la libertad al mundo concreto. Para él la libertad sólo podía ser materialista, realista y colectivista³¹.

La libertad debe tener en cuenta todas las autoridades que oprimen ya sean divinas, colectivas o individuales. Bakunin reconocía que la libertad está ligada a la sociedad y sólo puede existir en una situación social³².

Para él no podía haber emancipación intelectual o moral sin emancipación material³³. Sin duda, Bakunin habló a veces de la libertad en términos abstractos e idealistas,

31 Bakunin, “God and the State,” *Bakunin on Anarchy*, p. 236.

32 Bakunin, “God and the State,” *Bakunin on Anarchy*, p. 238.

33 Bakunin, “God and the State,” *Bakunin on Anarchy*, p. 236.

diciendo que «la libertad es un derecho absoluto de todo hombre y mujer adultos»³⁴.

Sin embargo, se considera generalmente que la noción anarquista de libertad es concreta y está ligada a la realidad³⁵.

Incluso podría decirse que, debido al enfoque realista de Bakunin, fue capaz de reconocer más claramente que Marx los peligros para esa libertad de un Estado burocrático.

Otra característica de esta noción anarquista de libertad ya ha sido mencionada: la libertad es social. No debemos confundir la libertad egoísta e individualista del pensamiento liberal con la individualidad que implica una noción social y colectivista de la libertad». Allí dice que el pleno desarrollo de la individualidad contrasta con el «individualismo» de los intelectuales de clase media. Este último individualismo es visto como el principal obstáculo para la individualidad. ¿Por qué? Porque en un sistema

34 Bakunin, “Revolutionary Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 76.

35 Rudolf Rocker reconoce que la idea anarquista de libertad es relativa y concreta. Afirma: «Incluso la libertad es solo un concepto relativo, no absoluto, ya que tiende constantemente a expandirse y a afectar a círculos más amplios de maneras más diversas. Para el anarquista, la libertad no es un concepto filosófico abstracto, sino la posibilidad vital y concreta de que cada ser humano desarrolle plenamente todo el poder, las capacidades y los talentos que la naturaleza le ha otorgado y los ponga al servicio de la sociedad». Rudolf Rocker, *Anarcosindicalismo: Teoría y Práctica* (Indore City: Modern Publishers, 1947), pág. 29.

capitalista, la mayoría de la gente no tiene el tiempo libre para desarrollar sus dones individuales³⁶. La individualidad en la sociedad capitalista es una falsa individualidad.

Para los anarquistas revolucionarios, la libertad es libertad para el individuo, pero no es libertad para el individuo aislado, sino que sólo es posible cuando se abraza la libertad de cada individuo. Lejos de que la libertad de un individuo limite la libertad de otro, la libertad de cada uno depende de la libertad de todos.

En un artículo escrito en 1871, Bakunin es el que más se pronuncia en este sentido:

El hombre realiza completamente su libertad individual así como su potencialidad sólo a través de los individuos que le rodean, y gracias únicamente al trabajo y al poder colectivo de la sociedad. Sin la sociedad seguiría siendo el más estúpido y el más miserable entre todas las demás bestias feroces.... La sociedad, lejos de disminuir su libertad, por el contrario crea la libertad individual de todos los seres humanos. La sociedad es la raíz, el árbol, y la libertad es el fruto³⁷.

36 Peter Kropotkin, “Modern Science and Anarchism,” in *The Essential Kropotkin*, ed Emile Capouya and Keitha Tompkins (New York: Liveright, 1975), p. 73.

37 Bakunin, “God and the State,” *Bakunin on Anarchy*, p. 237.

Kropotkin está de acuerdo y afirma que el individuo es libre «en la medida en que todos los que le rodean son libres»³⁸.

A primera vista, parece que las opiniones de Proudhon sobre la libertad son una excepción, situándolo más en el campo anarquista individualista. Su temor a que el comunismo condujera a una homogeneidad mortífera que acabara con toda iniciativa individual le impidió explorar en profundidad el aspecto social de la libertad. Pero cuando examina las virtudes sociales –justicia, igualdad, amor– en relación con la libertad, se mantiene alejado de caer demasiado profundamente en el individualismo.

La libertad, la justicia y la igualdad son mutuamente interdependientes, según Bakunin. Todas son importantes para la realización humana. En su «Catecismo Revolucionario de 1866» dice:

La libertad de cada uno sólo es realizable en la igualdad de todos. La realización de la libertad mediante la igualdad, en principio y de hecho, es la justicia³⁹.

Mucho antes había relacionado la libertad no sólo con la justicia, sino también con el amor, diciendo que es en ellos

38 Kropotkin, “Modern Science and Anarchism,” *Essential*, p. 72.

39 Bakunin, “Revolutionary Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 76.

donde encontramos la única expresión auténtica de la libertad⁴⁰.

Aunque no explice esta conexión en sus escritos posteriores, el amor a la humanidad está vinculado a la realización humana en libertad. No es sólo el deber de respeto a los demás lo que hace posible la libertad, sino también algo más allá, que es el amor⁴¹.

Además de las características de la libertad que acabamos de exponer, el análisis de la libertad que hace Bakunin se distingue por la forma en que presenta la libertad históricamente. Es aquí donde obtenemos una imagen más completa y una comprensión más profunda de la libertad.

Históricamente, los seres humanos alcanzaron una libertad original como seres sociales trabajadores, perdieron la libertad que habían logrado, luchan ahora por recuperar esa libertad y esperan recuperarla en una nueva sociedad. Este es el esquema. Volvamos a Bakunin para más detalles.

Al principio, afirma Bakunin, el hombre natural era un bruto, un esclavo de la naturaleza que lo rodeaba y que estaba dentro de él. En este estado no había libertad ni

40 Bakunin, “The Reaction in Germany,” *Bakunin on Anarchy*, p. 56.

41 Bakunin dice: «Si hay un principio fundamental de la moral humana, es la libertad. Respetar la libertad del prójimo es un deber; amarlo, ayudarlo y servirlo es una virtud». Bakunin, «Catecismo Revolucionario», *Bakunin on Anarchy*, pág. 76.

conciencia de la libertad. Poco a poco, en un proceso que Bakunin no intenta explicar, el hombre se humanizó y se emancipó, pero sólo como ser social. En la sociedad, el hombre se convirtió en un ser moral cuando aprendió a razonar, a hablar y a querer. Como ser social, tomó conciencia de la libertad y empezó a controlar su propio destino.

Pero, según Bakunin, sólo el trabajo permitía al hombre ejercer este control. A través del trabajo el hombre, en lugar de ser dominado por la naturaleza, comenzó a emplear su creatividad y a construir la civilización. A través del trabajo el hombre se hizo libre.

Pero esta libertad originalmente adquirida se perdió. Bakunin da pocas pistas sobre cómo ocurrió esto. De alguna manera la libertad alcanzada a través del trabajo se divorció de la libertad alcanzada a través de la sociedad. Kropotkin ofrece una visión moral, diciendo que el sentido instintivo del hombre de lo que es bueno y malo puede haberse oscurecido por el prejuicio y el beneficio personal. El hombre se volvió así capaz de actuar de una manera contraria a su mejor interés, eligiendo lo que parecía mejor en la apropiación privada sobre lo que era mejor en la ayuda mutua.

Cualquiera que sea la explicación, los anarquistas revolucionarios creen que en el proceso de la historia lo que estaba separado se unirá y el hombre se realizará en

completa libertad, tanto en el trabajo creativo como a través del poder colectivo de la sociedad.

Los anarquistas también creen que hay un sentido en el que el ser humano es libre ahora, antes de la emancipación completa en una nueva sociedad.

En la medida en que actuamos para transformar nuestra sociedad actual, somos libres. La libertad va de la mano de la acción, ya sea el trabajo y la transformación de la naturaleza, o la revolución y la transformación de la sociedad. En la revolución somos libres para crear libertad. La libertad es la base y la libertad es el objetivo.

Según Bakunin, la liberación es posible históricamente sobre todo a través de acciones revolucionarias. Los oprimidos deben actuar para transformar la sociedad si quieren alcanzar la libertad. Bakunin no era un quietista. El segundo rasgo es que los anarquistas creen que la moral es una fuerza motivadora revolucionaria. La moral impulsa a los oprimidos a la acción. Los oprimidos no sólo actúan para conseguir una nueva sociedad basada en ideales morales, sino que actúan por preocupación moral por el presente.

Los anarquistas creen que es una sociedad de completa libertad, libertad en el sentido de libertad de todo lo que opprime y domina, de todo lo que nos controla económica, política y culturalmente, y libertad para desarrollar nuestras potencialidades tanto individual como colectivamente.

Crean que es la sociedad de un nuevo ser humano y de un nuevo orden social; una sociedad en la que la humanidad se completa y en la que la naturaleza humana se realiza⁴². Sobre todo, para el anarquista revolucionario, será una sociedad en la que no habrá ninguna institución monolítica y jerárquica que se enseñoree de nosotros; en resumen, será una sociedad sin Iglesia y sin Estado.

Pasemos ahora a la teología de la liberación para ver en qué se parece su noción de libertad a la de los anarquistas.

Si algo tienen en común la teología de la liberación y el anarquismo revolucionario es que la libertad, en la que hacen hincapié, va mucho más allá de la libertad del liberalismo. La libertad liberal para el teólogo de la liberación es un disfraz, una apariencia, una palabra solamente. Lo que esconde es la opresión del sistema capitalista, una opresión que perjudica no sólo a las clases bajas sino también a las naciones «inferiores». América Latina y todas las naciones del Tercer Mundo son víctimas de la «opresión y el expolio infligidos en nombre de la ‘libertad y la democracia modernas’ y por sus portadores»⁴³.

42 El capítulo final tendrá un relato mucho más detallado de esta última forma de libertad.

43 Gustavo Gutiérrez, “Two Theological Perspectives,” in *The Emergent Gospel*, ed. Virginia Fabella and Sergio Torres (Markknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 235.

La teología de la liberación, que cuestiona todas las ideologías, penetra el disfraz de la libertad liberal. El sistema capitalista, apoyado en el liberalismo, convierte a las naciones del Tercer Mundo en naciones dominadas por las grandes potencias metropolitanas.

Los teólogos de la liberación también comparten con los anarquistas un enfoque concreto e histórico de la libertad. Como ya se ha dicho, su énfasis en la libertad surge de una aguda conciencia de la situación de los pueblos dominados. Siempre que hablan de libertad es en conexión con alguna situación histórica de dominación o bien para explicar que la libertad es histórica.

Hay algunos teólogos latinoamericanos que tienen un enfoque interior y existencialista de la libertad, pero dudaría en llamarlos teólogos de la liberación. Lo que distingue a los teólogos de la liberación de los demás es el reconocimiento de que el punto de partida de la teología es el compromiso con los pobres en sus condiciones reales e históricas. Ellacuría lo dice muy bien:

Esta libertad cristiana afecta a la vida más personal y al ser de los seres individuales, pero lo hace en todo el entramado concreto de la historia. Si reconocemos la realidad de este entramado concreto de la historia,

entonces cualquier libertad puramente interior es utópica, parcial e inhumana⁴⁴.

Gutiérrez estaría de acuerdo:

Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre es considerar la libertad como una conquista histórica; es comprender que el paso de la libertad abstracta a la libertad real no se da sin una lucha contra todas las fuerzas que oprimen al hombre...⁴⁵.

Los teólogos de la liberación creen que el mensaje bíblico de la libertad es también claramente histórico, que la Biblia nunca habla de libertad a menos que haya alguna situación concreta con la que esté relacionada. Creen que esto es especialmente claro en el Antiguo Testamento, donde la libertad significa liberación de ciertas condiciones de esclavitud, ya sea en Egipto o en el pueblo elegido; donde significa liberación de autoridades injustas, reyes y terratenientes. En ninguna parte se habla de la libertad como “un concepto divorciado de la historia”.

Los teólogos de la liberación también reconocen que el Nuevo Testamento transmite un mensaje histórico similar y, cuando observan la vida y la práctica de Jesús, ven a un

44 Ignacio Ellacuría, *Freedom Made Flesh*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), p. 108.

45 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans, and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 32.

hombre que ejerció su libertad en un contexto histórico. Jesús mostró una gran libertad de acción frente a la clase dominante, la ley y las autoridades religiosas de su tiempo. Ni cedió a sus amenazas de muerte y castigo, ni adoptó una postura inflexible e inamovible contra ellas, sino que consultó siempre los «signos de los tiempos», midiendo sus propias acciones y actitudes por su relación con el mundo de los pobres. Sus acciones fueron fuertemente proféticas, mostrando una profunda conciencia de las condiciones históricas en las que vivió⁴⁶.

Como dice claramente Hugo Echegaray

La práctica de Jesús nos aclarará la libertad radical con que actuó, precisamente porque su actividad no se abstrajo de ninguna manera idealista de las condiciones sociales, culturales y económicas concretas en que se desarrolló. Al contrario, la libertad de Jesús demuestra su poder de hacer historia en la medida en que se sumergió en esas condiciones y llegó a transformarlas⁴⁷.

La libertad para la teología de la liberación es preminentemente social. La libertad en términos de individuos aislados no existe. Realmente no hay individuos aislados. La libertad, por tanto, nunca es únicamente privada

46 Hugo Echegaray, *The Practice of Jesus*, trans. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984), pp. 90–93.

47 Echegaray, *Practice*, p. 14.

ni interna. Según los teólogos de tendencia marxista, la libertad es una realidad social que implica una liberación histórica. Además de ser social, depende de la justicia, la igualdad y el amor.

Sobre la justicia dice Ellacuría:

... la lucha por inculcar la justicia es un rasgo básico de la libertad⁴⁸.

Sobre la igualdad, Comblin dice:

... la libertad es un nuevo tipo de vida en común, una relación mutua basada en la igualdad y la cooperación⁴⁹.

Sobre el amor, Comblin también dice:

El amor es libre y la libertad produce amor⁵⁰.

No sólo la justicia, la igualdad y el amor son necesarios para la libertad, sino que la libertad es necesaria para la justicia, la igualdad y el amor.

Los teólogos de la liberación recurren a la Biblia para apoyar su visión social de la libertad. Destacan el hecho de que la vida de Jesús fue una vida de interacción e

48 Ellacuría, *Freedom*, p. 110.

49 José Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 161.

50 Combi in, *Church*, p. 148.

intercambio social. Jesús, creen, ejerció su libertad, no aislado de los demás, no en el desarrollo de una vida interior y privada de contemplación, sino en comunión social. Tanto en su vida como en su mensaje predomina este aspecto social de la libertad. Los teólogos creen que esta visión de la libertad no se limita al Nuevo Testamento, sino que es un tema que se entrelaza también en el Antiguo: «El hombre de la Biblia vive su vida, como Jesús, en interdependencia con los demás, o sea, con la totalidad de los hombres. El pueblo bíblico es una responsabilidad colectiva. La libertad consiste en la responsabilidad mutua de todos y en el desarrollo mismo de la responsabilidad colectiva»⁵¹.

Esta descripción de la libertad social está estrechamente ligada a las ideas de justicia, igualdad y amor. La responsabilidad colectiva significa que nos servimos unos a otros no como siervo a amo, sino como iguales. «Porque a libertad, hermanos, fuisteis llamados; solamente que no uséis vuestra libertad como ocasión para la carne, sino sed siervos los unos de los otros por amor de los unos a los otros; porque en una palabra se cumple la ley: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (Gálatas 5:13–14)». Y donde hay amor e igualdad hay justicia. En la justicia «hacemos a los demás»

51 Jose Combi in, “Freedom and Liberation as Theological Concepts,” in The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith, ed. Gustavo Gutiérrez and Claude Geffré (New York: Herder and Herder, 1974), p. 98.

por respeto mutuo. Ser libre, en este sentido, significa ser esclavo de la justicia (Romanos 6:18).

A partir de lo que nos dicen los teólogos de la liberación sobre el Génesis y la naturaleza del pecado, podemos construir una imagen histórica de la libertad que se parece bastante a la de los anarquistas. El lenguaje de los teólogos es religioso, pero el mensaje es similar. A partir de lo que nos dicen los teólogos, vemos que la libertad humana original está íntimamente relacionada con la sociedad y el trabajo; vemos la pérdida de esa libertad por el pecado; vemos una forma de recuperar la libertad que se perdió; y miramos hacia la recuperación final de la libertad en la plenitud de los tiempos⁵².

Los teólogos de la liberación nos dicen que, según el Génesis, los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios. Dios ejerce la libertad como creador omnipotente de todas las cosas, y nosotros también estamos llamados a ejercer nuestra libertad como seres creativos. Fuimos creados para transformar la Tierra, dominar la naturaleza y crear la civilización. Con nuestro trabajo nos hacemos más perfectamente humanos y, en consecuencia, más perfectamente libres⁵³.

52 Comblin, *Church*, p. 41.

53 Gutiérrez, *Theology*, p. 159.

Esta libertad para la que hemos sido creados no es la libertad de hacer lo que nos plazca⁵⁴, sino una libertad solidaria con todos, una libertad social, una libertad de amar, una libertad de trabajar por el bien del hombre⁵⁵.

Sin embargo, cuando entra en escena el pecado, la libertad para la que fuimos creados se desvanece, los seres humanos se alienan unos de otros y la dominación entra en las relaciones humanas. Dussel dice: «El pecado no es otra cosa que la dominación del ‘otro’»⁵⁶.

El pecado interrumpe la comunión con los demás y nos roba nuestra libertad⁵⁷.

La teología de la liberación afirma que esta esclavitud del pecado puede ser erradicada. Afirma que el Dios que liberó a los judíos de la esclavitud nos ofrece la misma liberación. A través de Cristo se nos muestra el camino. Se nos muestra que a través de nuestra acción podemos alcanzar el Reino de la Libertad. Pero este don de Dios exige que actuemos. Debemos tomar las riendas de nuestro propio destino como

54 Comblin, “Freedom and Liberation as Theological Concepts,” *Mystical*, pp. 98–99,

55 Comblin, *Church*, p. 41.

56 Enrique D. Dussel, “Historical and Philosophical Presuppositions for Latin American Theology,” in *Frontiers of Theology in Latin America*, trans. John Drury, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 208.

57 Ver Gutiérrez, *Theology*, pp. 176–177.

seres sociales, para crear una sociedad nueva y un hombre nuevo.

Según los teólogos de la liberación, no basta cualquier acción: como el pecado, lo que nos impide ser libres, sólo se encuentra en situaciones históricas concretas y en formas específicas de alienación, la acción que nos libere debe ser concreta, histórica, radical: «El pecado (la alienación básica) exige una liberación radical, que incluye necesariamente una liberación de naturaleza política. Sólo participando agresiva y eficazmente en el proceso histórico de liberación podemos señalar con el dedo la alienación básica que subyace a toda forma parcial de alienación»⁵⁸.

Los teólogos creen que, por tanto, estamos llamados a la acción revolucionaria; estamos llamados a transformar todas aquellas estructuras sociales que nos impiden ser libres; estamos llamados a actuar en libertad y por la libertad.

Para emprender este tipo de revolución se requiere una nueva conciencia, un hombre nuevo. Este hombre nuevo de los teólogos de la liberación es a la vez actual y futuro. El hombre nuevo es el hombre revolucionario motivado por el amor y la justicia. Es este hombre nuevo el que creará el hombre nuevo del futuro.

58 Gustavo Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” *Frontiers*, p. 21.

Así vemos que para el teólogo de la liberación la moral motiva al revolucionario cristiano a actuar. Para los teólogos este fue el mensaje de Cristo. Cristo el liberador, motivado por el amor y la justicia, llamó a todos a la libertad. Es a él a quien debemos imitar. Dice Severino Croatto:

... una vez comprendida la misión bíblica de la libertad como vocación esencial de la humanidad, los cristianos tienen tanto más empeño en iniciar un proceso liberador, o en colaborar con él⁵⁹.

Para los teólogos de la liberación, como para los anarquistas revolucionarios, es la plenitud de la libertad, una sociedad nueva, libre de todo lo que nos domina y opprime, una sociedad perfeccionada por el amor y la justicia, una sociedad que ya no esté atrapada por el pecado. Es un Reino histórico de Dios en la tierra.

En lo que sigue, a medida que se desvelen más detalles y se complete el cuadro, se demostrará que la teología de la liberación, en la mayoría de sus partes principales, está comprometida con una concepción anarquista de la naturaleza y el destino del hombre, aunque este compromiso todavía no ha sido reconocido por ninguno de los principales teólogos de la liberación.

59 José Croatto, *Exodus*, trans. Salvator Attanasio (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 8.

Capítulo III

JUSTICIA REVOLUCIONARIA

«Así que todo lo que deseéis que os hagan los hombres, hacedlo también vosotros a ellos...»

Mateo 7:12

El hombre es un ser social y sólo un ser social y libre puede tener moralidad. La libertad y la sociedad son, por tanto, necesarias para las virtudes morales, especialmente las de naturaleza social –justicia, igualdad y amor. Incluso Thomas Hobbes, el padre del liberalismo moderno, reconoció que la moralidad nace de la sociedad. Un mundo atomizado, individualizado, competitivo y desprovisto de sociedad es un mundo completamente no moral. Pero Hobbes, debido a que su filosofía era producto de una naciente sociedad

comercial, creía que las virtudes morales, especialmente la justicia, imponían límites a la libertad. El ser humano, para él, sólo era completamente libre como ser competitivo, no social, amoral. Hobbes dicotomizó libertad y sociedad y, por tanto, dicotomizó libertad y moralidad.

Del mismo modo, la libertad en la sociedad capitalista está desprovista de justicia, igualdad y amor. Pero la esperanza del anarquismo y de la teología de la liberación es que llegará un momento en que la grieta se cure, en que la libertad y la moralidad vuelvan a unirse en una nueva sociedad.

Ahora debemos examinar más de cerca esta moralidad, las virtudes sociales de la justicia, la igualdad y el amor.

Es cierto que se necesita un cierto grado de libertad para actuar de acuerdo con la justicia, pero puede decirse que la justicia está por encima de la libertad en el sentido de que no puede haber libertad completa sin justicia. Por eso algunos escritores han afirmado que, para los anarquistas, la justicia es el concepto ético más importante. Es necesario, pues, saber qué entienden los anarquistas por «justicia» antes de que podamos comprender la libertad en su sentido pleno.

La primera, en lo que Proudhon llama el Sistema Trascendental, presenta la justicia como una «presión externa y objetiva ejercida sobre el yo» por una autoridad

absoluta, ya sea divina o humana⁶⁰. La justicia en este sentido es la establecida por un código legal⁶¹. Esta justicia por decreto, según los anarquistas, es la que ha prevalecido históricamente y sirve principalmente a los intereses de los que hacen las leyes, los poderes dominantes⁶². En la sociedad capitalista, la ley y, por tanto, la justicia, sirven a los que poseen la propiedad privada.

En contraste, existe lo que Proudhon llama la justicia del Sistema Inmanente⁶³. Esta concepción de la justicia no es producto de presiones externas, sino que se basa únicamente en la conciencia humana. Esto no significa que sea subjetiva y relativa. Al contrario, es una ley inmanente e inherente al alma. Es la misma en todos los seres humanos y, por tanto, universal. Se diferencia de la ley natural de los cristianos en que, al menos para Proudhon, es totalmente humana y no está ni directa ni indirectamente relacionada con lo divino. Los anarquistas creen que somos conscientes de este tipo de justicia más como sentimiento o sensación

60 Pierre Joseph Proudhon, “Justice in the Revolution and in the Church,” in *Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon*, trans, Elizabeth Fraser, ed. Stewart Edwards (Garden City, N.Y.: Anchor, 1969), p. 251.

61 Michael Bakunin, “On Federalism and Socialism,” in *Selected Writings*, trans. Steven Cox and Olive Stevens, ed. Arthur Lehning (London: Jonathan Cape, 1973), p. 107.

62 Peter Kropotkin, *Ethics*, trans. Louis S. Fiegeland and Joseph R. Piroshnikoff (New York: Dial, 1936), p. 271.

63 Proudhon, *Selected Writings*, p. 251.

que como idea o concepto, aunque para ellos sea ambas cosas.

Esta segunda concepción de la justicia nunca ha prevalecido en los sistemas políticos, judiciales o económicos pero, según los anarquistas, ésta será la justicia que ojalá prevalezca en la nueva sociedad porque sin ella no puede haber «ni libertad, ni república, ni prosperidad, ni paz»⁶⁴.

Cuando Proudhon afirma que «la justicia no es una mera relación, una idea abstracta, una creación ficticia de la inteligencia o un acto de fe por parte de la conciencia», sino que es «algo real... basado en esas fuerzas que se mueven libremente y que sabemos que son realidades»⁶⁵, está hablando de una manera desconectada de los acontecimientos históricos concretos.

Y es cierto que Proudhon a veces se refiere a la «Justicia» como si fuera una entidad divina. Pero prescindiendo de esta referencia cósmica a la justicia, es seguro decir que la mayoría de los anarquistas, incluido Proudhon, muestran una conciencia extrema de las instancias concretas de la historia social y económica en las que se produce la injusticia. No intentan hacer que la situación se ajuste a alguna definición abstracta y absoluta de la justicia. Cuando

64 Bakunin, *Selected Writings*, p. 108.

65 Proudhon, “Theory of Property,” *Selected Writings*, p. 140.

se refieren a la justicia como un instinto o sentimiento hablan en abstracto, pero cuando la justicia se considera como una acción casi siempre está relacionada con seres humanos en situaciones concretas e históricas.

Centrándonos ahora en lo que distingue a la justicia de otras virtudes morales, trataremos el tema de la igualdad. Los anarquistas la relacionan tan íntimamente con su concepción de la justicia que debe ser considerada aquí como un requisito de la justicia más que como una virtud separada. La igualdad, si no es la característica definitoria de la justicia, es su requisito más estricto. Como nos dice Kropotkin, es a Proudhon a quien debemos el honor de ser los primeros en mostrar claramente la conexión entre justicia e igualdad⁶⁶.

Para Proudhon, y también para otros anarquistas, sin igualdad no puede haber ni libertad ni justicia⁶⁷.

La justicia para los anarquistas puede definirse como el «reconocimiento de la igualdad entre la personalidad de otro y la nuestra»⁶⁸.

66 Kropotkin, *Ethics*, p. 269.

67 Michael Bakunin, *The Political Philosophy of Bakunin*, ed. G.P. Maximoff (New York: Free Press, 1953), pp. 156–7.

68 Pierre Joseph Proudhon, *What is Property?*, trans. Benjamin R. Tucker (New York: H. Fertig, 1966), p. 231.

Para los anarquistas, la base de la igualdad entre los individuos es el respeto a la dignidad humana, un respeto que no nace del interés propio, sino del reconocimiento de que la persona del otro merece ese respeto⁶⁹.

Esto se aplica por igual a enemigos y amigos. Según los anarquistas, tenemos el derecho y el deber de respetar a todos los seres humanos. Como veremos, esto no significa que todos los seres humanos deban ser tratados de la misma manera.

Más concretamente, los anarquistas creen que el principio de igualdad, más que una nivelación de las diferencias, significa que cada individuo tiene derecho a la autorrealización, lo que requiere que haya igualdad de oportunidades en la educación y la crianza, así como igualdad de acceso a los medios para desarrollar los dones y talentos especiales de cada uno⁷⁰.

69 Peter Kropotkin señala claramente que la concepción anarquista de la igualdad significa respeto por el individuo. Él dice: "El principio de igualdad resume la enseñanza de los moralistas. Pero también contiene algo más. Esto es algo más respetado por el individuo. Al proclamar nuestra moralidad de igualdad, o anarquismo, nos negamos a asumir un derecho que los moralistas siempre han tomado sobre él a reclamar que la persona en el nombre de todos los ideales ... Reconocemos la liberación completa y completa de su individuo; Facultades ". "Moralidad anarquista", en los folletos revolucionarios de Kropotkin, ed. Roger N. Baldwin (Nueva York: Benjamin Blom, 1968), p. 105.

70 Bakunin, "Principles and Organization of the International Brotherhood," Selected Writings, pp. 76–7.

Los anarquistas no sostienen que esta autorrealización signifique que a los individuos se les permitan privilegios ilimitados. Se debe tener cuidado de que tanto los intereses de la sociedad como los intereses del individuo sean atendidos⁷¹.

Nadie debe ser sacrificado por los intereses de los demás. Esto sugiere que todos los aspectos de la vida social deben ser tenidos en cuenta a la hora de determinar si ciertos intereses individuales son compatibles con la igualdad de todos.

Una vez determinado que la clase económica es incompatible con los intereses de todos los individuos, se hace necesaria la abolición de la clase con todos los rangos y privilegios que la acompañan. No puede haber igualdad en un sistema de clases⁷². La clase en el poder siempre tiene privilegios y oportunidades que se niegan a la población subyacente.

La abolición de las clases significa igualdad económica. Aunque los anarquistas revolucionarios creen que «no debe haber monopolio ni propiedad privada de los medios de

71 Michael Bakunin, “Revolutionary Catechism,” in *Bakunin on Anarchy*, ed., trans., and introd. Sam Dolgoff, pref. Paul Avrich (New York: Knopf, 1972), p. 76.

72 Bakunin, “National Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 99.

existencia»⁷³, no hay un acuerdo completo sobre lo que implica la igualdad en la distribución de la riqueza. La distribución igualitaria no implica que todos deban tener exactamente lo mismo. Las diferencias en talentos y habilidades requerirían diferencias en los medios para realizar esos talentos y habilidades. Debe haber alguna diferenciación en la distribución. Algunos (Proudhon, Bakunin) harían depender la base de la diferenciación de la capacidad, mientras que otros (Kropotkin, Berkman) harían depender la base de la diferenciación de la necesidad. Para Proudhon y Bakunin, la igualdad sería una proporción según «lo que un hombre pueda adquirir por su propia habilidad, energía productiva y ahorro»⁷⁴.

Para Kropotkin y otros anarquistas comunistas, sería una proporción según la necesidad: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad».

Aunque dependiente de la igualdad económica, la igualdad política también es básica para los principios anarquistas de justicia. No puede haber igualdad en un sistema en el que cualquier persona o grupo de personas gobierne sobre otra. La igualdad no puede existir junto con la autoridad. Berkman nos ofrece un buen resumen del punto de vista anarquista:

73 Alexander Berkman, *What is Communist Anarchism?* (New York: Dover, 1972), p. 195.

74 Bakunin, “Revolutionary Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 234. See also Proudhon, *What is Property?*, p. 234.

No puede haber justicia entre amo y siervo. Ni igualdad. La justicia y la igualdad sólo pueden existir entre iguales⁷⁵.

Aunque la justicia puede ser un instinto natural en el hombre, los anarquistas creen que se necesitan consideraciones concretas de igualdad social, económica, política e individual antes de que la justicia pueda realizarse. El respeto por el derecho del individuo a la igualdad es básico, pero el respeto por sí solo no es suficiente. La justicia, como la libertad, se gana a través de la acción. El gran principio de la justicia y la igualdad, «Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti», es un principio de acción. El hecho de que los anarquistas se centren en este principio significa que son conscientes de la necesidad de la acción⁷⁶.

Estas acciones a veces deben ir más allá de lo ordinario. No podemos «Hacer a los demás...» en una sociedad que ignora tal dictado. Es necesaria una transformación social para que

75 Berkman, *What is Communist Anarchism?*, p. 49.

76 El análisis de Kropotkin sobre la moral anarquista señala explícitamente la relación del principio de igualdad con la acción. Dice: «Al proclamarnos anarquistas, proclamamos de antemano que rechazamos cualquier forma de tratar a los demás que no nos gustaría que nos trataran; que ya no toleraremos la desigualdad que ha permitido que algunos entre nosotros utilicen su lucha, su astucia o su habilidad de una manera que nos molestaría que tales cualidades se usaran en contra nuestra. La igualdad en todo, sinónimo de equidad, es el anarquismo en toda su extensión». «Moralidad Anarquista», Panfletos Revolucionarios, pág. 99.

la justicia sea la base de la sociedad. Y las transformaciones sociales requieren acciones revolucionarias.

Aunque una sociedad justa requiere acciones revolucionarias, las acciones revolucionarias también requieren justicia. La justicia, incluso más que la libertad, para los anarquistas revolucionarios, es el gran motivador de las revoluciones. Para Proudhon, Kropotkin y Bakunin el motivo impulsor de toda revolución es la justicia. Es la justicia la que «nos impulsa a asumir la defensa de los intereses del pueblo terriblemente maltratado y a exigir su emancipación económica y social junto con la libertad política»⁷⁷.

La justicia motiva también a los oprimidos. A través de la revolución se espera realizar una nueva sociedad basada en la plenitud de la libertad, la justicia y la igualdad. Como dice Bakunin, «la tarea del socialismo es la creación del Reino de la justicia en la tierra»⁷⁸.

La última virtud anarquista a examinar es el amor. Aunque el amor no juega un papel tan significativo en la filosofía ética anarquista como la justicia y la igualdad, es un

77 Bakunin, *Political Philosophy*, p. 295.

78 Bakunin, “Federalism, Socialism, Anti-Theologism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 122.

concepto importante. Proudhon llega a decir que cuando el amor se convierta en la única ley, la justicia desaparecerá⁷⁹.

Para él, la ley del amor, que es «superior a toda metafísica», es la ley que creará una sociedad perfecta⁸⁰.

La necesidad de justicia desaparecerá cuando reine el amor.

Bakunin también subraya la importancia del amor. Aunque desconfía del amor personal, reconoce el imperativo del amor y el respeto por la humanidad. En el «Catecismo Revolucionario» dice: «Respetar la libertad del prójimo es un deber; amarlo, ayudarlo y servirlo es una virtud»⁸¹.

Tolstoi, un anarquista del que hemos hablado poco, concede a la virtud del amor un papel clave en su filosofía. Para él, el amor es la esencia del cristianismo y la salvación de la humanidad. Si todos los hombres siguieran la ley del amor, el Reino de Dios en la tierra sería una realidad.

Aunque Kropotkin habla poco del amor como tal, lo que describe como «ayuda mutua», un concepto que

79 Proudhon, *Selected Writings*, p. 231.

80 Pierre Joseph Proudhon, *System of Economic Contradictions* (Boston: Benjamin Tucker, 1888), I, 410.

81 Bakunin, “Revolutionary Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 76.

desempeña un papel importante en su filosofía, se acerca mucho a lo que muchos llamarían amor.

No existe una definición del amor en la que todos los anarquistas estén de acuerdo, pero a partir del pensamiento combinado de Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Tolstoi, se puede construir una imagen anarquista del amor junto con el papel que debería tener en la evolución del nuevo orden social.

Proudhon y Tolstoi reconocen el amor como un instinto natural, pero es el «instinto de solidaridad» de Kropotkin, expresado en la ayuda mutua, el que mejor describe ese amor⁸².

Para Kropotkin, este instinto, que es natural a los humanos y a otros animales sociales, es necesario para la supervivencia y el progreso de la especie. Aunque la

82 Tolstoi dice del amor: «...este amor de los hombres entre sí es su condición natural, en la que los niños nacen según las palabras de Cristo, y en la que todos los hombres deben vivir hasta que esta condición se vea influenciada por el fraude, el error o la tentación». Tolstoi, «Lo que creo», en Una confesión. El Evangelio en breve. Lo que creo, trad. de Aylmer Maude (Londres: Oxford Univ. Press, 1958), pág. 524. Proudhon también cree que el amor es un instinto natural. Dice: «Existe una ley, más antigua que nuestra libertad, promulgada desde el principio del mundo, completada por Jesucristo, predicada y certificada por apóstoles, mártires, confesores y vírgenes, grabada en el corazón del hombre y superior a toda metafísica; es el amor... Para cumplir esta ley y ser feliz, el hombre solo necesita seguir la inclinación de su corazón y escuchar la voz de sus simpatías». Sistema, pág. 410.

competencia y la voluntad de poder son también tendencias naturales en el mundo animal, la solidaridad y la ayuda mutua son más ventajosas. El progreso se produce en la sociedad humana cuando se permite el desarrollo de la ayuda mutua. De hecho, todos los elementos del progreso pueden atribuirse a la ayuda mutua⁸³.

Este instinto de solidaridad se basa, según Kropotkin, en la conciencia primitiva e inconsciente de que la felicidad de cada uno depende de la felicidad de todos. Es un instinto que mueve a ayudar y servir a los demás, incluso cuando puede resultar costoso para uno mismo⁸⁴.

Este amor básico e inconsciente da lugar a los sentimientos conscientes de justicia e igualdad⁸⁵.

Aquí entra en escena otra forma de amor: el amor como justicia. Los anarquistas demuestran que este tipo de amor tiene todas las características de la justicia: es inmanente, concreto y requiere igualdad y acción revolucionaria. Para Proudhon, especialmente, éste es el amor que perfeccionará la sociedad⁸⁶.

83 Kropotkin, “Anarchism: Its Philosophy and Ideal,” *Revolutionary Pamphlets*, p. 139.

84 Kropotkin, *Mutual Aid*, ed. Paul Avrich (New York: New York Univ. Press, 1972), p. 22.

85 Kropotkin, *Ethics*, p. 30.

86 Proudhon, *System*, p. 410.

Este tipo de amor es el mismo que la virtud de la justicia, no como sentido del deber, sino como «hacer a los demás» libremente⁸⁷.

Otro tipo de amor que se encuentra en el pensamiento político anarquista es el amor heroico. Vemos este tipo de amor más claramente en los escritos de Kropotkin. Aunque es reacio a usar la palabra «amor» para etiquetar este particular esfuerzo humano, parece haber pocas dudas de que se le podría dar este nombre. Lo que él llama «moralidad» es sinónimo de lo que yo llamo amor heroico. Consideraremos lo que dice del principio de moralidad:

... [es] el abandono total de la idea de venganza, de «recompensa debida»... [es] dar libremente más de lo que uno espera de su prójimo...⁸⁸.

También dice:

Pero en la medida en que las relaciones de equidad y justicia se establecen sólidamente en la comunidad humana, se prepara el terreno para el desarrollo ulterior y más general de relaciones más refinadas, en virtud de

87 Aunque Proudhon creía que, en cierto sentido, el amor está por encima de la justicia, también los equipara. Así, afirma: «En la Tierra, la justicia es eternamente la condición del amor». Citado por Henri de Lubac, «El socialista no marxista», trad. de R. E. Scantlebury (Nueva York: Sheed and Ward, 1948), pág. 223.

88 Kropotkin, *Mutual Aid*, p. 250.

las cuales el hombre comprende y siente tan bien la repercusión de sus actos en el conjunto de la sociedad, que se abstiene de ofender a los demás, aunque tenga que renunciar por ello a la satisfacción de algunos de sus propios deseos.... [Así] identifica de tal modo sus sentimientos con los de los demás, que está dispuesto a sacrificar sus fuerzas en beneficio de ellos sin esperar nada a cambio. Estos sentimientos y hábitos desinteresados... son los únicos que merecen, en mi opinión, el nombre de moralidad⁸⁹.

El amor heroico que Kropotkin describe como «moralidad» es un acto supremo de la voluntad. Aunque pueda basarse en el instinto y el sentimiento, es la voluntad de dar la vida para que prevalezcan la justicia, la libertad y la igualdad. Es la identificación con los sentimientos de los oprimidos hasta el sacrificio de sí mismo; dar libremente más de lo que uno espera a cambio. Va más allá de la igualdad, más allá de la justicia. Incluso podría decirse que va más allá de la razón.

Lo importante en la concepción anarquista del amor es que haya un amor que transforme la sociedad y que acabe prevaleciendo. Mientras no haya un amor que implique libertad e igualdad, no habrá paz en la tierra.

Nos queda ahora la tarea de demostrar que la teología de la liberación es, en efecto, anarquista en su concepción de la

89 Kropotkin, *Ethics*, p. 30.

justicia, la igualdad y el amor. Una cosa es cierta, estos conceptos desempeñan un papel tan importante en la teología de la liberación como en la filosofía anarquista. La nueva sociedad a la que ambas aspiran es vista por ellas como perfectamente moral. Aunque su ideal parezca utópico, tiene consecuencias en la situación concreta del presente. La moralidad que se busca en la realización de la sociedad es también la moralidad que motiva la acción revolucionaria. Pero sobre esto hablaremos más adelante. Por ahora debemos fijarnos en la justicia.

Si hay un valor que los teólogos de la liberación aprecian tanto como la libertad, ése es la justicia. La justicia como valor es tan importante para los teólogos de la liberación que la mayoría cree que no podemos conocer a Dios a menos que hagamos justicia. Según ellos, es la justicia lo que los profetas del Antiguo Testamento fueron enviados a proclamar y es la justicia el principal valor y actividad de Jesús. Creen que Jesús fue enviado para hacer justicia a los pobres y mostrar que éste es el medio para nuestra salvación aquí en la tierra. Aunque no utilizan las palabras anarquistas «inmanencia» y «trascendencia» al referirse a la justicia, sugieren que la justicia que les preocupa es inmanente.

Sobrino reconoce que no se puede hacer justicia mientras no se denuncie la voluntad de poder⁹⁰.

Esto parece indicar que la justicia y la autoridad son antitéticas. Los que están en posiciones de autoridad, y entre ellos están los legisladores, no pueden conocer la justicia. Se produce, por tanto, una tensión entre la justicia y los legisladores, así como entre la justicia y la ley. Más concretamente, Miranda nos dice que la justicia exige que abolamos la ley⁹¹. La justicia, por tanto, no es el resultado de la ley, no es algo que nos entregue la ley o la autoridad o cualquier presión externa. La justicia, para estos teólogos de la liberación, está por encima de la ley, incluso por encima de la ley de la religión⁹².

Pero si los teólogos de la liberación no creen que las autoridades externas puedan conocer la justicia, ¿cómo puede conocerse? Según los teólogos, podemos conocer la justicia como un valor o una actitud interna. Aunque Gutiérrez afirma que «la paz, la justicia, el amor y la libertad

90 Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 122.

91 José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible*, trans. John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974), p. 61.

92 José Miguez Bonino, *Christians and Marxists* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 65.

no son realidades privadas», cree que se descubren en el corazón del hombre⁹³.

Dice que en Jeremías 31, 33–34 Dios promete a su pueblo que para conocerle ya no necesitará buscar fuera de sí mismo. Pero, nos recuerda Gutiérrez, conocer a Dios es hacer justicia: «El Dios de la revelación bíblica se conoce a través de la justicia interhumana. Cuando no hay justicia, no se conoce a Dios...»⁹⁴.

De esto se puede concluir que para hacer justicia hay que conocer el sentido de la justicia y para conocer el sentido de la palabra hay que mirar hacia dentro, a la alianza de Dios escrita en el corazón. Para los teólogos de la liberación, como para los anarquistas, hay un sentido de inmanencia ligado a la justicia. La principal diferencia entre el concepto de inmanencia de los teólogos de la liberación y el concepto anarquista es que para los primeros es Dios quien planta la noción de justicia en el corazón de los hombres. Hay un elemento divino que está ausente del pensamiento de la mayoría de los anarquistas. El Dios de la teología de la liberación está íntimamente conectado con nuestras vidas en el sentido de que sólo nos encontramos con Él/Ella en acciones concretas hacia nuestro prójimo. Conocemos a Dios cuando hacemos justicia a nuestro prójimo. En cierto

93 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans, and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 167.

94 Gutiérrez, *Theology*, p. 195.

sentido, pues, podemos decir que el Dios de la teología de la liberación es un Dios inmanente.

Los teólogos de la liberación no sólo caracterizan la justicia como un valor inmanente, sino también como un valor que debe expresarse en acciones concretas. Aunque los teólogos creen que el reconocimiento de los derechos de los pobres es necesario para crear unas condiciones de vida justas, este reconocimiento es a lo sumo una actitud interna. Así, para que prevalezcan unas condiciones de vida justas, debe haber acciones concretas hacia los demás.

Los teólogos de la liberación también muestran que es necesario un análisis de la situación histórica concreta, especialmente de su estructura socioeconómica, antes de que podamos determinar exactamente qué acciones requiere la justicia. Miranda dice: «Si no queremos hablar de abstracciones como... ‘justicia’ debemos analizar la división de la sociedad en dos clases»⁹⁵.

Para los teólogos de la liberación, la igualdad radical de todos los seres humanos es uno de los mensajes más importantes del Nuevo Testamento⁹⁶.

95 José Porfirio Miranda, *Marx Against the Marxists*, trans. John Drury (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1980), p. 146.

96 Miranda es muy claro sobre la relación entre igualdad y justicia. Dice: «Para Mateo, la ley y los profetas se sintetizan tanto en la fórmula ‘Ama a tu prójimo como a ti mismo’ (Mateo 22:39-40) como en la fórmula ‘Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, haced vosotros con ellos’

Esta igualdad consiste en la creencia de que todos somos hermanos y hermanas en Cristo⁹⁷.

No hay varón ni mujer. Para los teólogos de la liberación, la igualdad radical de todos los seres humanos es uno de los mensajes más importantes del Nuevo Testamento.

No hay ni hombre ni mujer, ni esclavo ni libre. Todos somos iguales en la medida en que somos hijos de Dios y compartimos la filiación de Cristo⁹⁸.

Cuando se produce una ruptura en esta relación de hermandad, la injusticia domina⁹⁹.

La injusticia es una desviación de aquello para lo que fuimos creados: la igualdad. Según los teólogos, la injusticia se da en todos los casos en que una persona está por encima de otra, ya sea el amo sobre el esclavo, o una institución sobre otra, como en un sistema jerárquico y autoritario.

(Mateo 7:12). Para cualquiera que no tenga preconcepciones sistemáticas, esta última fórmula debe parecer una norma de la justicia más elemental... De hecho, en todas las leyes esta regla es la norma de la igualdad; y la igualdad es una cuestión de justicia». José Porfirio Miranda, Marx y la Biblia, trad. John Eagleson (Maryknoll, Nueva York: Orbis, 1974), pág. 63.

97 Gustavo Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), pp. 67–8.

98 Gutiérrez, *Power*, pp. 67–8.

99 Gutiérrez, *Theology*, p. 269.

Como hemos visto, los teólogos de la liberación creen que la hermandad en Cristo establece la igualdad a nivel individual. «Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti» es el mandamiento que reconoce la dignidad y exige respeto. Este mandamiento es el corazón del mensaje de justicia de la teología de la liberación.

Pero como la justicia personal está ligada a la justicia social, la igualdad también debe considerarse en el plano social. Los teólogos de la liberación, por tanto, sostienen que la igualdad social es la principal preocupación del mensaje evangélico. Los teólogos de la liberación entienden que esto significa que la división de clases debe ser abolida¹⁰⁰.

La igualdad en una sociedad de clases es una contradicción. También entienden que esto significa que la propiedad privada de los medios de producción debe ser eliminada¹⁰¹.

Dicha propiedad, afirman, conduce a la diferenciación de la riqueza, lo que, por su propia naturaleza, significa la desigualdad de clases¹⁰².

100 Gustavo Gutiérrez. “Faith as Freedom,” in *Living with Change, Experience, Faith*, ed. Francis A. Eigo and Silvio E. Fittipaldi (Vilanova, Pennsylvania: Vilanova Univ. Press, 1976), p. 25.

101 Gustavo Gutiérrez, “Freedom and Salvation,” in *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox, 1977), p. 77.

102 Miranda, *Marx and the Bible*, pp. 16–7.

Los teólogos de la liberación no sugieren la abolición de toda riqueza y posesión privada y que todos lleven una vida ascética. Los teólogos de la liberación creen que la riqueza como tal es buena¹⁰³. Se nos ha dado la tierra para que podamos usar su generosidad, pero debemos usarla sólo de una manera que pueda ser compartida por todos.

Al igual que los anarquistas, los teólogos de la liberación discrepan sobre los criterios de distribución de la riqueza. Miranda, por ejemplo, señala que el mensaje evangélico exige que la distribución se lleve a cabo de forma comunista. Otros son más vagos sobre lo que esperan. Como esto se tratará con más detalle en un capítulo posterior, me limitaré a decir que, sean cuales sean los criterios de distribución, los teólogos de la liberación exigen que no se produzca pobreza para unos y riqueza para otros, ni que haya explotación, coacción o expliación.

Por último, los teólogos de la liberación sostienen que la igualdad debe realizarse en el plano político. Ya hemos visto que coinciden con los anarquistas en creer que la auténtica justicia no la establece ninguna autoridad. Y hemos visto que en la teología de la liberación la filiación en Cristo significa que ninguna persona, institución o sistema puede tener dominio sobre otro. Aplicando esto al ámbito político se establecería un sistema en el que el poder político no fuera

103 Ignacio Ellacuría, *Freedom Made Flesh*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), p. 153.

de coacción, de autoridad y decreto, sino que estuviera al servicio de todas las personas. Miranda afirma que la justicia (y por tanto la igualdad) exige abolir el Estado y la ley¹⁰⁴.

Salvo en algunos detalles relativos a la distribución de la riqueza, la igualdad de la que habla el teólogo de la liberación toca los mismos niveles y alcanza el mismo grado que la de los anarquistas. Tanto para los anarquistas revolucionarios como para los teólogos, la justicia exige la igualdad individual, social, económica y política. Concretamente, esto significa que hay que respetar los derechos del individuo, que hay que abolir las clases y la propiedad privada de los medios de producción, y que hay que establecer un sistema de relaciones en el que no haya dominación ni coacción, sino sólo servicio: una sociedad sin clases y sin Estado.

Pero, ¿cómo proponen los teólogos de la liberación que lleguemos de aquí a allá? Los latinoamericanos vivimos en una sociedad en la que la igualdad, incluso de oportunidades y derechos, es inexistente. ¿Cómo se alcanza una sociedad auténticamente libre, justa e igualitaria? La única respuesta es la acción revolucionaria. La «justicia» de la teología de la liberación, como hemos demostrado, exige que actuemos. La «justicia» de la teología de la liberación, como hemos visto, exige que actuemos. Los teólogos creen que a través de actos acordes con la justicia introducimos el Reino de

104 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 61.

Dios, no sólo en el futuro sino también en el presente. El Reino de Dios es hacer justicia. Por lo tanto, el Reino de Dios en el que todos participarán en completa hermandad exige que hagamos el trabajo de la justicia ahora¹⁰⁵.

Los actos más importantes que se nos piden son los que transformarán una sociedad injusta. Gutiérrez llega a decir que la única justicia es la justicia revolucionaria:

La única justicia es la que va a la raíz misma de toda injusticia, de toda ruptura con el amor, de todo pecado. La única justicia es la que ataca todas las consecuencias y expresiones de esta ruptura de la amistad. La única justicia es la justicia definitiva que construye, desde ahora mismo, en nuestra historia llena de conflictos, un Reino en el que el amor de Dios estará presente y la explotación abolida¹⁰⁶.

Para Gutiérrez y para la mayoría de los teólogos de la liberación, la justicia exige una acción revolucionaria que intente una reestructuración radical de la sociedad¹⁰⁷.

105 Sobrino, *Christology*, pp. 120–21.

106 Gutiérrez, “God’s Revelation and Proclamation in History,” Power, p. 14.

107 Gutiérrez tiene muy claro lo que entiende por revolución. Dice: «Apoyar la revolución significa abolir el *statu quo* actual e intentar sustituirlo por uno cualitativamente diferente; significa construir una sociedad justa basada en nuevas relaciones de producción; significa intentar poner fin a la dominación

Sólo esa acción llega a la raíz de toda dominación, opresión y explotación. La reforma, que suaviza temporalmente una situación conflictiva, podría incluso calificarse de injusta porque enmascara el problema, permitiendo que la opresión se extienda. Los teólogos de la liberación creen que no hay que detenerse en reformas ni en revoluciones parciales. Hay que abolir «todas las consecuencias y expresiones» de la ruptura con el amor. La revolución, que parece sugerir Gutiérrez, debe ser una revolución permanente. Y, si se me permite la digresión, esto está de acuerdo con los anarquistas. En Confesiones de un revolucionario, Proudhon afirma explícitamente que las revoluciones, que son las sucesivas manifestaciones de la Justicia, son en realidad «una y la misma revolución permanente»¹⁰⁸.

Según estos teólogos de la liberación, la acción revolucionaria no debe detenerse hasta que «la voluntad de Dios esté presente y la explotación abolida».

Ahora debemos analizar qué entienden los teólogos de la liberación por «amor». El amor como valor es más importante para los teólogos de la liberación que para los anarquistas. El hecho de que, para ellos, Dios sea amor les da una perspectiva y un enfoque diferentes. Creen que Dios

de unos países por otros, de unas clases por otras, de unas personas por otras». *Teología*, pág. 48.

108 Proudhon, “Confessions of a Revolutionary,” Selected Writings, p. 158.

es el sentido mismo de la existencia humana. Señalan las numerosas referencias del Nuevo Testamento en las que la revelación suprema es que debemos amarnos los unos a los otros como Dios nos ha amado. Para los teólogos de la liberación es el amor lo que crea la igualdad de la hermandad¹⁰⁹.

Los teólogos de la liberación entienden, sin embargo, que la realidad histórica es que no somos iguales. Creen que el pecado, la negativa a amar y a conceder respeto y dignidad al prójimo, ha entrado en el mundo y ha traído consigo el alejamiento, la dominación y la injusticia¹¹⁰. Sin embargo, el pecado no es la condición permanente de este mundo. Cristo, el mensajero de la nueva creación, nos muestra que el pecado puede ser superado y que el mayor potencial para la liberación de los seres humanos está en el mandamiento nuevo del amor¹¹¹.

Sin embargo, según la definición del amor, se llega a concepciones diferentes de los medios utilizados para hacer prevalecer el amor en el orden social. Si uno ve el amor principalmente a nivel individual, divorciado de la virtud social de la justicia, no podría aprobar la violencia como

109 Para la relación entre el amor y la igualdad véase: Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*, trans. Patrick Hughes (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 71; Miranda, *Marx and the Bible*, p. 63; Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” *Power*, p. 68.

110 Gutiérrez, *Theology*, p. 198.

111 Gutiérrez, *Power*, p. 15.

medio para que el amor prevalezca en el orden social. El amor de este tipo excluye cualquier forma de resistencia al mal. Que la situación sea injusta o no tiene poca o ninguna importancia.

Si, por el contrario, el amor significa lo mismo que la justicia, existe una tensión automática entre el amor y cualquier situación injusta. Ambos no pueden coexistir. Para que prevalezca el amor no puede haber injusticia. Si la violencia es el único medio para lograr una sociedad justa, entonces la violencia está permitida.

Estas dos concepciones del amor están representadas en los escritos de Leonardo Boff y Enrique Dussel. Por un lado, Boff descarta toda violencia «incluso para que prevalezca el amor»¹¹²; por otro, Enrique Dussel cree que el amor sólo puede florecer en la libertad y la justicia, de modo que la esencia misma del amor puede requerir cierta violencia.

La cuestión de la violencia aún no se ha mencionado en relación con los anarquistas, y la menciono aquí sólo para mostrar: (1) que los teólogos de la liberación tienen diferentes nociones del amor que pueden llevar a diferentes

112 Leonardo Boff, “La liberación de Cristo a través de la opresión”, en Fronteras de la teología en América Latina, trad. John Drury, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 120. (Es interesante notar que el Vaticano, en un esfuerzo por mitigar los efectos de la teología de la liberación en América Latina, ha silenciado a Leonardo Boff, uno de los teólogos de la liberación menos radicales).

consecuencias; y (2) que la justicia es una forma importante de amor reconocida por los teólogos de la liberación y que la violencia no está necesariamente excluida de este amor.

Si Dios es amor como insisten los teólogos de la liberación y si estamos hechos a imagen de Dios, entonces como parte básica de nuestra naturaleza humana tiene que haber amor. Ya hemos demostrado que, para los teólogos, el hombre es social por naturaleza. A esta sociabilidad básica podemos llamarla el instinto original e inconsciente del amor. Así pues, puede estar latente en nosotros¹¹³. Somos conscientes, cuando no estamos empañados por el pecado, de que los demás seres humanos son necesarios para nuestra salvación y de que la unión con ellos nos beneficia en última instancia.

Míguez Bonino y Miranda señalan explícitamente la estrecha relación que existe entre el amor y la justicia: el amor debe ponerse en relación con el Reino de Dios y, como tal, no puede ser puramente personal, sino que debe estar «inextricablemente entrelazado con la esperanza y la justicia»¹¹⁴.

Miranda, aún más explícitamente, nos dice que el mandamiento de «amar al prójimo como a uno mismo»

113 Sebastian Kappen, *Jesus and Freedom* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), p. 174.

114 Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), p. 113.

(Mateo 22: 39–40) es el mismo mandamiento de «hacer a los demás lo que queréis que os hagan a vosotros» (Mateo 7:12). Miranda afirma que cualquier intento de distinguir amor y justicia es el resultado de un sistema ideológico que no «entiende que el verdadero amor descubre que es injusto que nuestro prójimo sufra»¹¹⁵.

Puesto que los teólogos de la liberación identifican, o al menos relacionan, amor y justicia, también reconocen que el amor es concreto y, por tanto, se expresa en la acción dirigida del lado de quienes son víctimas de la injusticia: los pobres y los oprimidos. Los teólogos de la liberación sostienen que, aunque estamos llamados a amar a nuestros enemigos opresores, el amor que se identifica con la justicia no se dirige al enemigo del mismo modo que se dirige al pobre y al oprimido: amar y liberar al pobre es el único modo de liberar al opresor; liberar al pobre libera tanto al oprimido como al opresor del pecado que los mantiene a ambos encadenados¹¹⁶.

Los teólogos de la liberación sostienen que incluso Jesús, que representa la plenitud del amor, reconoció que algunas personas eran sus enemigas y las criticó y rechazó¹¹⁷. El amor que se identifica con la justicia, por tanto, no es un amor de

115 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 63.

116 Gutiérrez, *Theology*, pp. 275–6.

117 Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 121.

compromiso, tolerancia y aceptación del mal, sino un amor que condena y actúa contra el mal¹¹⁸.

Aunque los teólogos de la liberación no escriben sobre el amor heroico como tal, sí hablan de un tipo de amor que puede caracterizarse como heroico. Este tipo de amor es el que ven en el que da la vida por sus amigos¹¹⁹. «Nadie tiene amor más grande que éste... »(Juan 15:13). Los teólogos de la liberación creen que éste es el amor que trasciende el egoísmo¹²⁰.

Es el amor que Jesús tuvo en la cruz, un amor, creen los teólogos, que estamos llamados a seguir. Este amor no significa que uno deba entregar pasivamente su vida sin oponer resistencia. El amor, como hemos demostrado, exige que se oponga resistencia a la injusticia.

El amor heroico es el amor del revolucionario, del hombre nuevo que lucha por construir el Reino de Dios en la Tierra. El amor heroico, como se ve en la vida del Che Guevara y de Camilo Torres y de todos los que han sido perseguidos por causa de la justicia, es un amor que trasciende. Va más allá

118 Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 121.

119 Enrique Dussel, “Historical and Philosophical Presuppositions for Latin American Theology,” in *Frontiers of Theology in Latin America*, trans. John Drury, ed. Hosino Gibellini (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 210.

120 José Croatto, *Exodus*, trans. Salvator Attanasio (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 78.

de la situación de injusticia y contribuye a crear una nueva situación en la que prevalecerá el amor mismo.

Los teólogos de la liberación, al igual que los anarquistas, hacen poco hincapié en el amor personal y nos advierten de que un amor que se queda en ese nivel con demasiada frecuencia se hunde en el sentimentalismo o se queda satisfecho consigo mismo¹²¹.

Los teólogos reconocen que incluso el amor «yo–tú» del existencialista se queda atrapado en la dimensión personal. A menudo no se da cuenta de que su propio acto de amor, ya sea caridad o amistad, tiene implicaciones políticas y sociales¹²².

La mayoría de los teólogos de la liberación están de acuerdo en que el amor de los Evangelios, el amor que Jesús quería enseñarnos principalmente, no es personal, individualista, sino social y político¹²³.

Para los teólogos de la liberación, el amor, como la libertad, la justicia y la igualdad, será un principio rector de la nueva sociedad: en el Reino, todas las relaciones humanas seguirán una sola ley: la ley del amor. Como resultado, habrá

121 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 62.

122 Gutiérrez, *Theology*, p. 202.

123 Sobrino, *Christology*, p. 370.

plena igualdad y libertad en una sociedad sin clases, sin dominación, opresión ni explotación¹²⁴.

La libertad, la justicia, la igualdad y el amor juegan el mismo papel ético y revolucionario en el pensamiento decimonónico de los anarquistas europeos que en el pensamiento del siglo XX de los teólogos de la liberación latinoamericanos. Es esta similitud en el pensamiento ético lo que da una prueba más de que la teología de la liberación es, de hecho, anarquista en sus preconceptos.

124 Ver: Gutiérrez, *Theology*, p. 276; Pierre Bigo, *The Church and Third World Revolution*, trans. Sr. Jeanne Marie Lyons (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), p. 300.

Capítulo IV

DESAFÍO A LA DOMINACIÓN

«Dad al César lo que es del César
y a Dios lo que es de Dios».

Marcos 12:17

Si la libertad, la justicia, la igualdad y el amor pueden encontrarse en una cara de la moneda moral, en la cara opuesta pueden encontrarse la dominación, el poder coercitivo, la autoridad y las leyes externas. Tanto para los anarquistas como para los teólogos de la liberación, el lado negativo de la libertad es la libertad frente a la opresión y la dominación. No puede haber libertad ni igualdad cuando un

ser humano gobierna o domina a otro, sea cual sea la forma que adopte esa dominación. Y donde no hay libertad ni igualdad, tampoco hay justicia ni amor. Libertad o dominación: o aceptamos una cara de la moneda o la otra. No hay término medio. Los teólogos de la liberación y los anarquistas están de acuerdo en que la opción por uno significa la negación del otro. Y, como hemos visto, los anarquistas y los teólogos de la liberación optan sin vacilar por la libertad.

Si la libertad es una meta, como lo es para los anarquistas, la dominación debe ser superada. Sin embargo, entre los anarquistas, sólo Kropotkin entra en detalles con respecto a la dominación. Al tratar de dar cuenta de la realidad histórica de la dominación de una persona sobre otra, o de unos pocos sobre muchos, afirma que junto con el instinto natural hacia la ayuda mutua está la fuerte y natural tendencia a la dominación personal¹²⁵.

A lo largo de la historia, estos dos instintos de la humanidad han entrado en conflicto. Los períodos de progreso de la humanidad son períodos en los que predomina la ayuda mutua. A largo plazo, esta tendencia es la que prevalece. Aunque hay períodos de la historia en los

125 Peter Kropotkin, *Ethics*, trans. Louis S. Fiegeland and Joseph R. Piroshnikoff (New York: Dial, 1936), p. 263.

que la tendencia a la ayuda mutua parece aplastada, siempre consigue volver con más fuerza¹²⁶.

Kropotkin esperaba que la sociedad del futuro viera el triunfo de la ayuda mutua. Su ideal del futuro era el de una sociedad completamente desprovista de dominación¹²⁷.

Kropotkin imaginaba una sociedad comunal tan libre de dominación que ni siquiera su propio comunismo pudiera imponerse. Dice:

El comunismo no puede ser impuesto desde arriba; no podría vivir ni siquiera unos meses si la cooperación constante y diaria de todos no lo sostuviera. Debe ser libre¹²⁸.

Creo que los demás anarquistas estarían de acuerdo con Kropotkin. Basta con echar un vistazo a las palabras de Bakunin para comprender mejor el rechazo anarquista de la dominación:

126 Peter Kropotkin, “Mutual Aid,” in *The Essential Kropotkin*, ed. Emile Capouya and Keisha Tompkins (New York: Liveright, 1975), p. 207.

127 Kropotkin, “Modern Socialism and Anarchism,” *Essential*, p. 65.

128 Peter Kropotkin, “Anarchism: Its Philosophy and Ideal,” in *Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets*, ed. Roger N. Baldwin (New York: Benjamin Blom, 1968), p. 140.

... toda dominación presupone la sujeción de las masas y, en consecuencia, su explotación en beneficio de una u otra minoría¹²⁹.

Igualmente odioso para los anarquistas es el uso del poder coercitivo para imponer las diversas instituciones de dominación que se han dado históricamente. El poder coercitivo, especialmente en forma de poder político, creen, es absolutamente corrupto. No sólo corrompe a quienes lo usan sino que conduce al sometimiento y la explotación¹³⁰.

Bakunin rechazó claramente el uso del poder político coercitivo cuando escribió:

Pero no puede haber igualdad entre el soberano y el súbdito. Por un lado está el sentimiento de superioridad necesariamente inducido por una posición elevada; por otro, el de inferioridad resultante de la posición superior del soberano como detentador del poder ejecutivo y legislativo. Poder político significa dominación¹³¹.

También dijo:

129 Michael Bakunin, *Marxism, Freedom, and the State*, trans., ed. K. J. Kenafick (London: Freedom Press, 1950), p. 43.

130 Michael Bakunin, “The Program of the Alliance,” in *Bakunin on Anarchy*, ed., trans., and introd., Sam Dolgoff, pref. Paul Avrich (New York: Knopf, 1972), p. 245.

131 Bakunin, “Representative Government and Universal Suffrage,” *Bakunin on Anarchy*, p. 221,

Clase, poder, Estado, estos tres términos son inseparables, cada uno de ellos implica a los otros dos, y resumidos en conjunto por estas palabras: el sometimiento político y la explotación económica de las masas¹³².

Los anarquistas reconocen que hay que hacer distinciones cuando se habla de «autoridad». Bakunin estaba especialmente dispuesto a aceptar la autoridad de la experiencia¹³³. Estaba dispuesto a conceder al científico, en particular, la autoridad que conlleva el conocimiento especializado. Cuando uno tiene necesidad de tal conocimiento los científicos deben ser consultados. Pero esto no significa que tengan autoridad infalible ni que se les deban permitir privilegios especiales incluyendo el derecho a dominar. Proudhon mostró su rechazo a la autoridad dominante y coercitiva llamándola la «maldición de la sociedad»¹³⁴.

Bakunin la llamó la «negación de la libertad»¹³⁵.

132 Michael Bakunin, “Marx and Marxism,” in *Selected Writings*, trans. Steven Cox and Olive Stevens, ed. Arthur Lehning (London: Jonathan Cape, 1973), p. 254.

133 Bakunin, “God and the State,” *Selected Writings*, p. 132.

134 Pierre Joseph Proudhon, “Theory of Property,” in *Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon*, trans. Elizabeth Fraser, ed. Stewart Edwards (Garden City, N.Y.: Anchor, 1969), p. 94.

135 Bakunin, “God and the State,” *Bakunin on Anarchy*, p. 238.

Y Kropotkin afirmó que, junto con la ley, era el «principal apoyo del crimen y la ociosidad»¹³⁶.

Los anarquistas también creen que la autoridad coercitiva es condescendiente. Los que utilizan la autoridad coercitiva asumen como un hecho que las masas son incapaces de gobernarse a sí mismas y que sólo a través del «yugo benéfico de la sabiduría y de una justicia impuesta sobre ellas» puede haber armonía¹³⁷.

Tratan a las masas como si fueran niños revoltosos incapaces de determinar su propio interés.

La autoridad coercitiva es vista por los anarquistas como incompatible con su concepción de una sociedad futura, no sólo porque niega la libertad y es condescendiente, sino también porque va en contra del principio de igualdad.

La igualdad, como hemos visto, permite diferencias de talento y pericia, pero no puede permitir diferencias de poder de mando y gobierno.

Junto con su rechazo a la autoridad coercitiva, los anarquistas rechazan las expresiones de dicha autoridad en

136 Peter Kropotkin, “Law and Authority,” *Essential*, p. 43.

137 Bakunin, “Federalism, Socialism, and Anti-Theologism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 142.

forma de ley, y aquí hay que considerar diferentes tipos de leyes, algunas de las cuales no son rechazadas.

La primera es la ley eterna o ley divina. Esta ley se concibe como un mandato transmitido por una deidad trascendente y autoritaria a los humanos por medio de la revelación directa, la luz eterna de la razón o representantes que reclaman el derecho divino. La mayoría de los anarquistas rechazan tal deidad y, por tanto, rechazan la ley divina.

La mayoría de los anarquistas rechazan tal deidad y, por tanto, rechazan la ley divina. Tolstoi es una de las excepciones. Él abrazó una ley divina revelada en el Nuevo Testamento a través de las enseñanzas de Jesucristo. Tolstoi creía que Cristo resumió toda la ley divina en mandamientos que eran razonables, beneficiosos, llevaban en sí mismos su propia justificación y abarcaban toda la vida del hombre»¹³⁸.

El segundo tipo de ley –la promulgada o legislada por un gobierno, soberano, Estado u otro poder gobernante– también es rechazado por la mayoría de los anarquistas. Este

138 Leo Tolstoy, “What I Believe,” in *A Confession. The Gospel in Brief. What I Believe*, trans. Aylmer Maude (London: Oxford Univ. Press, 1958), p. 520. (See also p. 369.)

tipo de ley, especialmente cuando reivindica la ley divina como su fuente, se considera incompatible con la libertad¹³⁹.

Las leyes naturales y contractuales son aceptables para la mayoría de los anarquistas.

Las leyes naturales son aquellas leyes que son «inherentes al cuerpo social, al igual que las leyes físicas son inherentes a los cuerpos materiales»¹⁴⁰. Aunque sólo conocemos unos pocos preceptos de estas leyes naturales, han regido la sociedad a través de las costumbres y la tradición desde el principio de los seres sociales¹⁴¹.

Estas leyes se reconocen personalmente a través de la «conciencia» o el instinto de sociabilidad, es decir, la ayuda mutua. Debido a que estas leyes son completamente internas, ni impuestas por una deidad ni por alguna autoridad externa, son las únicas leyes completamente compatibles con el principio de libertad. Como dice Bakunin en «Dios y el Estado»:

139 Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role* (London: Freedom Press, 1943), p. 30. See also Alexander Berkman, *What is Communist Anarchism?* (New York: Dover, 1972), p. 46.

140 Bakunin, “Federalism, Socialism and Anti-Theologism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 129.

141 Bakunin, “Federalism, Socialism and Anti-Theologism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 129.

La libertad del hombre consiste únicamente en esto: en que obedece a las leyes naturales porque él mismo las ha reconocido como tales, y no porque le hayan sido impuestas externamente por cualquier voluntad extrínseca, divina o humana, colectiva o individual¹⁴².

Sólo cuando se conocen las leyes naturales que operan en la sociedad y se actúa de acuerdo con ellas, puede haber libertad completa.

Las leyes contractuales también son compatibles con la libertad, escribe Proudhon:

Para que yo siga siendo libre, para que no esté sometido a otra ley que la mía y para que pueda gobernarme a mí mismo, el edificio de la sociedad debe construirse sobre la idea del contrato¹⁴³.

Al igual que las leyes naturales, las leyes contractuales no son impuestas por ninguna autoridad externa; sólo el acuerdo de las partes contratantes las hace cumplir. Pero a diferencia de las leyes naturales, las leyes contractuales dependen completamente de la voluntad humana.

142 Bakunin, “God and State,” *Bakunin on Anarchy*, p. 227.

143 Pierre Joseph Proudhon. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. quoted in Paul Eltzacher, *Anarchism*, trans. Steven T. Byington, ed. James J. Martin (New York: Libertarian Book Club, 1960), p. 46.

Es interesante observar que el criterio anarquista para aceptar o rechazar la ley es si la ley es dominante o no. En consecuencia, se rechazan todas las leyes impuestas desde alguna fuente externa y no acordadas.

Las leyes impuestas desde el exterior revelan su carácter dominante de manera concreta e histórica: siempre están del lado del amo, ya sea sacerdote, soberano o rico explotador; siempre están del lado de la propiedad y, en una sociedad capitalista, protegen a quienes poseen los medios de producción.

Proudhon lo expresa con elocuencia:

Leyes que sabemos lo que son y lo que valen. Telarañas para los poderosos y los ricos, cadenas que ningún acero puede romper para los pequeños y los pobres, redes de pescadores en manos del gobierno¹⁴⁴. Si esto no fuera suficiente para incriminar a las leyes externas, Kropotkin nos da otra razón: son inútiles¹⁴⁵. Si en un tiempo este tipo de leyes habían servido para mantener la sociedad, esta función se ha deteriorado rápidamente. En la futura sociedad anarquista la misión civilizadora de la ley externa será completamente innecesaria. Incluso ahora estas leyes ya no son

144 Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, quoted in Eltzacher, *Anarchism*, p. 45.

145 Kropotkin, “Law and Authority,” *Essential*, p. 39.

necesarias para la protección de las personas o la prevención del crimen. Si acaso, hacen más daño que bien.

Por eso, Kropotkin cree que el primer deber de la revolución es someter a la antorcha todas las leyes externas existentes¹⁴⁶.

Los anarquistas creen que para librar a la sociedad de las leyes externas de una vez por todas hay que atacar y aniquilar las formas históricas de autoridad coercitiva que son su fuente: el Estado y la Iglesia.

La principal distinción que separa a los anarquistas de otros filósofos políticos es su vehemente oposición al Estado y a todas las instituciones que lo acompañan. Para ellos, no hay nada más adverso a la dignidad humana, a la libertad y a la igualdad que esta institución de esclavitud y los anarquistas creen que la estructura del Estado, con su división en grupos jerárquicos y con su centralización de la autoridad, se presta a una tiranía que siempre favorece a los ricos y poderosos y opprime a los pobres y débiles¹⁴⁷. El Estado, aunque supuestamente creado para ser una institución de paz en la que los ciudadanos están protegidos de cualquier daño, es una estructura de violencia organizada

146 Kropotkin, “Law and Authority,” *Essential*, p. 39.

147 Pierre Joseph Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, trans. John Beverly Robinson (London: Freedom Press, 1923), p. 108.

cuya existencia se mantiene por la fuerza o la amenaza de la fuerza¹⁴⁸.

Los anarquistas sostienen que el Estado moderno es particularmente insidioso porque ha sido reforzado por el auge del capitalismo con sus propias instituciones de opresión y explotación.

Kropotkin dice:

En la historia, estas instituciones [el Estado moderno y el capitalismo] se desarrollaron una al lado de la otra, apoyándose y reforzándose mutuamente. Están unidas, no por una mera coincidencia de desarrollo contemporáneo, sino por el vínculo de causa y efecto, efecto y causa. Así, el Estado se nos aparece como una sociedad para el seguro mutuo del terrateniente, el guerrero, el juez y el sacerdote, constituida para permitir a cada uno de ellos afirmar su respectiva autoridad sobre la gente y explotar a los pobres¹⁴⁹.

Los anarquistas no encuentran nada en el Estado que pueda ser redimido. El Estado, junto con las organizaciones e instituciones que constituyen su alma –parlamentos,

148 Berkman, *What is Communist Anarchism?*, p. 179.

149 Kropotkin, “Modern Science and Anarchism,” *Essential*, p. 83.

tribunales, administración, bancos y universidades– debe ser destruido¹⁵⁰.

La Iglesia, en particular, debe ser abolida. Desde el principio de su historia, la Iglesia ha ayudado al Estado a pacificar a las masas; las ha mantenido en la esclavitud intelectual para impedir su rebelión contra la opresión política y económica; ha protegido la propiedad y promovido la desigualdad.

Aun así, los anarquistas advierten que el Estado no debe ser utilizado para destruir al Estado. No se debe intentar legislar para que el Estado deje de existir ni para lograr su desaparición mediante el uso de su propia maquinaria organizativa y estructural. Los anarquistas creen que cualquier grupo revolucionario que ignore estas palabras de advertencia sólo conseguirá crear una nueva forma de tiranía. Nada que no sea la completa abolición del Estado y de todos sus accesorios asegurará el éxito de la revolución¹⁵¹.

En resumen, los anarquistas se oponen, como una amenaza a la libertad y la igualdad, a cualquier autoridad externa y coercitiva, mando, regla o dominación en

150 Bakunin, “National Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 100.

151 Ver Kropotkin, “Modern Science and Anarchism,” *Essential* pp. 75–6; Kropotkin, “Anarchism,” *Essential*, p. 109; Bakunin, “On Man and Marxism,” *Selected Writings*, p. 237; Bakunin, “The Paris Commune and the Idea of the State,” *Bakunin on Anarchy*, p. 270.

cualquier forma que puedan tomar, ya sea ley, Iglesia o Estado.

Y los teólogos de la liberación siguen el camino de los anarquistas al oponerse también inequívocamente a la dominación, al poder coercitivo, a la autoridad y a las leyes externas.

Ya vimos en el capítulo II que los teólogos de la liberación ven la situación de América Latina como una situación de dominación externa e interna. Si no fuera por esta situación y por la larga historia de dominación colonial que han tenido que sufrir los pueblos latinoamericanos, es posible que la teología de la liberación nunca hubiera surgido.

Sin embargo, no es sólo la situación de dominación en América Latina la que genera preocupación, sino todas las formas de dominación y opresión. La sociedad que los teólogos de la liberación imaginan para el futuro y la sociedad que intentan crear en el presente, tiene un atractivo universal, es «el fin de la dominación del hombre sobre el hombre...»¹⁵².

152 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans, and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 231.

La dominación, según los teólogos de la liberación, trata al otro como una herramienta, una cosa para ser usada, un inferior¹⁵³.

La dominación aniquila completamente la libertad de autorrealización.

Pero ¿no hay en el Antiguo Testamento un Dios que domina? y ¿no estamos hechos a su imagen? los teólogos de la liberación están de acuerdo en que se nos induce a creer en ese Dios. Pero no estamos hechos a imagen de este dios, sino que este dios dominador está hecho a imagen de los amos y gobernantes terrenales. Este dios de la dominación y del poder coercitivo sirve a los líderes ricos y poderosos y legitima su injusta autoridad. Este dios no está del lado de los pobres y oprimidos¹⁵⁴.

José Comblin nos da una imagen de este falso dios:

Hay un cierto dios monoteísta que sirve de fundamento y apoyo a todo tipo de dominación: la del padre, la del maestro, la del amo, la del propietario, la del Estado y la del ejército. Este dios es un dios del poder, y sacraliza todo poder. Es un dios del ego, el dios que el ego

153 Enrique Dussel, *History and the Theology of Liberation*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), pp. 145–6.

154 Gustavo Gutiérrez, “Theology from the Underside of History,” in *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 204.

descubre en su interior como fuente de un ego social más expansivo e hinchado o como proyección de un superego opresor¹⁵⁵.

Los teólogos de la liberación creen que el Dios de «poder y fuerza» a cuya imagen estamos hechos es un Dios que utiliza su poder para la liberación y el servicio, no para la dominación¹⁵⁶.

El Dios de amor que opta por los pobres no puede ser un Dios que también apruebe su sometimiento.

Los teólogos de la liberación acuden al Nuevo Testamento en busca de pruebas de que la dominación no es el camino de un Dios amoroso y liberador.

Conscientes de que el pueblo de Israel, en una situación bastante parecida a la de América Latina, estaba dominado tanto por el poder externo, imperialista, económico y político, como por una estructura interna que reforzaba ese poder, los teólogos de la liberación presentan el ministerio de Jesús como un ministerio preocupado por la crítica de la situación de opresión, especialmente de las estructuras de

155 José Comblin, “What Sort of Service Might Theology Render,” in *Frontiers of Theology in Latin America*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 70.

156 Leonardo Boff, “Christ’s Liberation via Oppression,” *Frontiers* p. 112.

poder dominantes. Muestran que Jesús se apresuró a atacar a quienes ocupaban posiciones de dominación¹⁵⁷.

Atacó a Herodes, a quien llamó zorro (Lucas 13:32); a los publicanos (Mateo 9:10, 21, 31); a los sumos sacerdotes y escribas (Marcos 11:18); y a los fariseos (Mateo 23:1–12).

Pero los teólogos también señalan aquellos pasajes que muestran que Jesús se oponía no sólo a las formas de dominación dentro de una situación histórica concreta, sino también a la dominación en cualquier situación que se presentara.

Leonardo Boff señala Lucas 22:25–28, en el que Jesús critica todo poder ejercido como dominación sobre los demás¹⁵⁸.

Los más grandes, incluido el propio Jesús, no deben dominar a los demás, sino que deben servir¹⁵⁹.

157 Ignacio Ellacuría, *Freedom made Flesh*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), p. 32.

158 Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*, trans. Patrick Hughes (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 285.

159 Leonardo Boff, “Salvation in Jesus Christ and the Process of Liberation,” in *The Mystical and Political Dimensions of the Christian Faith*, ed. Gustavo Gutiérrez and Claude Geffré (New York: Herder and Herder, 1974), p. 89.

Miranda señala el Magnificat de María, quizá el pasaje más subversivo del Nuevo Testamento, para mostrar que la dominación no es compatible con la voluntad de Dios. Los poderosos, los dominadores, serán derribados de sus tronos¹⁶⁰.

Volviendo al propio ejemplo de Cristo, los teólogos señalan que Jesús podría haber elegido el camino de la dominación para sacar al pueblo de su situación de opresión, pero en cambio eligió el camino del servicio. La tentación en el desierto revela a un hombre que reconoce el mal de la opción de mandar y gobernar¹⁶¹.

Sobre la cuestión del poder, los teólogos de la liberación afirman que el poder puede usarse para dominar o para servir¹⁶²: cuando se usa para dominar, es coercitivo y sólo beneficia a una élite minoritaria; cuando se usa para servir, beneficia a todos. Es cierto que el poder sin amor tiende naturalmente a la opresión y a la dominación, pero cuando se usa con amor en la entrega mutua es condición de libertad. El poder de este último tipo es compatible con el nuevo orden¹⁶³ es la esperanza de los pobres y los oprimidos

160 José Porfirio Miranda, *Communism and the Bible*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), p. 72.

161 Pierre Bigo, *The Church and the Third World Revolution*, trans. Sister Jeanne Marie Lyons (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), p. 75.

162 Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 394.

163 Boff, *Jesus Christ Liberator*, p. 287.

que en el Reino el poder será compartido por todos. No habrá divisiones jerárquicas que separen al pueblo. No habrá judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer (Gálatas 3:28).

Por tanto, a lo que se oponen los teólogos de la liberación es al poder externo y coercitivo como dominación. Leonardo Boff explica que este tipo de poder es totalmente contrario a la voluntad de Dios:

Jesús se negó categóricamente a inaugurar un Reino basado en el poder y su uso. Él era el servidor de toda criatura humana, no su gobernante. Así, se erigió en la encarnación del amor de Dios y no de su poder.... En su opinión [de Cristo], el poder, en la medida en que significa dominación, es esencialmente diabólico y contrario al misterio de Dios (Mateo 4:1–11; Lucas 4:1–13)¹⁶⁴.

Los teólogos de la liberación también se oponen a cualquier autoridad que se utilice con fines de dominación. Si la autoridad es una función de una comunidad y es también una función de servicio, puede aceptarse. Pero lo más frecuente es que se convierta en monopolio de un

164 Boff, “Christ’s Liberation via Oppression,” *Frontiers*, pp. 108–9.

grupo de especialistas que se sitúan fuera y por encima de la comunidad y utilizan su autoridad con fines egoístas¹⁶⁵.

Cuando los teólogos de la liberación miran a Jesús como modelo, ven que el Nuevo Testamento apoya esta actitud crítica hacia la autoridad coercitiva. Se considera que Jesús mostró una gran libertad en presencia de las autoridades establecidas de su época¹⁶⁶.

Sus reproches y críticas a los que ocupaban posiciones de autoridad le hicieron muy sospechoso. Jesús era muy consciente de sus juegos de poder y desenmascaró la superestructura y el universo ideológico que controlaban¹⁶⁷.

Sabía que su autoridad y poder, especialmente el de los líderes religiosos, se utilizaba para oprimir a la gente y los denunció en cada oportunidad que tuvo.

Los teólogos de la liberación subrayan que fueron las autoridades religiosas y políticas, y no el pueblo judío, ni

165 Leonardo Boff, “Theological Characteristics of a Grassroots Church,” in *The Challenge of Basic Christian Communities*, trans. John Drury, ed. Sergio Torres and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 136.

166 Ellacuría, *Freedom*, p. 32.

167 José Croatto, *Exodus*, trans. Salvator Attanasio (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 58.

mucho menos los pobres y oprimidos, quienes crucificaron a Jesús¹⁶⁸.

Fueron las autoridades despiadadas, sedientas de poder, dominadoras y coercitivas. Si históricamente se ha culpado de la muerte de Jesús al pueblo judío es porque los que tenían el poder y la autoridad necesitaban un chivo expiatorio.

Y así, fueron las fuerzas de la dominación, el poder coercitivo y la autoridad coercitiva las que perturbaron la llegada del Reino de Dios a la tierra. Los teólogos de la liberación, por tanto, creen que si se quiere alcanzar el Reino, hay que vencer a estas fuerzas.

Leonardo Boff dice:

La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios no concierne sólo a las personas, exigiendo su conversión. Afecta también al mundo de las personas en términos de liberación del legalismo, de las convenciones sin fundamento, del autoritarismo y de las fuerzas de poder que someten al pueblo¹⁶⁹.

Al denunciar esta «trinidad impía» de dominación, poder coercitivo y autoridad coercitiva, los teólogos de la liberación siguen a los anarquistas, pero para convencerse

168 Gutiérrez, *Theology*, p. 229.

169 Boff, *Jesus Christ Liberator*, p. 72.

de que son totalmente anarquistas hay que examinar su actitud ante las manifestaciones más específicas de la dominación y la autoridad coercitiva: la ley, el Estado y la Iglesia.

Aunque no reconocen las mismas formas específicas de clasificar el derecho que los anarquistas, tienen los mismos criterios para aceptar o rechazar el derecho: todo el derecho que es compatible con la libertad es aceptado; todo el derecho que es coercitivo y dominante es rechazado.

La única ley que los teólogos de la liberación consideran que cumple los criterios de la libertad es la ley del amor, una ley inmanente que guía a la persona hacia «lazos de servicio al prójimo»¹⁷⁰. Comblin la llama la «nueva esclavitud» porque ata a las personas más fuertemente que cualquier forma externa de esclavitud. Pero es una esclavitud voluntaria, una esclavitud aceptada con plena conciencia porque es «la razón misma», y la única esclavitud que es libre. Es una esclavitud de amor, y el amor equivale a la libertad¹⁷¹.

Los teólogos de la liberación sostienen que la ley del amor es la única ley que da vida y permite la creatividad y la

170 Jose Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 148.

171 Comblin, *Church*, p. 148.

autoafirmación¹⁷² es la ley del «hombre nuevo» y de la nueva sociedad¹⁷³.

Los teólogos recurren al Nuevo Testamento para mostrar que fue Jesús, el modelo perfecto del «hombre nuevo», quien dejó claro que la ley que había venido a cumplir era la ley del amor. Cuando en Mateo 5, 17 Jesús dijo que no había venido a destruir la ley, sino a cumplirla, su propósito era restaurar su significado e intención originales, un significado que los profetas del Antiguo Testamento habían reconocido y tratado de revelar al pueblo: un mensaje de vida, amor y libertad¹⁷⁴.

La ley del Antiguo Testamento es la única ley que da vida y permite la creatividad y la autoafirmación. [La ley del Antiguo Testamento, según estos teólogos, no pretendía ser un ídolo que se siguiera a toda costa, sino que estaba al servicio de la justicia y fue creada para cuidar del prójimo]¹⁷⁵.

Puesto que la ley fue pervertida por los que estaban en el poder, Jesús tuvo que restaurar su significado original. Lo hizo promoviendo una moral del corazón, más allá de todo

172 Croatto, *Exodus*, p. 66.

173 Comblin. Church, p. 148.

174 Sebastian Happen, *Jesus and Freedom* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), p. 128. See also Croatto, *Exodus*, p. 66.

175 Jose' Porfirio Miranda, *Marx and the Bible*, trans. John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974), p. 181.

ritualismo y legalismo, una moral que sólo obedece a la ley del amor¹⁷⁶.

José Croatto interpreta el pasaje de Mateo de forma clara y representativa:

En realidad, Jesús cumple la Ley en la medida en que la «consuma», la lleva a su fin y, por lo mismo, la anula.... Jesús, como Nuevo Acontecimiento de Dios en el mundo, agota en el amor el sentido profundo de la Ley. Sin promulgar leyes, recupera en el amor el resvoir—de—sentido de la Ley, entendida originariamente como camino de vida, como interpretación del acontecimiento liberador del Éxodo¹⁷⁷.

En contraste con la ley interna del amor, están las leyes externas, coercitivas, ya sean escritas, consuetudinarias, tradicionales, religiosas o políticas, antiguas o nuevas, incluidas las leyes promulgadas por movimientos revolucionarios¹⁷⁸.

Los teólogos de la liberación consideran que esas leyes son contrarias a la libertad y la justicia y, por lo tanto, las rechazan¹⁷⁹.

176 Ellacuría, Freedom, pp. 29–30.

177 Croatto, *Exodus*, p. 66.

178 Comblin. Church, p. 147.

179 Miranda, Marx and the Bible, p. 30.

La opresión que causan es demasiado grande para permitirla en una sociedad que busca la emancipación y la plenitud. Este tipo de ley bloquea la creatividad y es dominante; está respaldada por la fuerza y la amenaza de la fuerza; se nutre del miedo. Trata a los seres humanos como cosas que deben ser manipuladas en lugar de como prójimos que deben ser respetados y amados. Como dice Segundo, «La ley constituye la expresión más genérica de... las relaciones funcionales e impersonales con otros individuos humanos»¹⁸⁰.

La justicia, pues, exige la abolición de las leyes externas¹⁸¹. La Biblia, especialmente el Nuevo Testamento, apoya esta opinión anarquista. Los teólogos creen que uno de los rasgos más destacados de la vida de Jesús fue su crítica y desprecio por la ley y los que la defendían¹⁸². Jesús reconoció que, incluso más que la dominación del imperialismo romano, el pueblo de Isreal estaba oprimido por la estructura esclavizadora de la ley. En lugar de promover el amor y la justicia, la ley legitimaba a una élite de poder, mantenía el *statu quo* y oprimía a los pobres y desvalidos. Con ella, los líderes religiosos mataban la conciencia del pueblo, lo

180 Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 160.

181 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 30.

182 Ellacuría, *Freedom*, pp. 29–30.

engaños y lo separaban de su vocación como ser humano destinado a la libertad¹⁸³.

Por ello, Jesús arremetió contra la ley (Marcos 2:27) y los guardianes de la ley (Mateo 23:3, 4, 13; Lucas 11:45–53). Desafió abiertamente la ley del sábado, la «piedra de toque de la moral legalista de los fariseos», arrancando las espigas (Marcos 2:23) y curando al hombre de la mano seca (Marcos 3:1–5)¹⁸⁴.

Jesús también animó a otros a quebrantar la ley (Juan 5:8–16).

De hecho, los teólogos de la liberación afirman que Jesús se oponía tanto a la ley que no pudo haber sido un zelote. Aunque estaba de acuerdo con la causa antiimperialista de los zelotes, no podía aceptar su legalismo. Jesús era mucho más revolucionario que ellos. Quería abolir todas las formas de dominación, incluida la ley.

Croatto dice:

Los zelotes, en realidad eran grupos reaccionarios. Si persiguieron el objetivo de expulsar a los romanos de suelo palestino, fue para restablecer la Ley y la institución político-religiosa perdida. No pudieron salir del círculo interno del legalismo. Cristo no pudo luchar ni

183 Boff, *Jesus Christ Liberator*, p. 67.

184 Croatto, *Exodus*, p. 66.

morir por la Ley; más bien sufrió su poder como estructura de muerte. Anhelar un Cristo zelote, por tanto, es seguir a un Cristo reaccionario y religioso-nacionalista. Recuperar los valores religiosos y culturales particulares de cada uno es una cosa; recuperar un sistema legal opresivo es otra. Jesús vino a salvar a las personas, no a la ley¹⁸⁵.

Inmediatamente después de que desafiara la ley del sábado, los fariseos conspiraron para matarlo; la «estructura de la muerte» que había matado la conciencia del pueblo mató también «al único hombre que no conoció el pecado» y, por eso, «Dios destruye el pecado y la ley para siempre»¹⁸⁶. En el momento de la muerte de Jesús «la justicia de Dios comienza en la historia y la ‘justicia’ de la ley termina»¹⁸⁷.

Si la vida y las enseñanzas de Jesús no son suficientes para revelar el mensaje anarquista del Nuevo Testamento, el mensaje de Pablo no deja lugar a dudas. Miranda afirma explícitamente que la comprensión de Pablo de la ley es aún más revolucionaria que la de los anarquistas. Dice:

La exégesis que elude este hecho hace imposible la comprensión del mensaje paulino. Ni Kropotkin ni

185 Croatto, *Exodus*, p. 62.

186 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 191.

187 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 188.

Bakunin ni Marx ni Engels hicieron afirmaciones contra la ley más poderosas y subversivas que las que hace Pablo. Pablo está convencido no sólo de que la ley ha fracasado en la historia humana en su intento de lograr la justicia, sino de que la justicia no puede lograrse mientras exista la ley...¹⁸⁸.

Miranda afirma que la ley estaba originalmente al servicio de la justicia, pero que había degenerado en una herramienta para el mal. Si había sido útil en un tiempo, ya no tiene un propósito históricamente. El hecho de que fuera instrumental para dar muerte a Jesús niega cualquier función positiva que pudiera haber tenido.

Según Miranda, Pablo quería un mundo sin ley, pero también quería un mundo sin estructuras culturales y sociales normativas¹⁸⁹.

Imaginaba un mundo de un Hombre Nuevo y una Nueva Creación en el que no hubiera necesidad de coacción de ningún tipo: legal, política, social o religiosa.

Por eso, los teólogos de la liberación, apoyados en el mensaje anarquista del Nuevo Testamento, rechazan toda forma de ley externa, que consideran alienante y opresiva, y totalmente incompatible con el Reino de Dios. La ley debe

188 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 188.

189 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 188.

ser abolida para que prevalezcan la libertad, la justicia y el amor.

Para que la ley no vuelva a asomar su terrible cabeza, hay que abolir las instituciones históricas de fuerza y poder, como el Estado y la Iglesia.

Palabras fuertes: La teología de la liberación rozaría la herejía política y religiosa si apoyara tal afirmación. Todas las demás posturas –el rechazo de la dominación y de la autoridad externa, el rechazo de la ley– podrían tolerarse si se consideraran de forma abstracta. Pero el rechazo del Estado y de la Iglesia, y un llamamiento a su abolición, es bastante concreto y va mucho más allá de la tolerancia. De hecho, Miranda es el único que pide explícitamente la abolición del Estado. Para él, el Estado, como la ley, es incompatible con la justicia, y por tanto debe ser abolido. En *Marx y la Biblia* dice:

Completamente opuesta a la defensa del *statu quo*, la realización de la justicia no sólo lo subvierte, sino que exige abolir el Estado y la ley¹⁹⁰.

Las palabras de los demás teólogos no son tan explícitas, pero sus duras críticas al Estado hacen pensar que simpatizan con Miranda.

190 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 30.

José Comblin, por su profunda y crítica conciencia de la opresión del Estado de seguridad nacional, es uno de los más abiertos opositores al poder del Estado. Reconoce que «cuando se trata del poder y del Estado, la libertad del ciudadano individual es un mito»¹⁹¹. «Afirma que el Estado es, por naturaleza, dominador y totalitario: «Su propósito, como el de cualquier poder, es aumentar su poder e intenta hacer de sus ciudadanos los agentes de su crecimiento»¹⁹².

También es consciente de que el Estado nunca abandonará su poder voluntariamente; debe ser obligado a hacerlo por la «resistencia activa de un pueblo responsable»¹⁹³. Cree que no se puede utilizar el Estado para acabar con la dominación e introducir el nuevo orden de libertad:

... un socialismo construido por el poder del Estado/ como quiera que se le llame, es siempre un sistema de dominación. Sólo hay libertad en el control y la limitación del poder por parte de los ciudadanos y de las asociaciones privadas. El Estado proletario es un mito que sirve para ocultar el ascenso de una nueva clase media y de un nuevo capitalismo¹⁹⁴.

191 Comblin. *Church*, p. 165.

192 Comblin, *Church*, p. 195.

193 Comblin, *Church*, p. 195.

194 José Comblin, “Freedom and Liberation as Theological Concepts,” *Mystical and Political Dimensions*, p. 103.

Otros teólogos estarían de acuerdo con este último punto y desconfían de la política de partidos, de las burocracias estatales y de las dictaduras de clase¹⁹⁵.

La afirmación de Bigo es similar a la de Comblin:

No se trata simplemente de invertir el poder pasándolo a un grupo adversario. La dictadura de una clase, aunque sea el proletariado, es un tipo de poder semejante. La autoridad pública no pertenece a una clase sino a la nación¹⁹⁶.

Dussel afirma que si caemos en la trampa de dejarnos drogar por un «sueño utópico» de un sistema perfecto, al final nos dejaremos tiranizar por una burocracia que se erige en autoridad final. Esta tiranía ilimitada, afirma, es el «infierno»¹⁹⁷.

Gutiérrez sostiene –que junto con la apropiación de los medios de producción, las masas deben apropiarse de su propia gestión política. Y si ha de haber alguna estructura

195 Hay una excepción. Miguez Bonino afirma que un Estado centralizado fuerte es un paso necesario en el proceso de nacionalización. Pero también advierte que dicha medida conlleva peligros. José Miguez Bonino, *Haciendo Teología en una Situación Revolucionaria* (Filadelfia: Fortress, 1975), pág. 39.

196 Bigo, Church, p. 248.

197 Enrique Dussel, “Historical and Philosophical Presuppositions for Latin American Theology,” *Frontiers*, p. 211.

gubernamental, debe ser una que sirva en lugar de dominar, que sea liberadora en lugar de coercitiva¹⁹⁸.

Sin leyes que encarnen su poder, sin burocracia, sin dictadura, sin dominación, el Estado, tal como lo conocemos, se convierte en una nulidad. Si los teólogos distintos de Miranda no piden explícitamente la abolición del Estado, sí piden todo lo que socave el poder del Estado.

La Biblia, especialmente el Nuevo Testamento, se utiliza para respaldar a los teólogos en su postura anti-Estado¹⁹⁹.

Señalan tres pasajes de los Evangelios que son particularmente reveladores de la oposición de Cristo al poder político.

El primer pasaje es Mateo 4:8–11 donde el diablo tienta a Jesús ofreciéndole todos los reinos del mundo, pero Jesús se niega. El gobierno político no es el camino del Hijo del Hombre ni es el camino por el que se establecerá el Reino de Dios. El gobierno político es la tentación del diablo y como tal fue rechazado²⁰⁰.

198 Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” *Frontiers*, pp. 2, 17, 18.

199 José Porfirio Miranda, *Communism in the Bible*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), p. 73.

200 Bigo, *Church*, p. 75.

Los teólogos de la liberación consideran que es este rechazo de la realeza lo que diferencia a Jesús de los zelotes. En el debate sobre la ley se demostró que Jesús simpatizaba con las opiniones antiimperialistas de los zelotes, pero no podía identificarse como zelote porque se sentía obligado a renunciar a las instituciones nacionalistas y políticas que los zelotes querían restaurar. Los zelotes querían un Mesías, o rey, político-religioso, pero Jesús tuvo que rechazar ese tipo de poder porque su mensaje era más exigente que el de ellos. El poder político es incompatible con la promesa terrenal de Dios y debe ser rechazado²⁰¹.

Dice Miranda:

Lo que molestaba a los zelotes era que los romanos gobernarán Israel. Jesús fue mucho más allá de los zelotes. Jesús dejó todo nacionalismo completamente fuera de sus planes.... Jesús fue incomparablemente más fiel que todos los revolucionarios judíos. Dios y los seres humanos no pueden reinar al mismo tiempo²⁰².

Miranda afirma que cuando Lucas resume el Reino con «ha derribado a los poderosos de sus tronos», no se refiere a

201 Croatto, *Exodus*, p. 62; Gutiérrez, *Theology*, pp. 226–32.

202 Miranda, *Communism*, p. 72.

ningún gobernante concreto, ni siquiera a los de Roma, sino a «toda clase de gobernantes»²⁰³.

El Reino de Dios y los «Reinos» humanos son incompatibles.

El tercer pasaje, y el más característico, en el que Jesús rechaza el gobierno político como contrario al Reino de Dios, es Marcos 12:17. Allí Jesús dice: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»²⁰⁴.

Lo que es particularmente importante de este pasaje es que durante siglos se ha utilizado para justificar la legitimidad del Estado. Desde la perspectiva de quienes optan por los pobres este pasaje adquiere un significado diferente.

Miranda interpreta este pasaje de forma claramente anarquista. Este pasaje, afirma, no puede interpretarse razonablemente como un reconocimiento de la autoridad; es, más bien, un ataque a la autoridad. Jesús ya había afirmado que el rival de Dios es algo real y tangible, a saber, el dinero, al que no se puede servir sirviendo también a Dios (Mateo 6:24). En consecuencia, sería contradictorio afirmar

203 Miranda, *Communism*, p. 72.

204 Es interesante observar que Kropotkin no reconocía el mensaje radical de este pasaje. Lo consideraba una concesión a favor del Estado que los primeros cristianos hicieron para escapar de la persecución. Peter Kropotkin, *Ética*, p. 120.

que Jesús se somete a la autoridad al instar a que se devuelva la moneda al César. Miranda explica:

Es como si Giovanni Papini, después de haber dicho que el dinero es mierda del diablo, hubiera añadido: Devolved el dinero al gobierno y dad a Dios lo que es de Dios.... La estratagema de Jesús consiste en negar toda autoridad gubernamental, pero en términos tales que nadie pueda acusarle ante el gobernador (subrayado mío)²⁰⁵.

Otros teólogos de la liberación, aunque difieren en los detalles de su interpretación, coinciden en que se trata de un pasaje antigubernamental y antiestatal²⁰⁶.

Las epístolas de Pablo contienen también el mismo mensaje. Miranda muestra que Pablo es tan antigobierno como antijurídico. Para Pablo «el Estado y la ley se conciben como una misma cosa»²⁰⁷.

Del mismo modo que no habrá necesidad de ley en un mundo donde todos sean «justos», tampoco habrá necesidad de Estado. La nueva creación y el hombre nuevo serán completamente libres.

205 Miranda, *Communism*, p. 65.

206 Bigo, *Church*, p. 76.

207 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 184 and p. 258.

Pero la libertad plena no llegará mientras el pueblo esté atado a una Iglesia jerárquica, a una Iglesia que se preocupa más de las leyes, los cánones, los códigos, las tradiciones y los ritos que de los seres humanos, a una Iglesia cerrada al futuro y al progreso de la historia, a una Iglesia anclada en el pasado y ciega ante las realidades presentes. La libertad completa no llegará mientras haya una Iglesia que drogue a la gente con la esperanza de que un Reino celestial espera a los que son pacientes, mansos, suaves y sufridos. No llegará mientras la Iglesia promueva la creencia de que el «pecado original» hace imposible un cambio en la naturaleza humana; que los seres humanos deben seguir siendo criaturas caídas que necesitan una fuerza dominante externa que les impida destrozarse unos a otros.

Los teólogos de la liberación se dan cuenta de que tiene que haber un cambio radical. Aunque no exigen la abolición extrema de la Iglesia, reconocen que debe ser transformada²⁰⁸.

Ellacuría lo dice con elocuencia:

La Iglesia debe comenzar a liberarse, de modo que sea evidente que está libre de toda mundanidad; libre de las trampas de la riqueza, el honor y el poder; libre de la

208 Ver Gustavo Gutie'rrez, "Freedom and Salvation," in *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox, 1977), p. 93; Enrique Dussel, "Current Events in Latin America," *Challenge*, p. 33; Boff, "Theological Considerations of a Grassroots Church," *Challenge*, p. 134.

avaricia, el miedo y las actitudes serviles; libre de las estructuras que configuran su jerarquía y sus métodos de gobierno a semejanza de los Estados más dictatoriales. La Iglesia debe fomentar dentro de sus propios límites la mayor libertad posible.... La Iglesia debe fomentar y alentar una madurez motivada por el amor y la libertad y no por el miedo. Debe promover el máximo de relaciones personales y el mínimo de relaciones institucionales, debe poner el valor y la valía de la persona por encima de la institución²⁰⁹. El cambio que reclama Ellacuría no lo está iniciando la Iglesia institucional, sino los pobres y oprimidos y los miembros del clero que se han comprometido con ellos: en América Latina se está formando una nueva estructura desde la base, una Iglesia del pueblo. Estas comunidades de base están transformando la concepción de lo que significa ser Iglesia y ser pueblo elegido de Dios. Por fin está surgiendo una Iglesia enraizada en las realidades concretas de la historia, despierta y desconfiada de las ideologías del *statu quo*, que permite a las masas tomar las riendas de su propio destino social, político y religioso.

Aunque estos cambios no suprinen la Iglesia, como desearían los anarquistas, la transformación de la Iglesia

209 Ellacuría, *Freedom*, p. 162.

cumple todos los requisitos que los anarquistas consideran necesarios para asegurar una sociedad de libertad.

La nueva Iglesia en América Latina también cumple con las exigencias de Jesús. Los teólogos creen que la Iglesia formada por Jesús era una Iglesia de pobres y humildes²¹⁰.

Nos recuerdan que ninguno de los discípulos de Jesús provenía de la clase sacerdotal, ni eran ricos y poderosos. Jesús no se alió con los líderes religiosos de su tiempo.

Por el contrario, socavó la base de poder de la clase sacerdotal y las autoridades religiosas²¹¹. Rechazó sus tradiciones y leyes opresivas y fundó una Iglesia con una sola ley: la ley del amor.

La Iglesia que fundó Jesús es un modelo para las comunidades de base: una Iglesia del pueblo, por el pueblo y para los pobres, los oprimidos, los sin techo, las viudas y los rechazados.

Al denunciar la dominación, el poder y la autoridad externos y coercitivos, las leyes que esclavizan, los gobiernos que mandan y las Iglesias que oprimen, la teología de la liberación es anarquista.

210 Gutiérrez, *Power*, p, 211.

211 Segundo, *Liberation*, p. 112.

Es anarquista al repudiar toda dominación externa y toda amenaza a la libertad. Es anarquista al creer que sin el yugo de las tiranías jerárquicas, las personas pueden crear y crearán una sociedad armoniosa, justa y amorosa.

Capítulo V

LA PROPIEDAD ES UN ROBO

«... y nadie decía que poseía algo de lo poseía, sino que todo lo tenían en común».

(Hechos 4:32).

Los anarquistas y los teólogos de la liberación condenan todas las formas de poder y autoridad dominantes, pero su condena no sería completa si no denunciaran también el sistema económico que subyace y sostiene la estructura de opresión política y religiosa. Para ellos no hay esperanza de libertad frente al Estado, la Iglesia y la ley sin una emancipación completa en el ámbito económico; no hay esperanza de igualdad política y religiosa sin igualdad

económica. El sistema económico es la llave que abre todas las demás puertas a la libertad, la justicia y la igualdad.

En su análisis de la realidad económica, los anarquistas concluyen que la propiedad privada acumulada es la causa fundamental de la desigualdad económica, pero no todos coinciden en su análisis de la propiedad privada, ni tampoco en las medidas a tomar para garantizar la igualdad económica.

En sus primeros escritos, Proudhon consideraba que la propiedad era injusta y explotadora. Si la propiedad es el derecho absoluto a usar y abusar de los bienes materiales a voluntad, entonces el propietario puede, si quiere, despilfarrar sus bienes, abusar de la tierra, explotar al obrero que trabaja para él²¹².

El propietario nunca está llamado a actuar teniendo en cuenta el bien común. Puede acumular todo lo que quiera y luego dejar que lo acumulado se pudra. Un derecho como éste es el suicidio de la sociedad, porque conduce a la desigualdad de condiciones y a la soberanía de unos sobre otros²¹³. Proudhon dice:

... si nos asociamos por la libertad, la igualdad y la seguridad, no nos asociamos por la propiedad; luego si la

212 Pierre Joseph Proudhon, *What is Property?*, trans, Benjamin J. Tucker (New York: H. Fertig, 1966), p. 42.

213 Proudhon, *What is Property?*, p. 285.

propiedad es un derecho natural, este derecho natural no es social sino antisocial. Propiedad y sociedad son instituciones absolutamente irreconciliables²¹⁴.

Pero Proudhon distingue otro tipo de propiedad que no entraña este derecho absoluto de uso y abuso, sino el derecho del trabajador a la posesión de los productos de la Naturaleza y de los productos del trabajo²¹⁵. Con este tipo de propiedad uno no tiene derecho a acumular, abusar y explotar, sino sólo a disfrutar de los frutos de su trabajo y a utilizar los medios de producción de tal manera que la sociedad en su conjunto salga beneficiada. Proudhon describe los derechos y deberes del poseedor:

... es responsable de la cosa que se le ha confiado; debe utilizarla de conformidad con la utilidad general, con vistas a su conservación y desarrollo; no tiene poder para transformarla, disminuirla o cambiar su naturaleza; no puede dividir el usufructo de modo que otro realice el trabajo mientras él recibe el producto. En una palabra, el usufructuario está bajo la supervisión de la sociedad,

214 Proudhon, *What is Property?*, p. 52.

215 Pierre Joseph Proudhon, “Theory of Property,” in *Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon*, trans. Elizabeth Fraser, ed. Stewart Edwards (Garden City, N.Y.: Anchor, 1969), p. 127; see also *What is Property?*, p. 44.

sometido a la condición del trabajo y a la ley de igualdad...²¹⁶.

En lugar de ser la maldición de la sociedad, este último tipo de propiedad es el salvador de la sociedad. Es este derecho de posesión privada el que Proudhon glorifica en sus últimos escritos y considera como la única manera en que un individuo puede protegerse contra las usurpaciones de un Estado monolítico²¹⁷. La propiedad de este tipo, cuando se distribuye equitativamente, es una fuerza descentralizadora, la base del federalismo y la única garantía de la libertad²¹⁸.

Lo que Proudhon concibe es una sociedad en la que cada uno tiene derecho al producto de su trabajo. Es una sociedad de propiedad privada, pero sólo en la medida en que no implique abusos. La tierra se distribuye equitativamente y sólo la cultivan y utilizan quienes la poseen para que puedan cosechar los beneficios de su trabajo²¹⁹. En otras palabras, el producto del trabajo pertenece a quien trabaja y quien trabaja es quien posee los medios de producción, ya sea la tierra o la maquinaria.

216 Proudhon, *What is Property?*, p. 82.

217 Proudhon, “Theory of Property,” *Selected Writings*, p. 133.

218 Proudhon, “Theory of Property,” *Selected Writings*, p. 141.

219 Proudhon, *What is Property?*, p. 82.

La libre empresa se mantiene en el sistema de Proudhon de pequeños terratenientes y artesanos y se asegura mediante contratos mutuamente acordados y no por ninguna autoridad exterior. Proudhon indica que el dinero también se mantiene pero se hace ineficaz como herramienta de explotación. Ya no se utilizaría para la acumulación de propiedad sino que se utilizaría puramente como una conveniencia en el intercambio de mercancías.

En el modelo de Proudhon de propiedad privada y libre empresa, la igualdad no se mantiene en un sentido absoluto, sino en proporción a la cantidad de trabajo invertido en el propio producto. No hay dominación en el sentido político, porque este sistema federalista y mutualista de obligaciones contractuales excluye la autoridad gubernamental centralizada y dominante.

A diferencia de Proudhon, que defendía la propiedad privada tanto de los medios como de los productos del trabajo, Bakunin cree que sólo los productos del trabajo deben pertenecer a los productores en privado. En el sistema colectivista de Bakunin, la tierra y los demás medios de producción son propiedad común de la sociedad²²⁰.

220 Michael Bakunin, “Revolutionary Catechism,” in Bakunin on Anarchy, ed., trans, and introd. Sam Dolgoff, pref. Paul Avrich (New York: Knopf, 1972), p. 93.

El Estado se formó para proteger los privilegios de quienes poseen títulos de propiedad. Destruye la propiedad privada y destruirás el Estado²²¹.

Para Bakunin, uno de los primeros deberes de la revolución es eliminar la propiedad privada de la tierra y de los demás medios de producción²²².

Los medios de producción deben colectivizarse, pero hay que tener cuidado de que el proceso de colectivización no transforme la propiedad privada en propiedad pública gestionada por el Estado. La propiedad colectiva no debe dar lugar a una propiedad centralizada, sino a la propiedad de las asociaciones de trabajadores. Quienes realizan el trabajo, no como individuos, sino como grupo socialmente interrelacionado, se convierten en propietarios de los medios de producción.

La estructura económica prevista por Proudhon puede ser adecuada para una sociedad no industrializada, pero nunca podría funcionar en una sociedad en la que la producción ya se ha socializado. La gran industria ya requiere un cierto grado de cooperación entre los trabajadores. El sistema de Bakunin sólo reorganizaría la propiedad. Los trabajadores

221 Bakunin, “The Program of the International Brotherhood,” *Bakunin on Anarchy*, p. 151.

222 Bakunin, “The Program of the International Brotherhood,” *Bakunin on Anarchy*, p. 151.

que producen en común se convertirían en los propietarios comunes.

Pero el sistema de Bakunin sigue conservando la propiedad privada de los productos del trabajo. Al igual que en el modelo de Proudhon, cada trabajador sería remunerado en función de su trabajo. Aunque existe cierta controversia en cuanto a la base de la distribución de los productos para Bakunin²²³ indica que la distribución se hará en función del trabajo y no en función de las necesidades.

Bakunin dice:

... quien quiera vivir en sociedad debe ganarse la vida con su propio trabajo, o ser tratado como un parásito que vive del trabajo de los demás²²⁴.

También dice:

La igualdad económica y social significa la igualación de la riqueza personal, pero no restringiendo lo que un

223 James Guillaume, en una carta fechada el 24 de agosto de 1909, afirma enfáticamente que los bienes en la sociedad colectivista de Bakunin se distribuirán según las necesidades. Dice que los «Colectivistas Internacionistas nunca aceptaron la teoría de “a cada uno según el producto de su trabajo”». James Guillaume, *Bakunin on Anarchy*, p. 159.

224 Bakunin, “Revolutionary Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 89.

hombre puede adquirir por su propia habilidad, energía productiva y ahorro²²⁵.

Mediante el trabajo duro y la habilidad suficiente, un trabajador individual puede asegurarse la riqueza personal. Cuanto más trabajador sea, más productos de consumo podrá acumular. No está claro si en este sistema se utiliza o no el dinero. Todo lo que se puede decir con certeza es que el sistema salarial de Bakunin no excluye el uso del dinero.

Por el contrario, Kropotkin cree que mientras haya propiedad privada de cualquier tipo habrá desigualdad y dominación. La propiedad común de los medios de producción es un paso en la dirección correcta, pero también debe haber propiedad común de los frutos del propio trabajo. Mientras se pague en función del trabajo, manteniendo intacto un sistema de propiedad privada de los productos de la producción, la dominación y la opresión son inevitables. En un sistema salarial siempre habrá quien acumule más que los demás y quien utilice su abundancia económica para alcanzar poder y privilegios. Aún más insidiosa y brutal es la diferencia salarial resultante de las distinciones entre trabajo ordinario y profesional. Kropotkin afirma que:

225 M Bakunin, “Revolutionary Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 88.

... establecer esta distinción es mantener todas las desigualdades de nuestra sociedad actual. Es trazar de antemano una demarcación entre el trabajador y los que pretenden gobernarlo. Es aún dividir la sociedad en dos clases claramente definidas; una aristocracia del conocimiento arriba, una democracia de manos callosas abajo; una clase dedicada al servicio de la otra; trabajando con sus manos para alimentar y vestir a la otra hasta que esa otra aproveche su ocio para aprender a dominar a los que trabajan para ella²²⁶.

Kropotkin cree que la única manera de resolver el problema de la desigualdad y la dominación es establecer una sociedad comunista en la que tanto los medios de producción como los productos del trabajo se mantengan en común y en la que todos, «contribuyendo al bienestar en la medida de sus capacidades, disfruten también del acervo común de la sociedad en la medida de sus necesidades»²²⁷. En esta sociedad el sistema salarial es abolido y el dinero se vuelve obsoleto.

Ya sea el mutualismo de Proudhon, el colectivismo de Bakunin o el comunismo de Kropotkin, los anarquistas imaginan un sistema económico equitativo en el que pueda

226 Peter Kropotkin, “The Wage System,” in *The Essential Kropotkin*, ed. Emile Capouya and Keisha Tompkins (New York: Liveright, 1975), p. 99.

227 Peter Kropotkin, “Anarchist Communism: Its Basis and Principles,” *Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets*, ed. Roger N. Baldwin (New York: Benjamin Blom, 1968), p. 59.

haber esperanza de una sociedad justa. Los anarquistas se dan cuenta de que sin esa igualdad, la libertad política y social es un sueño.

Los teólogos de la liberación, como los anarquistas, son conscientes de que nunca acabaremos con la dominación a menos que expongamos y abolamos las causas económicas particulares de esa dominación. Creen que las transformaciones políticas no son suficientes y sólo conducen a otras formas de opresión. Lo que se necesita para crear una sociedad justa, libre e igualitaria es una revisión completa de las estructuras existentes – económicas, sociales y políticas²²⁸.

Esto implica dar una nueva mirada a la concepción prevaleciente y la glorificación de la propiedad privada, el pilar del sistema capitalista.

Los teólogos de la liberación comparten la oposición anarquista a la propiedad privada acumulada o, lo que Miranda llama, «diferenciadora», que ven como la base de las clases sociales desiguales y la distribución injusta²²⁹.

228 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans, and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 26.

229 Ver Enrique Dussel, *Ethics and the Theology of Liberation*, trans. Bernard F. McWilliams (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), pp. 49–50. See also Giulio Girardi, Gustavo Gutiérrez, and Hugo Assmann, “Final Document,” Christians for Socialism, trans. John Drury, ed. John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1975), p. 169. See also Gustavo Gutiérrez, “Liberation Praxis

La esencia de la propiedad diferenciada, según Miranda, es la violencia institucionalizada. La propiedad diferenciada nunca puede ser legítima porque «no podría y no puede llegar a ser sino por medio de la violencia y la expoliación»²³⁰.

Nadie acepta voluntariamente la pobreza y la opresión económica; siempre es forzada de alguna manera.

Las preguntas ahora son: ¿Es compatible la propiedad privada con una sociedad justa? En caso afirmativo, ¿cómo? En caso negativo, ¿qué sistema económico sería compatible con la justicia?

Ningún teólogo de la liberación adopta un sistema mutualista como el defendido por Proudhon. Aunque algunos hacen afirmaciones similares a las de Proudhon, nunca exploran las consecuencias económicas de tales afirmaciones²³¹.

El intento más cercano de dar reconocimiento a un sistema similar al de Proudhon puede encontrarse en el análisis que hacen los teólogos de la liberación de la distribución de la

and Christian Faith,” The Power of the Poor in History, trans. Robert Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), pp. 37–8.

230 José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible*, trans. John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974), p. 13.

231 Pierre Bigo, *The Church and Third World Revolution*, trans. Sister Jeanne Marie Lyons (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), p. 160.

tierra en el Antiguo Testamento. Allí se hizo un esfuerzo por mantener la posesión privada de la tierra, pero dividiéndola de tal manera que se inhibiera la estratificación y se limitaran los abusos. El Año Jubilar se estableció específicamente para corregir cualquier abuso que se hubiera producido. En ese momento, aquellos que hubieran acumulado más tierra de la que poseían cuando se había dividido equitativamente debían devolverla a los propietarios originales. Todos serían entonces libres. Pero este sistema fue un fracaso y sus ideas sociales nunca se cumplieron²³².

Algunos teólogos de la liberación adoptan una postura económica similar a la de Bakunin²³³.

Son socialistas más que comunistas. Reconocen que para que haya una sociedad libre e igualitaria debe haber una apropiación social de los medios de producción. Aunque optan definitivamente por el socialismo, no se pronuncian sobre ningún sistema de distribución concreto. Sólo tienen claro que no debe haber distinción de clases ni explotación. Estos teólogos son tan intensamente conscientes del carácter opresivo de la propiedad privada de los medios de

232 Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*, trans. Patrick Hughes (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 53.

233 Gutiérrez, Assmann y Miguez Bonino se encuentran entre los que muestran preferencia por el socialismo, aunque ninguno de ellos afirma que el socialismo represente la sociedad perfecta ni identifica el socialismo con el Reino.

producción en la sociedad capitalista que su principal preocupación es eliminar el capitalismo más que eliminar por completo la opresión económica. Lo que les parece importante es analizar la situación actual y tomar las medidas necesarias para paliar el problema más acuciante.

Pero hay teólogos que van un paso más allá y optan, sin ambages, por el comunismo. Para ellos la acumulación de la propiedad privada en sus dos formas, en los medios de producción y en los productos del trabajo, es un vástago del pecado original²³⁴.

Miranda es especialmente consciente de que la acumulación de la propiedad privada nunca puede ser otra cosa que abuso, violencia e injusticia. Por definición nunca puede significar igualdad económica, sino que siempre es diferenciadora²³⁵. [Estos teólogos creen que mientras haya propiedad privada reinarán la injusticia y la dominación. El único remedio para esto es el comunismo –de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad. En una sociedad comunista la tierra y todos sus frutos son posesión común de todos para su uso. Según estos teólogos tenemos el derecho absoluto a satisfacer las necesidades necesarias para la vida y la felicidad.

234 Enrique Dussel, *History and the Theology of Liberation*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), pp. 135–6.

235 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 13.

José Miranda es el teólogo más representativo de la posición comunista. Para él, el comunismo y el Reino de Dios son una misma cosa. No es necesario recurrir a Marx para convencerse de que el comunismo es el único sistema económico compatible con la justicia: «La noción de comunismo está en el Nuevo Testamento, hasta en la carta...»²³⁶.

Allí se concede a cada ser humano dignidad y respeto independientemente de que sea o no económicamente productivo. En la Biblia, según Miranda, lo importante es que se satisfagan las necesidades. Jesús, por tanto, nos instruye para que demos de comer al hambriento, vistamos al desnudo y demos cobijo a los sin techo, pero no sólo a través de la caridad personal, que no es más que una solución temporal, sino a través de las estructuras sociales. Jesús quería una solución permanente a la pobreza, una solución que sacudiera los cimientos de la opresión. La solución de Jesús fue el comunismo.

Miranda cita Juan 12:6; 13:29 y Lucas 8:1–3 para demostrar que Jesús era comunista:

Porque Jesús, les guste o no a los conservadores, era de hecho un comunista.... Judas «llevaba la bolsa», así

236 José Porfirio Miranda, *El comunismo y la Biblia*, trad. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), p. 1. En una carta recibida el 14 de enero de 1983, Miranda afirma que fue el estudio científico de la Biblia, y no el marxismo, lo que le llevó a hacerse comunista.

que tenían todo en común y cada uno recibía según su necesidad²³⁷.

Además, según Miranda, «Jesús hizo de la renuncia a la propiedad una condición para simplemente ‘entrar en el Reino’ (cf. Marcos 10:21, 25)»²³⁸ las bienaventuranzas Jesús deja claro que el Reino está reservado sólo para los pobres. A los ricos no se les permite entrar a menos que renuncien a su propiedad. No puede haber riqueza diferenciadora en el Reino y, por tanto, no hay clases sociales de ricos y pobres. Para Miranda esto es comunismo.

Para Miranda esto es comunismo:

... Jesús no está condenando el hecho físico de ser rico en este dicho [ver Lucas 6:20, 24]. Lo que está condenando es el hecho de que unos sean ricos y otros pobres, que la sociedad existente esté dividida en clases. Todo esto significa que el Reino será comunista...²³⁹. Miranda indica que Jesús atacó el soporte más importante de un sistema de propiedad: el dinero. En Mateo 6:24 y Lucas 16:13 Jesús reconoció que el dinero era el único gran rival de Dios. Como afirma Miranda, era

237 Miranda, *Communism*, p, 18.

238 Miranda, *Communism*, p. 18.

239 Jose Porfirio Miranda, *Marx Against the Marxists*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1980), p. 200.

la primera vez en la historia que alguien señalaba el peligro de un sistema económico basado en el dinero. Si queremos servir a Dios y seguir las enseñanzas de Jesús debemos deshacernos de cualquier modo de producción que haga del dinero el dios supremo²⁴⁰.

Miranda afirma también que el sistema salarial es opresivo. Cada vez que nos vemos obligados a «ganarnos la vida» perdemos parte de nuestra libertad. Dice:

Pero la trampa más ineludible es la necesidad de «ganarse la vida» en los términos impuestos por el sistema social. Así que no hay necesidad de cadenas y barrotes; el esclavo que huye se verá obligado por el hambre a volver²⁴¹.

Un sistema económico en el que el trabajo es la base de la distribución sigue siendo una forma de esclavitud.

Como prueba adicional de que el comunismo era la preferencia de Jesús, Miranda señala las prácticas económicas de los primeros cristianos que siguieron el ejemplo de su líder. Cuando observamos estas prácticas no hay duda de que uno de los requisitos más importantes para ser cristiano era el comunismo²⁴².

240 Miranda, *Marx Against the Marxists*, pp. 198–9.

241 Miranda, *Marx and the Bible*, p. 8.

242 Miranda, *Communism*, p. 7.

Miranda nos dirige a Hechos 4:32, 34–35:

Los que habían creído tenían un solo corazón y una sola alma, y nadie decía que algo de lo que poseía era suyo, sino que todo lo tenían en común.... No había entre ellos ningún necesitado, pues todos los que poseían tierras o casas las vendían, traían el producto de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad (véase también Hechos 2:44–5). El hecho de que el comunismo del cristianismo primitivo fracasara, afirma Miranda, no elimina la obligación de los cristianos de hacerse comunistas. El comunismo sigue siendo la esencia del cristianismo y la esperanza del Reino²⁴³.

Miranda llega a las mismas conclusiones económicas que Kropotkin y no cabe duda de que, dadas las opiniones de Miranda sobre el Estado y la ley, junto con sus puntos de vista sobre una estructura económica justa, es un anarquista comunista o anarcocomunista.

Los otros teólogos, aunque toman un camino diferente y llegan a conclusiones distintas de las de Miranda, siguen teniendo una visión de la propiedad privada en línea con el pensamiento anarquista. Lo importante es que los teólogos de la liberación se oponen a toda forma de diferenciación de la riqueza que permita la dominación y el poder coercitivo.

243 Miranda, *Marx Against the Marxists*, p. 200.

Al igual que los anarquistas, los teólogos se dan cuenta de que para que haya una sociedad libre y justa es necesaria la igualdad económica.

Capítulo VI

ACCIÓN DIRECTA

«Así que la fe por sí misma, si no tiene obras, está muerta»

(Santiago 2:17)

La libertad, en la teología de la liberación, no es algo que deba alcanzarse en el futuro; no es un ideal de sociedad perfecta que debamos esperar, con la esperanza de que, con paciencia y algunas oraciones, caiga a la tierra como maná del cielo. La libertad requiere acción ahora. Requiere que los seres humanos tomen las riendas de su destino y transformen las estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas que los dominan y oprimen. Sólo la acción permite

a la persona desarrollarse, crecer, ampliar sus conocimientos y su talento. La acción, ya sea en el trabajo o en la revuelta, da vida y mueve a la vida.

Desde la perspectiva de la teología de la liberación, las filosofías que no promueven la acción, que sólo se ocupan de entidades metafísicas, absolutos, universales, ideales y buenos argumentos, están moribundas; las teologías que sólo se ocupan de abstracciones dogmáticas, deidades sobrenaturales y recompensas celestiales están muertas. Su supuesta neutralidad con respecto a las cosas de esta tierra, especialmente los asuntos políticos, oculta su apoyo a las estructuras dominantes del *statu quo*. Hay que elegir entre la acción, la transformación, la libertad y la vida, o el estancamiento, el *statu quo*, la dominación y la muerte.

Los anarquistas y los teólogos de la liberación optan por lo primero: son realistas. Incluso su moral, aunque idealista en el sentido de ser una meta hacia la que ven esforzarse a la sociedad, se basa en lo concreto. Para ellos, la justicia y el amor no son sólo actitudes, son acciones que tienen lugar en situaciones concretas. Son elementos que transforman el presente. La moral sin acción transformadora es un opio del pueblo; es una moral de muertos.

La acción, tan esencial a la libertad y a la moral, es la tarea del anarquismo y de la teología de la liberación. Si lo que proclaman no transforma el mundo, han fracasado.

Veamos ahora más de cerca el papel y la naturaleza de la acción en el pensamiento anarquista, para que podamos determinar si la teología de la liberación tiene o no, de hecho, un mensaje anarquista.

El anarquismo, la filosofía de la acción por excelencia, considera que la acción es significativa por tres razones: (1) la acción es necesaria para la vida y la libertad; (2) la acción crea teoría; (3) la acción es una poderosa forma de propaganda.

Ya nos hemos referido a la primera razón. La acción es necesaria para la vida porque permite al ser organizado «desarrollar y aumentar sus facultades y cumplir su destino»²⁴⁴.

Los anarquistas sostienen que mediante la acción el ser humano es capaz de sobrevivir físicamente y también de desarrollarse intelectual y moralmente. Creen que mediante el trabajo el ser humano transforma la naturaleza y crea productos necesarios para la supervivencia. Mediante la transformación de la naturaleza y el ejercicio de la creatividad en la cooperación social. La gente despierta a la

244 Pierre Joseph Proudhon, “War and Peace,” in *Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon*, trans. Elizabeth Fraser, ed. Stewart Edwards (Garden City, N.Y.: Anchor, 1969), p. 204.

vida moral e intelectualmente, y esto, dicen, es el amanecer de la libertad²⁴⁵.

Los anarquistas también creen que la acción es el amanecer de la ciencia. Sostienen que sólo podemos conocer la realidad haciendo, por la acción práctica. El conocimiento teórico es el segundo paso; sigue a la acción práctica. Bakunin, particularmente consciente de esto, dice en referencia a la emancipación de la clase obrera que «la única manera de que los trabajadores aprendan la teoría es a través de la práctica.... «Cuando más adelante Bakunin dice que «la teoría siempre es creada por la vida, pero nunca la crea», aclara aún más su posición realista²⁴⁶.

Así que si la vida depende de la acción y es una expresión de la acción, la conexión entre la acción y la teoría se hace aún más fuerte: la acción, anidada en la vida de los seres humanos, crea el conocimiento de la realidad.

Por último, y sobre todo, los anarquistas creen que la acción despierta el espíritu de revuelta y es, por tanto, una de las formas más poderosas de propaganda. Kropotkin explica:

Cuando surge una situación revolucionaria en un país, antes de que el espíritu de revuelta se despierte lo

245 Véase el Capítulo II para un análisis más exhaustivo.

246 Bakunin, “Statism and Anarchy,” *Bakunin on Anarchy*, p. 327.

suficiente en las masas como para expresarse en manifestaciones violentas en las calles o mediante rebeliones y levantamientos, es a través de la acción que las minorías logran despertar ese sentimiento de independencia y ese espíritu de audacia sin los cuales ninguna revolución puede llegar a buen puerto²⁴⁷.

Según el pensamiento anarquista, la acción engendra acción. Si no fuera por las acciones heroicas de los individuos y de los grupos minoritarios, las transformaciones revolucionarias nunca podrían producirse. La palabra escrita y hablada es importante, pero sólo el ejemplo de los hechos mueve a las masas a pasar ellas mismas a la acción.

La palabra escrita y hablada es importante, pero sólo el ejemplo de los hechos mueve a las masas a pasar a la acción. De todo lo anterior debería quedar claro que, aunque la acción del trabajo en la transformación de la naturaleza para la supervivencia es importante, la forma más significativa de acción es la revolucionaria.

La acción revolucionaria anarquista amenaza todas las estructuras de dominación y todas las formas de alienación. Los anarquistas eligen inequívocamente la acción revolucionaria en lugar de la reforma. La reforma implica legislación y la legislación implica al Estado. Si, por lo tanto,

247 Peter Kropotkin, “The Spirit of Revolt,” in *The Essential Kropotkin*, ed. Emile Capouya and Keitha Tompkins (New York: Liveright, 1975), p. 6.

el fin de toda dominación es el objetivo, la reforma nunca puede lograr ese fin por la sencilla razón de que debe aplicarse dentro de las instituciones opresoras de la dominación. La reforma nunca puede crear las condiciones de la libertad.

Bakunin lo pone de manifiesto cuando compara la reforma con la revolución por decreto:

Soy ante todo enemigo absoluto de la revolución por decreto, que deriva de la idea del Estado revolucionario, es decir, de la reacción disfrazada de revolución. Al sistema de la revolución por decreto contrapongo la acción revolucionaria, único programa consecuente, verdadero y eficaz. El sistema autoritario de decretos, al tratar de imponer la libertad y la igualdad, aniquila ambas. El sistema anarquista de hechos y acción revolucionarios evoca natural e indefectiblemente el surgimiento y florecimiento de la libertad y la igualdad, sin necesidad alguna de violencia institucionalizada o autoritarismo²⁴⁸.

Aunque los anarquistas discrepan sobre la forma que debe adoptar la acción revolucionaria, prácticamente todos los anarquistas comparten el rechazo de Bakunin a la reforma.

248 Bakunin, “Letters to a Frenchman on the Peasant Crisis,” *Bakunin on Anarchy*, pp. 193–4.

Los anarquistas también se dan cuenta de que la acción revolucionaria es necesaria porque el Estado nunca renunciará a su poder voluntariamente. Inicia reformas con frecuencia para apaciguar a las masas, pero nunca se legislaría a sí mismo para dejar de existir y controlarse a sí mismo.

La acción revolucionaria presupone la existencia de un sujeto capaz de cambiar las circunstancias en las que se encuentra; presupone la libertad humana. Pero, ¿qué papel desempeñan las circunstancias objetivas en las decisiones que toma el sujeto libre? ¿No está cada persona determinada de alguna manera?

Los anarquistas responden a estas preguntas negándose a trazar una línea divisoria entre libertad y determinismo. Existen necesidades naturales, tanto biológicas como sociales, que operan en la vida de los seres humanos. Estas leyes y tendencias naturales influyen en el pensamiento y la acción humanas y determinan la historia de la humanidad en la medida en que existe un «carácter inevitable [de] todos los acontecimientos que se producen»²⁴⁹.

Pero el ser humano es la única criatura que es consciente de estas necesidades naturales y es esta conciencia la que

249 Bakunin, “The International and Karl Marx,” *Bakunin on Anarchy*, p, 310.

«le da el sentimiento de autodeterminación, de voluntad consciente y espontánea y de libertad»²⁵⁰.

Aunque el ser humano no puede liberarse del yugo universal de las leyes naturales, sí puede liberarse del mundo material externo y de las condiciones sociales de su mundo humano²⁵¹.

Por tanto, el ser humano es libre, pero no absolutamente. Aunque el ser humano no puede liberarse del yugo universal de las leyes naturales, sí puede liberarse del mundo material externo y de las condiciones sociales de su mundo humano»²⁵².

El ser humano es, por tanto, libre, pero no absolutamente libre. No es libre en el sentido de autodeterminación espontánea independiente de la necesidad natural, pero es libre de actuar de acuerdo con estas influencias y de cambiar su entorno externo.

Los anarquistas se dan cuenta de que las condiciones naturales, materiales y sociales experimentan cambios evolutivos y que estos cambios también afectan a la conciencia humana. Así, a medida que las condiciones se vuelven más y más insoportables, la acción revolucionaria se

250 Michael Bakunin, *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, ed. G. P. Maximoff (New York : The Free Press, 1953), p. 95.

251 Bakunin, *Political Philosophy*, p. 96.

252 Bakunin, *Political Philosophy*, p. 96.

producirá inevitablemente²⁵³. También creen que nuestra libertad se ejerce cuando, mediante un análisis de las condiciones materiales y sociales que conforman nuestras vidas, somos capaces de reconocer las tendencias evolutivas y actuar en consecuencia²⁵⁴.

Los anarquistas, por lo tanto, concluyen que los seres humanos son libres cuando están decididos a actuar de conformidad con las tendencias y los instintos que se dirigen en sí mismos en la dirección de la libertad.

Al mismo tiempo, los anarquistas nos recuerdan que, aunque los cambios evolutivos pueden producir condiciones materiales tan insopportables que el pueblo se rebele, la miseria y la pobreza por sí solas no son suficientes para producir una revolución a gran escala. Los cambios evolutivos también deben afectar a la conciencia de las masas de tal manera que la gente esté motivada moral y psicológicamente²⁵⁵.

253 Bakunin, “The Program of the International Brotherhood,” *Bakunin on Anarchy*, p. 155.

254 Peter Kropotkin, “Anarchism: Its Philosophy and Ideal,” in *Kropotkin’s Revolutionay Pamphlets*, ed. Roger N. Baldwin (New York: Benjamin Blom, 1968), p. 141.

255 El capítulo VII tratará también de los factores psicológicos necesarios para la rebelión de las masas. El enfoque, sin embargo, será diferente, aunque habrá algunas coincidencias.

Los anarquistas presentan tres elementos que son necesarios para la preparación interior de aquellos que son movidos a la acción revolucionaria: (1) debe haber esperanza; (2) debe haber un ideal moral; y (3) debe haber un mito.

La esperanza de que el futuro será mejor que el pasado, de que la causa a la que aspiran las masas será victoriosa es, según los anarquistas, un prerequisito necesario para la revolución. Sin esta esperanza, la desesperación puede llevar al pueblo a escaramuzas y rebeliones, pero nunca producirá una revolución²⁵⁶.

La esperanza debe estar presente incluso para iniciar la crítica de las condiciones existentes. No habría razón para criticar y reaccionar si no se previeran como posibles unas condiciones mejores. Kropotkin lo expresa con bastante acierto:

Un rayo de esperanza, algunas migajas de consuelo, deben penetrar en su sombría morada antes de que pueda comenzar a desear cosas mejores, a criticar las viejas formas de vida y prepararse para ponerlas en peligro en aras de lograr un cambio. Mientras esté imbuido de esperanza, mientras no se libere de la tutela

256 Kropotkin, “The Spirit of Revolt,” *Essential*, p. 7.

de aquellos que utilizan su superstición y sus temores, prefiere permanecer en su posición anterior²⁵⁷.

Para evitar confusiones, hay que precisar que, para los anarquistas, la esperanza en el futuro no es sólo el progreso material, sino también el progreso moral. Así, el segundo elemento necesario para la acción revolucionaria es el ideal moral. La justicia y el derecho son los objetivos, así como la inspiración de las revoluciones. La gente debe estar convencida de que su causa es justa. Los anarquistas están tan convencidos del poder del ideal moral que Berkman afirma que hay más gente inspirada por el sentido de la justicia y el derecho que movida por consideraciones materiales. Como prueba, señala los numerosos incidentes históricos en los que la gente está dispuesta a sacrificar el bienestar material e incluso su vida en aras de la libertad y la justicia. No es sólo la miseria y la pobreza lo que mueve a la gente al heroísmo, al sacrificio y a la revolución, sino la injusticia de esa miseria y pobreza²⁵⁸.

Para nuestro análisis del mito debemos centrarnos en Sorel, el único anarquista que trata el mito con cierto detalle.

Para entender lo que influye en la acción revolucionaria, debemos contrastar el mito con lo que tradicionalmente se

257 Kropotkin, “Law and Authority,” *Essential*, p. 33.

258 Alexander Berkman, *What is Communist Anarchism?* (New York: Dover, 1972), pp. 268–9.

llama «utopía». Según Sorel, la utopía, normalmente el producto de un teórico, es un modelo conceptual intrincadamente descrito de un estado futuro que se utiliza para compararlo con la realidad existente «con el fin de estimar la cantidad de bien que contiene»²⁵⁹. «Dado que sus descripciones históricas pueden mostrar cierta analogía con la realidad existente y que «los movimientos espontáneos que presupone pueden compararse con los movimientos realmente observados en el curso de la historia», puede evaluarse su verdad²⁶⁰.

En cambio, el mito, que no es producto de teóricos individuales sino de la voluntad de un grupo, para Sorel no es tanto una descripción detallada de un estado futuro como una determinación de actuar en el presente. En lugar de conducir a reformas que sólo parchean la realidad existente, los mitos «conducen a los hombres a prepararse para el combate que destruirá el estado de cosas existente»²⁶¹.

El mito no puede refutarse porque las convicciones no pueden refutarse. Para que el mito se distinga de la utopía debe mover a la gente a la acción revolucionaria²⁶².

259 Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme (New York: Smith, 1941), pp. 57–8.

260 Sorel, *Reflections*, pp. 57–8.

261 Sorel, *Reflections*, pp. 57–8.

262 Sorel, *Reflections*, pp. 57–8.

Los mitos, según Sorel, proporcionan un elemento «futuro» sin el cual no es posible la acción, «dan un aspecto de realidad completa a las esperanzas de acción inmediata»²⁶³.

Creados por grupos ya dispuestos a la revolución, los mitos dan a la esperanza un objeto y a las aspiraciones una realización. Pero los mitos no son sólo para el futuro. Los mitos deben resolver o intentar resolver problemas existentes; deben ser revolucionarios aquí y ahora. Si las ideas no consiguen iniciar la acción en el presente, no son mitos.

Las condiciones materiales insopportables, la esperanza, los ideales morales y los mitos son las condiciones que los anarquistas perciben como necesarias para la acción revolucionaria. Y es la acción revolucionaria la tarea de la filosofía anarquista. Las palabras y las cavilaciones nunca marcarán por sí solas el comienzo de la nueva sociedad. Sólo los hechos lo consiguen.

También en la teología de la liberación la acción es uno de los puntos más importantes²⁶⁴. Incluso más importante que

263 Sorel, *Reflections*, p. 142.

264 Los teólogos de la liberación suelen utilizar las palabras «praxis» y “acción” indistintamente, a veces en un sentido más técnico -acción y teoría en interdependencia mutua- y a veces en el sentido más laxo de «acción» solamente. Utilizaré el término «acción» para mantener la continuidad con

la teología es el compromiso de actuar en solidaridad con los pobres en sus luchas de liberación. Una y otra vez Gutiérrez insiste en su creencia de que la teología es secundaria, mientras que la actividad pastoral es primordial. Él cree que si no hay un compromiso de actuar no puede haber una teología de la liberación. La teología de la liberación se define como «una reflexión crítica sobre la praxis histórica»²⁶⁵; no se detiene en la reflexión, en la mera contemplación del mundo; «intenta ser parte del proceso a través del cual el mundo se transforma»²⁶⁶ sus momentos son la acción, la reflexión, la acción–acción solidaria con los pobres, la reflexión sobre esa acción, y la acción que transforma el presente y avanza con el flujo de la historia hacia el futuro.

La teología de la liberación no es una teología que pida al pueblo que espere a que Dios intervenga, ni una teología que diga a su pueblo que su sufrimiento es un don que será recompensado en un reino celestial. Es una teología que cree que el reino de Dios está aquí en la tierra y que el pueblo de Dios, los pobres y los oprimidos, están llamados a

la primera parte de este capítulo y lo emplearé en sentido amplio, aunque su relación con la teoría se explicará en el texto.

265 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans, and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 15.

266 Gutiérrez, *Theology*, p. 15.

desempeñar un papel activo para hacer realidad ese reino²⁶⁷.

Gutiérrez muestra la importancia de la acción en la vida de un cristiano cuando dice:

La tarea de intentar comprender la fe sólo puede emprenderse desde el punto de partida de la praxis real en la historia, donde los seres humanos luchan para vivir como seres humanos²⁶⁸.

Los teólogos de la liberación recurren a la Biblia para revelar aún más la importancia de la acción humana.

Elsa Tamez señala, en el relato del Antiguo Testamento sobre las luchas de liberación del pueblo elegido por Dios, que la liberación exigía que el pueblo tomara parte activa. Aunque la victoria se atribuyera al Dios liberador, la lucha siempre implicaba al pueblo oprimido. Dice: «El pueblo actúa y, como Yahvé está con él en su lucha, obtiene la victoria (Jueces 6:16; 8:1)»²⁶⁹.

267 Gutiérrez, *Theology*, pp. 159–60.

268 Gustavo Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” in *Frontiers of Theology in Latin America*, trans. John Drury, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 19.

269 Elsa Tamez, *Bible of the Oppressed*, trans. Matthew J. O’Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), p. 61.

El Nuevo Testamento, como muestran los teólogos de la liberación, también hace hincapié en el papel activo de la humanidad en la llegada del Reino. La creencia de que Dios se hizo hombre cuya misión eran las buenas obras indica que se pone más responsabilidad en los humanos para participar en el Reino²⁷⁰.

También está claro para los teólogos de la liberación que la acción, no las oraciones, las peticiones ni la fe, es lo que trae el Reino²⁷¹.

Los teólogos señalan varios pasajes del Nuevo Testamento como prueba:

No todo el que me dice «Señor, Señor» entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos (Mateo 7:21).

Así que la fe por sí misma, si no tiene obras está muerta (Santiago 2:17).

Pero el que hace lo verdadero viene a la luz, para que se vea claramente que sus obras han sido realizadas en Dios (Juan 3:21).

270 Gutiérrez, *Theology*, pp. 158–60.

271 Ver Gustavo Gutiérrez, “God’s Revelation and Proclamation in History,” in *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), pp. 16–7.; Elsa Tamez, Bible, p.79, Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads*, p. 391.

Hijitos, no amemos de palabra ni de palabra, sino de hecho y en verdad (1 Juan 3:18).

Porque el Reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder (1 Corintios 4:20).

Los teólogos de la liberación señalan que el amor y la justicia, que Jesús exige de nosotros, son cosas que se hacen. Como inclinaciones y actitudes son tan vacías como la fe sin obras²⁷². El amor requiere acción; la justicia es algo que «hacemos» «Toda concepción de un reino de amor y justicia sin acción carece de sentido.

Para los teólogos de la liberación, como para los anarquistas, la acción es necesaria para la vida y la libertad. Creen que participamos de la vida y la libertad de Dios cuando, como criaturas hechas a imagen de Dios, ejercemos nuestra creatividad a través del trabajo transformador. Según los teólogos, el trabajo no sólo asegura nuestra supervivencia, sino que, a través del trabajo no alienado, creamos nuestra esencia como seres humanos; creamos el hombre nuevo del Reino. Gutiérrez nos habla con bastante elocuencia de la naturaleza de esta acción transformadora:

Trabajando, transformando el mundo, saliendo de la servidumbre, construyendo una sociedad justa y

272 Gustavo Gutiérrez, “Faith as Freedom,” in *Living with Change, Experience, Faith*, ed. Francis A Eigo and Silvio E. Fittipaldi (Villanova, Pennsylvania: Villanova Univ. Press, 1976), p. 40.

asumiendo su destino en la historia, el hombre se forja a sí mismo.

... Trabajar, transformar este mundo, es hacerse hombre y construir la comunidad humana; es también salvar. Asimismo, luchar contra la miseria y la explotación y construir una sociedad justa es ya formar parte de la acción salvadora que camina hacia su plena realización²⁷³.

En esta perspectiva, la vida humana adquiere una nueva dimensión: ya no es la mera existencia en el plano individual, sino que tiene un carácter social. El trabajo, en consecuencia, también ha ampliado su significado: ya no es sólo la transformación de la naturaleza para la supervivencia individual, sino también la transformación de la sociedad en la dirección de su plena realización: libertad social, política y económica.

Para los teólogos de la liberación, por tanto, la acción es necesaria para la libertad porque es a través de la acción como se alcanza el Reino de la libertad. También es necesaria porque la libertad debe expresarse en la acción creadora y liberadora. A través de esta acción creadora y liberadora el ser humano demuestra que está hecho a imagen de Dios. Para ejercer la libertad divina, Dios creó el

273 Gutiérrez, *Theology*, p. 159.

mundo; para ejercer la libertad humana, el ser humano debe crear el mundo nuevo²⁷⁴. La acción es necesaria para la libertad porque sólo a través de la acción se puede conocer la verdad, y es a través del conocimiento de la verdad como somos libres (Ver Jn 8, 32).

Los teólogos de la liberación creen que la verdad depende de la acción transformadora. La verdad, según Miguez Bonino, no se encuentra en la contemplación de las ideas platónicas, ni en la conciencia subjetiva; la verdad se encuentra en el análisis de las acciones de las personas dentro de las condiciones de su situación social²⁷⁵. La verdad se verifica también en las acciones que cambian el mundo²⁷⁶.

La acción, como explica Gutiérrez, es a la vez la matriz de todo conocimiento auténtico y la prueba del valor de ese conocimiento²⁷⁷.

274 Véase el capítulo II de esta obra para una discusión de los puntos de vista de los teólogos de la liberación sobre la relación entre libertad, acción y Reino de Dios. Para más información, véase Gutiérrez, *Teología*, pp. 151-60; 168-78.

275 José Miguez Bonino, *Christians and Marxists* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976), pp. 93-4.

276 Gutiérrez dice: "Al hombre moderno le gusta verificar la verdad, darle una realidad consistente. Un conocimiento de una realidad que no lleve a cambiar esa realidad es una interpretación no verificada, no tiene la consistencia que exige la verdad." En "Libertad y salvación: A Political Problem", en *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox, 1977), p. 80.

277 Gutiérrez, "Liberation Praxis and Christian Faith," *Frontiers*, p. 19.

Los teólogos llegan a decir, y en esto son aún más radicales que los anarquistas, que todo conocimiento de

Nuestro conocimiento de la historia es especialmente dependiente: la historia sólo puede conocerse transformándola²⁷⁸.

Los teólogos de la liberación creen que, como cristianos, debemos tener presente que la acción es la base de nuestra fe y la única forma en que podemos conocer a Dios²⁷⁹.

Los teólogos recurren a la Biblia para reforzar la idea de que Dios se revela a través de acciones que expresan amor y justicia.

En el Antiguo Testamento, según los teólogos, vemos que a través de la acción de Dios y de su propia lucha el pueblo llega a conocer a Dios. Dios se reveló como alguien que, a través de la acción divina, liberaba a los oprimidos. Incluso cuando hablaba era «un acontecimiento creador, un pronunciamiento que hacía historia»; sus palabras eran una

278 Gutiérrez, “Freedom and Salvation: A Political Problem,” *Liberation and Change*, p. 80.

279 Hugo Assmann, *Teología para una Iglesia nómada*, trad. Paul Burns (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), p. 81.; Tamez, Biblet p. 77. (Véase también el capítulo III de esta obra para la relación entre justicia, acción y nuestro conocimiento de Dios).

promesa cuya verdad se verificaba en el cumplimiento de esa promesa²⁸⁰.

Pero, como vimos antes, Dios y su pueblo actuaron juntos en el proceso de liberación, y fue a través de esa acción como el pueblo llegó a conocer a Dios. Jeremías 22:15–16 ilustra este punto:

¿Crees que eres rey porque compites en cetro? ¿No comió y bebió tu padre, e hizo justicia y rectitud? Entonces le fue bien. Juzgó la causa del pobre y del necesitado; entonces le fue bien. ¿No es esto conocerme?

Los teólogos de la liberación también se remiten al Nuevo Testamento, especialmente a las epístolas de Juan, para confirmar su opinión de que conocer a Dios requiere acción; requiere la acción del amor²⁸¹.

Porque «el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios» (1 Juan 4:7).

Para los teólogos de la liberación, la acción es, por tanto, necesaria para el conocimiento de la realidad en todas sus dimensiones. En este sentido, van más allá de los anarquistas. La acción es necesaria para la teoría, como

280 Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 89.

281 Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 90.

afirman los anarquistas, pero también lo es para la verdad, el conocimiento y la fe.

Los teólogos de la liberación también ven el valor propagandístico de la acción. Se dan cuenta de que las acciones de hombres como Camilo Torres y el Che Guevara son mucho más eficaces para concienciar a las masas que cualquier palabra escrita o hablada. Están dispuestos a señalar que son las acciones de Jesús, además de sus palabras, lo que debemos seguir²⁸².

Hay que fijarse en lo que hizo Jesús en el contexto de su situación histórica para ver lo que debemos hacer en la nuestra, teniendo en cuenta que situaciones diferentes exigen soluciones algo distintas. Los teólogos creen que cuando observamos las acciones de Jesús vemos que desafió las estructuras religiosas y políticas opresoras de su tiempo y que siempre actuó con el propósito de liberar a los pobres y humildes²⁸³. Incluso sus milagros tenían un mensaje mesiánico; «implicaban la tesis terriblemente revolucionaria de que este mundo de desprecio y opresión puede cambiarse en un mundo de desinterés total y ayuda mutua sin restricciones»²⁸⁴.

282 José Croatto, *Exodus*, trans. Salvator Attanasio (Maryknoll, N.Y. Orbis, 1981), pp. 58–64.

283 Create, *Exodus*, pp. 58–64.

284 José Porfirio Miranda, *Being and the Messiah*, trans. John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), p. 108.

Tales acciones debieron de tener un tremendo efecto propagandístico en tiempos de Jesús.

No hace falta decir que la acción más enfatizada por la teología de la liberación es la acción revolucionaria, no la reforma. La sociedad latinoamericana está tan dominada y oprimida que sólo la acción que ataca las raíces y estructuras de tal sociedad puede producir los cambios necesarios. Los teólogos de la liberación se dan cuenta de que las reformas son sólo paliativos, que a la larga en realidad ayudan al sistema explotador. Son medidas limitadas y parciales que nunca llegan a la base de la opresión²⁸⁵.

Gutiérrez señala que la política desarrollista, que desde sus inicios en los años 50 puso el acento en la modernización del sistema existente, es un ejemplo del fracaso de la reforma. Como medida parcial no tuvo suficientemente en cuenta los factores políticos e históricos y, por tanto, se mostró incapaz de interpretar la evolución del continente latinoamericano²⁸⁶.

El desarrollismo nunca tocó la raíz de la pobreza y la injusticia, por eso fracasó.

Gutiérrez lo resume muy bien:

285 Gutiérrez, *Theology*, p. 110.

286 Gutiérrez, *Theology*, p. 83.

La pobreza y la injusticia que se viven en América Latina están demasiado arraigadas para admitir medias tintas. Por eso se habla ahora de revoluciones sociales más que de reformas, de liberación más que de desarrollismo, de socialismo más que de modernización del sistema existente²⁸⁷.

Lo que se necesita, según los teólogos, es un análisis científico de todos los factores de dominación, y una acción suficiente para eliminar las causas. En América Latina lo que se necesita específicamente es centrarse en todas las estructuras de dominación –de unos países por otros, de unas clases por otras, y de unas personas por otras– con la intención de eliminar la estructura, a saber, el sistema capitalista, que sustenta dicha dominación²⁸⁸.

La acción necesaria para poner fin a la dominación, según la teología de la liberación, nunca puede producirse por decreto o ley. La ley, según Comblin, es una forma de dominación y esclavitud²⁸⁹. Limita la elección y la libertad

287 Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” *Frontiers*, p. 17.

288 Gutiérrez, *Theology*, p. 48.

289 José Combi, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 147.

humanas y, por tanto, no puede ser la base de la emancipación²⁹⁰.

Para los teólogos, la única acción que transformará la realidad social y política en la que se encuentran los pobres y oprimidos de América Latina es la acción revolucionaria.

Sobre la cuestión del determinismo, la posición de los teólogos de la liberación es muy semejante a la de los anarquistas. El ser humano, según ellos, es libre de actuar, de elegir, pero no es absolutamente libre. Las elecciones que uno hace son siempre una respuesta a la realidad. Nuestras acciones nunca son completamente espontáneas, sino que están influenciadas por las situaciones históricas concretas de nuestras vidas. Las acciones pueden, a su vez, transformar la realidad, pero siempre hay limitaciones impuestas por las circunstancias. Acciones y realidad son recíprocamente dependientes²⁹¹.

Somos libres y determinados.

La cuestión de la evolución frente a la revolución se responde desde un punto de vista teológico. Para los

290 Véase en el capítulo IV la opinión de los teólogos de la liberación sobre el derecho.

291 Ver Gutiérrez, “Faith as Freedom,” *Living with Change*, p. 28; Miguez Bonino, Christians and Marxists, pp, 93–4.

teólogos, la salvación, aunque es un proceso histórico y liberador, es un don de Dios²⁹².

Desde esta perspectiva, Dios controla por completo la evolución de la historia, una evolución que se encamina hacia la realización de la libertad, la justicia y el amor en el Reino de Dios. Aunque controlado por Dios, este proceso evolutivo incluye la participación activa de los seres humanos. Esta participación activa forma parte del plan de salvación y debe ser revolucionaria para alcanzar su objetivo. El documento final del Congreso Internacional de Teología de 1980 dice:

... el Reino es de Dios; es una gracia y una obra de Dios. Pero al mismo tiempo es una exigencia y una tarea de los seres humanos²⁹³.

De esto podemos concluir que para los teólogos, libertad y determinismo son opuestos en la realidad humana; tanto la evolución como la revolución traerán el Reino.

Veremos que los teólogos de la liberación siguen a los anarquistas en su afirmación de que las condiciones materiales opresivas, la esperanza, los ideales morales y los

292 Gutiérrez, *Theology*, pp. 177, 205–6.

293 «Documento final del Congreso Ecuménico Internacional de Teología, 20 de febrero-2 de marzo de 1980, Sao Paulo, Brasil», en *Desafío de las comunidades cristianas de base*, trans. John Drury, ed. Sergio Torres y John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 237.

mitos son los prerequisitos necesarios para cualquier cambio radical.

Condiciones como las de América Latina son el caldo de cultivo para la revolución. La miseria, la pobreza y la injusticia abundan. La dominación económica, social y política mantiene al pueblo en la servidumbre. La teología de la liberación, como respuesta a estas terribles y embrutecedoras condiciones, incluye como parte de su metodología la acción comprometida con las luchas de los pobres y oprimidos. También forma parte del método de la liberación actuar de acuerdo con el conocimiento adquirido como resultado de este compromiso. A medida que se revela la causa fundamental de las condiciones opresivas, la tarea de los teólogos de la liberación junto con las personas que sufren la injusticia y la servidumbre es rebelarse contra las estructuras opresivas.

Los teólogos de la liberación están convencidos de que para que la gente se mueva a la acción revolucionaria tiene que haber esperanza. Pero la esperanza, señalan, no es un estado mental, no es un deseo de que el futuro sea mejor que el pasado, sino que la esperanza «debe estar arraigada en el corazón de la praxis histórica»²⁹⁴. Aunque conduce al futuro, debe tomar forma en acciones concretas en el

294 Gutiérrez, *Theology*, p. 218.

presente y debe llevar a la transformación social para que no sea más que un sueño²⁹⁵.

La esperanza, para los teólogos de la liberación, está relacionada con el Reino²⁹⁶.

Las primeras palabras públicas de Jesús, según Boff, fueron una promesa de «esperanza renovada de liberación total de todas aquellas cosas que alejan a las personas de su auténtica identidad»²⁹⁷.

Su promesa era tanto para el presente como para el futuro:

El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en el Evangelio (Mc 1, 15).

La esperanza cristiana nace de la promesa de Cristo de que Dios prevalecerá en la historia, pero es también la constatación de que podemos y debemos tomar parte activa.

Los ideales morales, según los teólogos, también desempeñan un papel en el desencadenamiento de la revolución. Ya vimos en los Capítulos II y III que el nuevo

295 Gutiérrez, *Theology*, p. 218.

296 Los teólogos de la liberación están en deuda con Jürgen Moltmann por muchas de sus ideas sobre el concepto teológico de «esperanza».

297 Leonardo Boff, “Christ’s Liberation via Oppression,” *Frontiers*, p. 107.

hombre revolucionario es el motivado por la libertad, el amor y la justicia. Es él quien reconoce que, para que la revolución sea completa, debe transformar tanto a la persona como a la sociedad. Debe haber una nueva conciencia que reconozca la dignidad y el valor inherentes a cada ser humano y que aborrezca todas las formas de dominación, alienación y poder coercitivo. Miguez Bonino revela la importancia de los ideales morales en la acción revolucionaria cuando dice:

... la fe cristiana proporciona hoy tanto el estímulo como el desafío para la acción revolucionaria cuando nos anima a buscar y trabajar por realizaciones históricas en la dirección del Reino de la justicia, la solidaridad, la posibilidad real de que los hombres asuman responsabilidades, el acceso de todos los hombres a la creación que Dios ha dado al hombre, la libertad para crear comunidad humana a través del trabajo y el amor, el espacio para el culto y el juego²⁹⁸.

Si lo que dice Miguez Bonino parece utópico, lo es. Y esto nos lleva a nuestra última condición para la acción revolucionaria: el mito.

298 Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 152,

Antes de continuar, hay que señalar que los teólogos de la liberación utilizan la palabra «utopía» de la misma manera que los anarquistas utilizan la palabra «mito».

Los teólogos de la liberación señalan que el término «utopía» «no es sinónimo de ilusión y de huida de la realidad presente»²⁹⁹, no es un sueño que sólo pueda realizarse en un futuro que no tenga relación con la situación concreta de la vida de las personas que luchan aquí y ahora. Aunque la utopía es un símbolo de una forma de ser y un mundo totalmente nuevos, un mundo totalmente reconciliado, también es un estímulo para la acción en el presente. Los teólogos creen que, a menos que se actúe para cambiar el mundo, no hay esperanza de que pueda realizarse una transformación futura. La acción, por tanto, es un elemento necesario y clave de la utopía.

Por eso, para los teólogos, como para el «mito» de Sorel, la utopía es una fuerza movilizadora revolucionaria en la historia. Gutiérrez es muy explícito en esta afirmación:

La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente. Sus deficiencias son en gran medida la razón del surgimiento de la utopía. El repudio de una situación deshumanizadora es un aspecto ineludible de la utopía. Se trata de un rechazo total que intenta atacar

299 Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator*, trans. Patrick Hughes (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 45.

las raíces del mal. Por eso la utopía es revolucionaria y no reformista³⁰⁰.

Además, como el «mito» de Sorel, la utopía es producto del anhelo y la esperanza de un pueblo y no la mera proyección imaginaria de un teórico individual. Sólo un pueblo oprimido es «capaz de elaborar utopías revolucionarias³⁰¹.

Finalmente, el pensamiento utópico, como señala Gutiérrez, no se verifica comparando sus descripciones de la sociedad modelo con la nuestra, el pensamiento utópico se verifica determinando que postula, enriquece y suministra nuevas metas para la acción política en el presente³⁰².

Todas las características que Sorel dio al mito, los teólogos de la liberación las dan a la utopía, pero van un paso más allá y añaden un elemento cristiano: el Reino de Dios.

Para la teología de la liberación, el Reino es un símbolo utópico³⁰³.

Aunque es la obra y la promesa de Dios para el futuro, no es algo que Dios haya dado a la gente, no es un don externo. El Reino toca lo que ya está en el corazón de los seres

300 Gutiérrez, *Theology*, p. 233.

301 Gutiérrez, *Theology*, p. 235.

302 Gutiérrez, *Theology*, p. 234.

303 Sobrino, *Christology*, p. 119.

humanos pero que, debido a las estructuras opresivas de la sociedad, ha permanecido latente³⁰⁴. Aunque es un don de Dios, también es una tarea, un desafío para el pueblo³⁰⁵. «No consiste en palabras, sino en poder» (1 Corintios 4:20): el poder de transformar las estructuras de muerte en una libertad que da vida.

Hemos visto lo importante que es la acción tanto para los anarquistas como para los teólogos de la liberación. Ambos creen que sin acción, acción revolucionaria, no podríamos tener ni vida ni libertad; no podríamos conocer el mundo ni cambiarlo. Sin acción nuestras visiones se verían frustradas y nuestra esperanza perecería.

304 Boff, “Christ’s Liberation via Oppression,” *Frontiers*, p. 109.

305 Gutiérrez, *Theology*, p. 177.

Capítulo VII

¿QUIÉN HACE LA REVOLUCIÓN?

«Pero muchos de los primeros serán los últimos y los últimos, primeros»

(Mateo, 19:30)

Hemos visto en el último capítulo que sólo a través de la acción revolucionaria puede haber un Reino de libertad, justicia, igualdad y amor en la tierra. Aunque debe haber un progreso evolutivo en las condiciones materiales, es la revolución social la que, en última instancia, lleva a cabo la transformación hacia una nueva sociedad. Las revoluciones no ocurren como fenómenos divorciados de las personas.

Los seres humanos hacen las revoluciones; los seres humanos asumen la responsabilidad de cambiar las condiciones existentes y crear un mundo mejor.

Pero, ¿quiénes son esas personas, los últimos que serán los primeros, una masa amorfa sin identidad ni intereses particulares que se subleva espontáneamente, o una clase altamente explosiva que toma conciencia de su explotación, se organiza en su propio interés y, con deliberación y habilidad, inicia conscientemente una nueva era?

Hay más de una respuesta a esta pregunta entre los observadores y teóricos de la revolución. Los anarquistas discrepan entre sí sobre quiénes serán los revolucionarios en la lucha contra la sociedad capitalista y el Estado y quién dirigirá la revolución. Todos los anarquistas se oponen a la opresión y a la autoridad en cualquiera de sus formas, pero discrepan sobre qué grupos oprimidos participarán exactamente en la revolución y cuáles organizarán y darán cohesión al levantamiento.

El anarquista que ha examinado estas cuestiones en profundidad y que ha sido el más influyente en las revoluciones del Tercer Mundo es Michael Bakunin. Bakunin más que ningún otro anarquista ha profundizado a fondo, si no sistemáticamente, en la composición de las masas revolucionarias, ha estudiado los diferentes roles de liderazgo, y ha determinado los factores psicológicos y educativos necesarios para que las masas se muevan. Es a

Bakunin, por tanto, a quien recurro para la base y el grueso de mi análisis.

Dado que Bakunin reconocía como enemigo no sólo a la clase capitalista, sino también a otros sistemas autoritarios como la Iglesia y el Estado, su preocupación se centraba en todos los que sufrían opresión y no sólo en las víctimas de la explotación. Afirmaba que, para que se pusiera fin a todas las formas de dominación y privilegio, debía producirse una revuelta de las masas pobres, oprimidas, ignorantes y subyugadas. Si se produjera una revolución dirigida por una clase, el proletariado, el resultado sería otra forma de dominación. Para que los últimos sean los primeros, no hay que poner de cabeza a la jerarquía, sino abolirla, y esto sólo puede lograrse cuando todos los pobres y oprimidos se implican. Bakunin creía que la revolución debía tener lugar en la ciudad, en los pueblos y en el campo; debía incluir al proletariado de las fábricas, al proletariado rural y también al campesinado; debía incluir a los trabajadores que tenían empleos bastante estables y bien pagados, y debía incluir a los trabajadores sin trabajo, miserables y analfabetos y a los desempleados –el «lumpenproletariado»– Sólo cuando todos los oprimidos por el sistema capitalista se rebelen podrá haber una sociedad libre.

Aunque Bakunin sostiene que la revolución debe involucrar a todas las clases oprimidas, también cree que no todas las clases participarán de la misma manera. La revolución se apoyará en gran medida en los campesinos

porque son ellos los que no han sido «petrificados por la intervención del Estado»³⁰⁶. Sin embargo, la clase que encabezará la revolución será el proletariado urbano. La revolución debe ser organizada por él desde abajo hacia arriba y desde la circunferencia hacia el centro³⁰⁷. El proletariado urbano, la clase más naturalmente revolucionaria, debe tener cuidado de no imponer su voluntad a las masas. Los obreros urbanos «que son explotados por los amos burgueses deben darse cuenta de que los campesinos, que también son explotados, son sus hermanos...»³⁰⁸.

Deben trabajar con los campesinos, educándolos en su propio interés y despertando en ellos el espíritu de rebelión.

No todas las fracciones del proletariado son igualmente revolucionarias. Bakunin desconfía de la capa superior del proletariado, la «aristocracia del trabajo», que vive cómodamente y se codea con la burguesía. Esta minoría tiene esperanzas de mejorar dentro del sistema y, por tanto, no es propensa a sacrificar sus privilegios y comodidades por una revolución sin resultados garantizados. La esperanza de la revolución, según Bakunin, está en esos «millones de

306 Michael Bakunin, “Letters to a Frenchman,” in *Bakunin on Anarchy*, ed., trans, and introd. Sam Dolgoff, pref. Paul Avrich (New York: Knopf, 1972), p. 207.

307 Bakunin, “The Program of the International Brotherhood,” *Bakunin on Anarchy*, p. 152.

308 Bakunin “Letters to a Frenchman,” *Bakunin on Anarchy*, p. 201.

incultos, desheredados, miserables, analfabetos: la chusma del pueblo... el lumpenproletariado»³⁰⁹.

Son los lumpenproletarios los menos contaminados por la burguesía y los que, por poseer poco y no tener vínculos con la propiedad privada, están más dispuestos a sacrificarse en la acción revolucionaria. Como diría Marx: «No tienen nada que perder salvo sus cadenas».

Según Bakunin, es este elemento del proletariado el que incita a la revolución, pero no es hasta que se le unen las masas campesinas cuando se alcanza el apogeo del movimiento revolucionario³¹⁰.

A los científicos e intelectuales que se unan a la revolución no se les permitirá dirigirla. En ningún caso se les concederán privilegios y poder especiales; simplemente ofrecerán su experiencia y servicio. También deben renunciar a los privilegios que ya tienen y tomar parte activa en el proceso revolucionario, compartiendo con el pueblo «su vida, su pobreza, su causa y su revuelta desesperada»³¹¹.

Otro elemento revolucionario es el revolucionario profesional, miembro de una organización secreta cuya

309 Bakunin, “The International and Karl Marx,” *Bakunin on Anarchy*, p. 294.

310 Bakunin, “Statism and Anarchy,” *Bakunin on Anarchy*, p. 334.

311 Bakunin, “Statism and Anarchy,” *Bakunin on Anarchy*, p. 350.

tarea es reunir a las masas de todos los países en un plan de acción único³¹².

Una vez más, deben mantenerse los principios de la libertad. La organización secreta a la que pertenece el revolucionario dedicado no debe convertirse en un partido interesado principalmente en alcanzar el poder, sino que debe ser una organización que simplemente coordine, clarifique, haga propaganda y sirva³¹³.

Aunque su objetivo es implicar a todos los países, tiene carácter local³¹⁴.

No hay una línea central de la organización que deba seguir, sino que sirve a la voluntad de las masas locales³¹⁵.

Su propaganda no debe inculcar nuevas ideas, sino que debe basarse en los instintos revolucionarios de las masas³¹⁶.

312 Bakunin, “National Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 101.

313 Michael Bakunin, *The Political Philosophy of Michael Bakunin*, ed. G. P. Maximoff (New York: Free Press, 1953), p. 375.

314 Bakunin, “National Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, pp. 99–100.

315 Bakunin, “The Program of the International Brotherhood,” *Bakunin on Anarchy*, p. 155.

316 Bakunin, “The International and Karl Marx,” *Bakunin on Anarchy*, p. 308.

Parece como si la palabra clave en todos los papeles revolucionarios fuera «servicio». Sólo en el servicio los medios se corresponden con el fin. La dominación engendra dominación. El servicio engendra libertad, justicia, igualdad y amor. Como los profetas del Antiguo Testamento, Bakunin leyó los signos de los tiempos y reconoció la deriva de la historia. Fue especialmente astuto al reconocer las formas de dominación y opresión de la sociedad capitalista, la brutalidad del Estado y su correspondiente burocracia. Advirtió que la dictadura del proletariado no significaría el fin de la explotación y la opresión, y tenía razón.

El hecho es que Bakunin, como profeta, ha tenido un impacto revolucionario en la sociedad. Ha sido especialmente influyente en las naciones subdesarrolladas, incluidas las de América Latina. Esto me lleva a un aspecto del pensamiento de Bakunin que aún no se ha mencionado. No sólo fue un defensor de los «últimos» dentro de una nación, sino que también fue un defensor de las «últimas naciones»: los países subdesarrollados y subdesarrollados cuyas masas son principalmente los campesinos y los trabajadores no asentados. Aunque sus puntos de vista sobre el imperialismo nunca se desarrollaron, fue capaz de ver el potencial revolucionario de las naciones no industriales que luchan contra la dominación y la opresión.

De todo lo dicho se desprende que, para Bakunin, las masas deben liberarse a sí mismas. Para que la revolución sea completa y se construya una nueva sociedad según los

principios morales anarquistas, el pueblo debe recurrir a sus instintos y tomar las riendas de su propio destino. Nada externo puede liberarlo –ni los gobiernos, ni la clase media de intelectuales, ni siquiera los científicos. Dentro de las masas hay que evitar las dictaduras revolucionarias. Aunque una clase pueda ser más revolucionaria que otra e incitar a las demás a la revuelta, no tiene derecho a dirigir la revolución, a establecer la política ni a dogmatizar en modo alguno. Cualquier intento de centralizar la revolución sólo acabará en más opresión y dominación.

Aunque ninguna clase por sí sola debe intentar liderar y dirigir la revolución, la mayoría de los anarquistas siguen a Bakunin en la creencia de que es tarea del proletariado y de su organización secreta educar a las masas. La propaganda revolucionaria no debe intentar inculcar ideas que sean extrañas a las masas, ni debe conducirlas en una dirección ajena o ajena a sus intereses³¹⁷.

La propaganda anarquista debe ser un proceso de extracción. Por ejemplo, el pueblo necesita conocer sus intereses económicos³¹⁸.

Hay que mostrar a los campesinos que su interés es dejar de pagar rentas al terrateniente y dejar de pagar impuestos

317 Bakunin, “The International and Karl Marx,” *Bakunin on Anarchy*, p. 308.

318 Bakunin, “The International and Karl Marx,” *Bakunin on Anarchy*, p. 295.

al Estado. Hay que mostrar a los trabajadores que su interés reside en la acción colectiva y la solidaridad.

Para revolucionar a las masas, la educación debe inspirar. Los anarquistas creen que a las masas se les debe presentar un ideal que toque sus instintos más profundos, un ideal al que puedan aspirar con alguna esperanza razonable de éxito. Las masas también deben saber que ellas, como seres humanos con dignidad, tienen una reivindicación del ideal y el derecho a rebelarse para alcanzarlo³¹⁹.

Además, según los anarquistas, la mejor manera de inspirar y enseñar a las masas no es principalmente con palabras e ideas, sino con hechos y acciones prácticas³²⁰. Cuando las masas perciben el heroísmo revolucionario de otros, se inspiran para actuar. Cuando empiezan a actuar, toman conciencia de sus propios intereses. Entonces, si las condiciones materiales son las adecuadas, se rebelan³²¹.

Pero, ¿quiénes son los individuos heroicos capaces de inspirar con sus actos a las masas para que actúen? Según

319 Bakunin, “Statism and Anarchy,” *Bakunin on Anarchy*, p. 335.

320 Bakunin, “The Policy of the International,” *Bakunin on Anarchy*, p. 167.

321 Peter Kropotkin, “Modern Science and Anarchism,” in *The Essential Kropotkin*, ed. Emile Capouya and Keitha Tompkins (New York: Liveright, 1975), p. 90.

Kropotkin, son los individuos «profundamente conmovidos por el estado de cosas existente»³²².

Son individuos con un profundo sentido de la justicia, son los que están dispuestos a sacrificar su propia vida por el bien de los demás. Son los que el Che Guevara y los teólogos de la liberación llaman el «hombre nuevo».

Volvamos, pues, a los teólogos de la liberación.

La esperanza de la revolución latinoamericana, tal como la ven los teólogos de la liberación, está en los pobres y oprimidos. Al igual que los anarquistas, los teólogos no limitan su preocupación a una clase económicamente explotada. Aunque la opresión y la dominación del proletariado puedan ser básicas, un análisis que se centre en esta clase no podrá resolver los problemas de injusticia y dominación en su conjunto. Además, cualquier análisis que se centre únicamente en el aspecto económico de la situación de clase está limitado en su percepción de la realidad³²³.

322 Kropotkin, “Modern Science and Anarchism,” *Essential Kropotkin*, p. 90.

323 Miguel Concha, “International Situations of Domination,” in *The Challenge of Basic Christian Communities*, trans. John Drury, ed. Sergio Torres and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 58.

Se trata de una situación compleja que abarca diversos fenómenos raciales, culturales, sociales e históricos.

Pero si no son sólo los proletarios, ¿quiénes son los pobres y los oprimidos? Los teólogos de la liberación los ven como «no personas», los dependientes, los necesitados, los limitados, las víctimas de la injusticia, la dominación, la explotación y la alienación. Más concretamente, los pobres y oprimidos son las víctimas directas de los abusos del sistema económico. Son el campesino, el indígena, el habitante marginado de la ciudad, el obrero de la fábrica. También incluyen a las víctimas indirectas de ese sistema, las razas marginadas, las culturas despreciadas y las mujeres. Internacionalmente, los pobres y oprimidos son todos aquellos pueblos dominados y dependientes que luchan por liberarse de la esclavitud económica del imperialismo.

Aunque la situación en América Latina crea las condiciones para nombrar a los «últimos», los teólogos de la liberación acuden a la Biblia para mostrar que hay que comprometerse con los así nombrados. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento revelan a un Dios comprometido con todos los oprimidos.

Elsa Tamez, una teóloga de la liberación de Costa Rica, realiza un excelente estudio sobre la amplitud y profundidad de la opresión en el Antiguo Testamento y muestra que, en diversos momentos de la historia de Israel, el pueblo fue sometido a un poder externo injusto: egipcios, asirios,

babilonios, persas, griegos y romanos. En todas las ocasiones, el pueblo fue esclavizado, explotado, masacrado o exiliado, y se le obligó a pagar tributo. Y en todas las ocasiones invocaron a Dios para que les liberara de su carga. Su Dios era un Dios liberador, un Dios de un pueblo oprimido y de una nación oprimida³²⁴.

Tamez señala que el Dios del Antiguo Testamento también está del lado de los oprimidos dentro de una nación. Una vez que el pueblo de Dios se organizó bien y se desarrolló como nación, empezaron a surgir estructuras de explotación y opresión³²⁵.

Fue entonces cuando los propios viciados de la nación por fraude, usura, soborno, reyes poderosos, administradores y terratenientes empezaron a clamar por liberación. Tamez señala que el Salmo 72, un poema hebreo compuesto para la coronación de un rey israelita da una bella expresión a este clamor:

Que juzgue al pueblo con rectitud y a los pobres con justicia...

¡Que defienda la causa de los pobres del pueblo, libere a los necesitados y aplaste al opresor!

324 Elsa Tamez, *Bible of the Oppressed*, trans. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), p. 17.

325 Tamez, Bible, p. 20.

Porque él libra al necesitado cuando llama al pobre y al que no tiene quien le ayude.

Se apiada de los débiles y necesitados, y salva la vida de los menesterosos.

De la opresión y la violencia redime sus vidas.... Pero según Tamez y otros teólogos de la liberación, es en el Nuevo Testamento donde aprendemos que Dios es salvador de todos los oprimidos. Jesús de Nazaret nació de los pobres, vivió entre ellos, les predicó y murió por ellos. Fue Jesús quien fue llamado por Dios para dar la buena nueva no sólo al pueblo judío, sino también a los pobres y oprimidos de todas las naciones.

Los teólogos de la liberación creen que debemos fijarnos en la vida y las acciones de Jesús para descubrir con quiénes debemos comprometernos. La vida de Jesús fue una vida comprometida con todos los marginados, con los económicamente pobres, las víctimas de la dominación religiosa y la discriminación, los enfermos, los discapacitados, los «pecadores». «Jesús curaba a los enfermos, perdonaba a los pecadores, defendía a los recaudadores de impuestos y a las rameras, e instaba a sus discípulos a compartir lo que tenían con los pobres.

Toda su predicación iba dirigida a defender a los pobres y oprimidos, a darles esperanza de liberación en el nuevo Reino:

Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios.

Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados.

Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis.

Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, y cuando os excluyan, y desechen vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del Hombre. Alegraos en aquel día, y saltad de gozo, porque he aquí vuestra recompensa es grande en los cielos; porque así hacían sus padres con los profetas (Lucas 6:20-4).

Como en el Antiguo Testamento, el mensaje de liberación era para todos los oprimidos, tanto a nivel nacional como internacional. Como judío, a Jesús le preocupaba la ocupación y el dominio romanos sobre el pueblo judío. Ya hemos mostrado lo que pensaba de Herodes y César. Los condenaba no sólo por su poder y autoridad en general, sino también por el poder imperialista concreto que representaban. Gutiérrez nos habla de puntos de coincidencia entre Jesús y los zelotes, el grupo que más odiaba la ocupación romana:

... por ejemplo, su predicación [de Jesús] de la llegada del Reino y el papel que él mismo desempeña en su advenimiento, la afirmación de que «el Reino de los

Cielos ha sido sometido a la violencia y hombres violentos se apoderan de él» (Mateo 11, 12), su actitud hacia los judíos que trabajaban para los romanos, su acción de purificar el templo, su poder sobre las personas que querían hacerle Rey³²⁶.

Es interesante observar que la situación de dominación en Jerusalén en la época de la ocupación romana se parece mucho a la situación actual en América Latina.

Centrándonos ahora en los puntos que están particularmente en línea con el pensamiento anarquista observamos que los teólogos de la liberación no ponen sus esperanzas en una sola clase oprimida. Todas las personas oprimidas, explotadas, dominadas son su interés especial. Las clases específicas que nombran como parte de los oprimidos abarcan aquellas clases que los anarquistas también nombran: el proletariado, el «lumpenproletariado» y el campesinado. Los «últimos», tanto para los teólogos como para los anarquistas, no son sólo los últimos dentro de una nación, sino también las «últimas naciones»: los países predominantemente agrícolas y subdesarrollados³²⁷.

326 Leonardo Boff, “Christ’s Liberation via Oppression,” in *Frontiers of Theology in Latin America*, trans. John Drury, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 113.

327 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans. and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 227.

¿Cuál es el papel revolucionario particular de cada grupo oprimido y es un elemento más revolucionario que otro? Desgraciadamente, aquí es donde el análisis de los teólogos de la liberación se queda corto. En el documento final de Cristianos por el Socialismo, Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann, junto con Giulio Girardi, dicen:

La forma dependiente del capitalismo que impera en América Latina engendra necesariamente las clases trabajadoras: obreros industriales, obreros manuales y campesinos, que constituyen la base social objetivamente revolucionaria³²⁸.

De ellas, señala Gutiérrez en otra ocasión, el proletariado es el segmento más «clarividente»³²⁹.

Todo lo que podemos deducir de esto es que de todos los elementos pobres y oprimidos de la sociedad, las clases económicas oprimidas son potencialmente las más revolucionarias y que la clase más activa es el proletariado. No se menciona al «lumpenproletariado» a menos que se pueda inferir que los «trabajadores manuales» incluyen a

328 John Eagleson, ed., “Final Document,” in *Christians and Socialism*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1975), p. 166.

329 Gustavo Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” in *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983), p. 45.

esta clase. Pero esto es sólo especulación. No se dice nada explícito.

Sólo Miranda deja entrever que reconoce al lumpenproletariado un papel revolucionario:

Nunca hemos pensado que el comunismo pueda realizarse sino por la libre decisión de los obreros, los campesinos y los desocupados, que juntos forman la inmensa mayoría de la población³³⁰.

El papel del intelectual es más fácil de discernir. Los teólogos de la liberación niegan que la función del intelectual en el proceso revolucionario sea de dirección. El intelectual como tal no tiene ningún vínculo con la vida y las luchas de los pobres. Incluso la comprensión del intelectual es secundaria a la del pobre. Como dice Gutiérrez: «Pues sólo a los pobres se les ha concedido la gracia de recibir y comprender el Reino»³³¹.

La teología, disciplina intelectual, es secundaria a este compromiso con los pobres.

El papel de los revolucionarios dedicados es similar al de los intelectuales. Aunque los teólogos de la liberación no mencionan específicamente al «revolucionario dedicado»,

330 José Porfirio Miranda, *Communism in the Bible*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), p. 11.

331 Gutiérrez, “The Historical Power of the Poor,” Power, p. 103.

el término «evangélico» englobaría este concepto. El evangélico, como el revolucionario dedicado de los anarquistas, ni dirige ni enseña a las masas. La buena nueva llevada a los pobres no es algo por encima de lo que los pobres y oprimidos ya conocen en su corazón. La evangelización para los que no son pobres y oprimidos sólo puede «consistir en la implicación en el proceso de anuncio de los propios pobres»³³².

Para la teología de la liberación, los pobres y los oprimidos son los evangelizadores: «El amor de Dios se revela a los pobres, que son los que lo reciben, lo comprenden y lo proclaman»³³³.

El «dedicado» no puede hacer otra cosa que estar al servicio de los pobres y los oprimidos que, gracias a la comprensión adquirida como receptores y mensajeros del Evangelio y como participantes en el proceso liberador, son capaces de introducir el Reino: como los discípulos del Nuevo Testamento, que pertenecían a las clases humildes, van a enseñar a todas las naciones el mensaje liberador de Jesús.

«Servicio» parece ser la palabra clave utilizada tanto por los teólogos de la liberación como por los anarquistas. Los que dirigirían –los intelectuales, los teólogos, los

332 Gutiérrez, “The Historical Power of the Poor,” *Power*, p. 105.

333 Gutiérrez, “The Historical Power of the Poor,” *Power*, p. 105.

evangelizadores pastorales— sólo pueden servir en una implicación comprometida en la tarea histórica determinada por los últimos.

Por último, tenemos al profeta. No creo que los teólogos se consideren a sí mismos en este papel. Los teólogos están más en la línea de los intelectuales, de los «evangelizadores». Pero los profetas en América Latina serían aquellos seres humanos heroicos que allanaron el camino para que otros lo siguieran, aquellos que reconocieron los signos de los tiempos, los proclamaron y luego actuaron por la causa de la libertad. Aunque los teólogos de la liberación no afirman explícitamente que estos hombres sean profetas, el impacto que las vidas y acciones de estos héroes de la revolución han tenido en la teología de la liberación y en toda América Latina puede calificarse de profético. En efecto, el profeta y el hombre nuevo son uno. No desde una torre de marfil sino desde la perspectiva de la participación activa con el pueblo proclamaron estos héroes su mensaje.

Jesús es un modelo para estos profetas modernos, porque denunció las condiciones de injusticia y servidumbre y anunció proféticamente las transformaciones que se avecinaban; y lo que es más importante, Jesús actuó, fueron sus acciones sacrificadas, incluso hasta la muerte, las que iniciaron el proceso que es el Reino de Dios. El Profeta y el hombre nuevo son así uno en Jesús, el hijo del Hombre, el hombre de y para los pobres y oprimidos.

¿Alguien podría negar que Bakunin pertenecía a esta tradición? Ya hemos demostrado que encaja en el papel de profeta. Puesto que también fue un hombre de acción revolucionaria dirigida a la causa de la libertad, la justicia, la igualdad y el amor, también fue un ejemplo del Hombre Nuevo. Él como Jesús, Camilo Torres y el Che Guevara fueron visionarios revolucionarios, hombres de perspicacia y acción.

Así pues, de todo lo que se ha reunido no parece haber duda de que, según los teólogos de la liberación y los anarquistas por igual, las masas deben revolucionarse a sí mismas. Los intelectuales y los evangelizadores no conducen a los pobres a la revolución. Incluso los teólogos son cómplices. Aunque los profetas puedan actuar como inspiración para el pueblo, sólo lo hacen como parte de los pobres o comprometidos con ellos. Ningún gobierno, ningún partido político, ningún partido revolucionario puede tomar las riendas de la revolución. El pueblo debe ser quien determine su propio destino. Los teólogos de la liberación son casi unánimes en este punto. Para que la liberación sea auténtica, debe ser obra de los propios pobres y no de intermediarios.

Gutiérrez dice:

La historia futura está en los pobres y explotados. La auténtica liberación será obra de los propios oprimidos: en ellos, el Señor salvará la historia³³⁴.

Los teólogos de la liberación consideran que el papel principal de los pastores de la Iglesia es el de la «evangelización concienciadora», mediante la cual el pobre toma conciencia, a través de una «acción cultural no alienante y liberadora», de su relación con el mundo y con los demás: «En este proceso, el oprimido rechaza la conciencia opresora que habita en él, toma conciencia de su situación y encuentra su propio lenguaje. Se vuelve, por sí mismo, menos dependiente y más libre, al comprometerse en la transformación y la construcción de la sociedad»³³⁵.

Los pastores sólo inician el diálogo y las acciones que llevarán a cabo este proceso. En ningún caso se les imponen valores ajenos a los pobres. Esta práctica educativa, muy parecida a la propaganda de los anarquistas, no es una práctica que inculque conocimientos, sino que extrae y despierta lo que ya existe.

Hay que señalar que los teólogos de la liberación reconocen que, para que este proceso desemboque en una acción revolucionaria, las condiciones materiales deben

334 Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” *Power*, p. 53.

335 Gutiérrez, *Theology*, p.91.

estar maduras. Cuando se den esas condiciones, los pobres y los oprimidos se «concienciarán» a sí mismos³³⁶.

Por tanto, no es necesario que nadie, aparte de los propios oprimidos, inicie el proceso. Pero aquellos de entre los oprimidos que tengan una «visión más clara» pueden actuar como catalizadores.

En nuestra discusión sobre el profeta, hemos mencionado el papel del hombre nuevo. Es él, como ideal motivador, quien inspira a las masas a actuar en su propio beneficio. Es él, mediante el valor, el amor y el sacrificio heroico, quien las inspira a crear una nueva sociedad y el Hombre Nuevo del futuro.

Está claro que la teología de la liberación comparte un terreno común con los anarquistas. Defiende a todos los oprimidos y no sólo a una clase económica. Reconoce que las clases económicas forman la base revolucionaria de las masas y que estas clases están compuestas por los parados, los proletarios y los campesinos. También reconoce que los revolucionarios intelectuales y profesionales, denominados evangelizadores, desempeñan un papel de servicio comprometido y no de liderazgo. Y lo que es más importante, los teólogos de la liberación y los anarquistas están de acuerdo en que son los «últimos» los que deben

336 Gustavo Gutiérrez, “The Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People,” *Challenge of Basic Christian Communities*, p. 113.

revolucionarse a sí mismos. Ni el gobierno ni los partidos políticos deben interferir ni dirigir a las masas en una dirección que no hayan decidido ellas mismas. Por último, los teólogos de la liberación reconocen que, por inspiración de los revolucionarios y a través de un proceso educativo que suscita más que inculca, las masas dan los primeros pasos en su viaje para transformar tanto su propia naturaleza como la sociedad.

Capítulo VIII

LA VIOLENCIA DE LOS OPRIMIDOS

«No he venido a traer la paz, sino la espada».

(Mateo 10:34)

Uno de los temas más controvertidos en torno a las acciones revolucionarias es la cuestión de la violencia. Aunque las revoluciones no tienen por qué ser violentas, cuando estudiamos su historia vemos que muchas han seguido un camino violento. Las insoportables condiciones materiales y décadas de ira reprimida hacen necesaria una acción que levante la carga de la opresión y dé rienda suelta a las pasiones confinadas. Las reformas pacíficas, como

hemos visto, pueden aliviar las tensiones durante un tiempo, pero a largo plazo pueden empeorar la situación. A menudo es necesario un derrocamiento radical para arrebatar el poder y los privilegios a las autoridades y clases dominantes. Dicho derrocamiento tenderá a ser violento, principalmente porque los que están en el poder nunca se desprenden mansamente de sus posiciones exaltadas.

Los que debaten la cuestión de la violencia deben tener en cuenta las lecciones de la historia: defender la violencia o la no violencia de una manera estrictamente moralista y absoluta, sin evaluar la situación histórica concreta, corre el riesgo de apoyar el surgimiento de nuevas formas de dominación y opresión o de defender el *statu quo* con su violencia institucionalizada, enmascarada pero virulenta.

Tanto los anarquistas como los teólogos de la liberación tienen posiciones encontradas al respecto: por un lado, están los defensores intransigentes del pacifismo, que abogan por la no violencia sin reparar en las consecuencias. Por otra parte, hay quienes adoptan un enfoque más realista, que no defiende ni aboga por la violencia en un sentido absoluto, sino que tiene en cuenta la naturaleza y las consecuencias de la violencia en cada situación tal y como se produce. Tanto para los anarquistas como para los teólogos de la liberación, esta última es la postura mayoritaria.

Aunque todos los anarquistas ven la necesidad de la acción revolucionaria, no todos están de acuerdo en que esta

acción deba o no deba incluir la violencia. Proudhon y Tolstoi son los que más destacan por su enfoque no violento.

Proudhon, el más realista de los dos, reconoce que si bien una revolución pacífica podría ser un ideal, también es posible de alcanzar³³⁷. Él cree que si bien la violencia ha sido parte de la acción revolucionaria en el pasado, no tiene por qué ser un componente de la acción revolucionaria en el futuro. La gente llegará a la comprensión de que la razón en lugar de un comportamiento irracional es la ayuda más útil al servicio de la libertad. La esperanza de Proudhon es que a través del establecimiento de asociaciones federativas voluntarias dentro del Estado, la nueva sociedad evolucionará espontáneamente³³⁸.

Cree que estas asociaciones no centralizadas y no autoritarias, con su ejemplo, apelarán de tal manera a la razón y al amor a la libertad en oprimidos y opresores por igual, que gradualmente reemplazarán a las viejas instituciones de autoridad y dominación sin disturbios sangrientos. El deseo de Proudhon de una revolución pacífica es claro. Dice:

Quiero la revolución pacífica. Quiero que hagáis que las mismas instituciones que os encargo abolir, y los

337 Pierre Joseph Proudhon, “Justice in the Revolution and in the Church”, quoted in Paul Eltzacher, *Anarchism*, trans. Steven T. Byington, ed. James J. Martin (New York: Liberation Book Club, 1960), p. 57.

338 Proudhon, “The Confessions of a Revolutionary”, in *Anarchism*, p. 57.

principios de derecho que tendréis que completar, sirvan para la realización de mis deseos, de modo que la nueva sociedad aparezca como el desarrollo espontáneo, natural y necesario de la antigua, y que la Revolución, aunque abogue el viejo orden de cosas, sea sin embargo el progreso de ese orden³³⁹.

Aunque Proudhon se decanta por la no violencia, no lo hace apelando a un principio moral absoluto o a una ley. Su análisis del curso de la historia puede ser demasiado optimista en el sentido de que sobrestima el recurso a la razón en una situación revolucionaria y subestima la determinación de las autoridades dominantes de conservar sus privilegios y su poder. Pero rara vez pierde de vista la realidad.

A diferencia de Proudhon, Tolstoi rechaza la violencia apelando a un principio moral: para él, la violencia y la ley del amor son absolutamente incompatibles³⁴⁰. Tolstoi cree que no hay compromisos ni excepciones; ni las circunstancias ni la justicia pueden hacer que la violencia sea moralmente aceptable³⁴¹. El amor es la ley que Jesús dio a

339 Proudhon, “General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century”, in *Anarchism*, p. 60.

340 Leo Tolstoy, “My Religion,” in *My Religion. On Life. Thoughts on God. On the Meaning of Life.*, Vol. XVI of *The Complete Works of Tolstoy*, trans. Leo Wiener (Boston: Dana Estes, 1904), p. 15.

341 Tolstoy, “My Religion,” *Complete Works*, p.68.

los seres humanos para su felicidad; es esta ley la que nos insta a «poner la otra mejilla» y a «no resistir al mal»³⁴².

Aunque los individuos y los gobiernos puedan usar la violencia contra nosotros, nuestra resistencia nunca puede conducirnos a otra cosa que a más violencia. La violencia revolucionaria, por tanto, nunca es moral. Tolstoi dice de las revoluciones:

Si algunos hombres afirman que la liberación de la violencia, o incluso su debilitamiento, puede efectuarse, si el pueblo oprimido derrocara por la fuerza al gobierno opresor y lo sustituyera por uno nuevo, un gobierno en el que tal violencia y esclavitud no fueran necesarias, y si algunos hombres lo intentan realmente, sólo se engañan a sí mismos y a los demás con ello, y así no consiguen mejorar la condición de los hombres, e incluso la empeoran³⁴³.

De ello se deduce que para Tolstoi tanto la violencia del oprimido como la del opresor deben ser condenadas. Aunque se apresura a condenar la injusticia de la violencia institucionalizada, no ve ninguna diferencia cualitativa entre

342 Leo Tolstoy, “What I Believe,” in *A Confession. The Gospel in Brief. What I Believe*, trans. Aylmer Maude (London: Oxford Univ. Press, 1958), p. 482.

343 Leo Tolstoy, “The Kingdom of God is Within You,” in *The Kingdom of God is within You. Christianity and Patriotism. Miscellanies.*, Vol. XX of Complete Works, pp. 203–4.

ésta y la violencia empleada por las víctimas en su propia defensa. Todo lo que se necesita, según Tolstoi, es que cada individuo siga la ley del amor, y el Reino de la felicidad prevalecerá.

Bakunin, Kropotkin, Sorel y Berkman adoptan un enfoque más realista. Entienden que la violencia es una manifestación normal de la lucha de los oprimidos. Es natural que los pobres se sientan vengativos y quieran destruir las instituciones y a los hombres que los han mantenido esclavizados³⁴⁴.

Estos anarquistas creen que no sería realista esperar que los actuales propietarios renuncien a sus posesiones sin luchar³⁴⁵. Los que ocupan posiciones de poder lucharán por conservarlas. Pensar que el Estado y el capitalismo se «marchitarán» sin lucha es, según estos anarquistas, pura fantasía. Berkman es particularmente explícito en este punto:

Por lo tanto, es cierto que el gobierno y el capital no se dejarán abolir tranquilamente si pueden evitarlo; tampoco «desaparecerán» milagrosamente por sí

344 Michael Bakunin/ “Statism and Anarchy,” in *Bakunin on Anarchy*, ed., trans., and introd. Sam Dolgoff, pref. Paul Avrich (New York: Knopf, 1972), p. 334. See also Alexander Berkman, *What is Communist Anarchism?* (New York: Dover Publications, 1972), p. 176; Georges Sorel, *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme (New York: Smith, 1941), p. 64.

345 Berkman, *What is Communist Anarchism?*, p. 111.

mismos, como algunas personas tienden a creer. Será necesaria una revolución para deshacerse de ellos³⁴⁶. Los oprimidos lucharán en lo que inicialmente será una batalla dura y sangrienta³⁴⁷.

Pero los anarquistas son optimistas en que las clases bajas no se hundirán en la brutalidad, llevando a cabo una masacre prolongada. Los anarquistas creen que la gente se dará cuenta de que esa venganza sangrienta tiene riesgos. Puede crear una reacción más horrible que la situación original, evolucionando hacia una dictadura violenta tan opresiva como la que fue derrocada.

Bakunin está convencido de que el pueblo comprenderá que la venganza contra las personas es ineficaz³⁴⁸.

Hay más poder en las instituciones que en las personas que las dirigen³⁴⁹.

Para que la revolución tenga éxito, sus acciones violentas deben dirigirse contra aquellas instituciones y propiedades

346 Berkman, *What is Communist Anarchism?*, p. 220.

347 Bakunin, “National Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 100.

348 Bakunin, “National Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 100.

349 Bakunin, “The Program of the International Brotherhood,” *Bakunin on Anarchy*, p. 151.

que son la savia del Estado. Una vez destruidas estas instituciones no habrá necesidad de masacres³⁵⁰.

Aunque los anarquistas son realistas en su enfoque de la violencia, también hay un componente ético en su análisis. Los pobres y oprimidos están sometidos a una violencia institucionalizada injusta que forma las estructuras de su existencia social. Liberarse de esta carga, aunque los medios sean violentos, es justificable. Kropotkin describe de forma bastante poética cómo la violencia del pueblo puede servir a la causa de la justicia³⁵¹:

Para que la justicia triunfe y el nuevo pensamiento se convierta en realidad, es necesaria una espantosa tormenta que barra toda esta podredumbre, que vivifique con su aliento a las almas tórpidas y devuelva la abnegación, la abnegación y el heroísmo a nuestra senil, decrepita y desmoronada sociedad³⁵².

La mayoría de los anarquistas están convencidos de que la violencia de las clases oprimidas será renovadora en lugar de destructiva, honorable en lugar de brutal y odiosa. Sorel ve

350 Bakunin, “National Catechism,” *Bakunin on Anarchy*, p. 100.

351 Peter Kropotkin, Words of a Revolutionary, quoted in Eltzbacher, Anarchism, p.342.

352 Kropotkin, *Words, in Anarchism*, p.115.

especialmente la violencia de la clase obrera como una apelación al honor³⁵³.

Cree que la violencia sacude la mente hacia nuevos objetivos y permite a los trabajadores afirmar su existencia como seres humanos³⁵⁴.

Kropotkin, al igual que Sorel, afirma que la violencia restaurará el heroísmo y la abnegación, y cree que la violencia del pueblo no degenerará en un reino del terror porque el pueblo es demasiado «bondadoso para no sentir una rápida repugnancia por la残酷»³⁵⁵.

El pueblo siente una simpatía natural por sus víctimas y no dejará que la barbarie se apodere de él.

Aunque la ética juega un papel en el pensamiento de estos anarquistas, no es un papel divorciado de la realidad concreta y material. Las apelaciones a la justicia deben seguir a un análisis completo de las condiciones sociales e históricas. La justicia debe ajustarse a la situación, y no al revés.

353 Sorel, “Apology for Violence,” *Reflections*, p. 302.

354 Sorel, “Apology for Violence,” *Reflections*, p. 301. See also Sorel’s comments on Mme. de Staél in *The Illusions of Progress*, trans. John and Charlotte Stanley (Berkeley: University of California Press, 1969), pp. 12930.

355 Kropotkin, *Revolutionary Studies*, quoted in Eltzbacher, *Anarchism*, p. 116.

Es este «realismo ético» o «materialismo ético» el que predomina en el pensamiento de la mayoría de los teólogos de la liberación. Pero antes de presentar la posición mayoritaria, conviene echar un breve vistazo a la opinión de la minoría.

Leonardo Boff, el representante más abierto de la posición pacifista, equipara la violencia al odio y, al igual que Tolstoi, opone la violencia a la ley del amor. Para Boff, la violencia nunca podrá instaurar una sociedad de amor, y aunque pudiera, el fin nunca justificaría los medios. La violencia es una expresión de odio y el odio nunca puede utilizarse como medio para imponer el amor. Boff dice:

Jesús dio testimonio del verdadero poder de Dios: el amor. Es el amor el que libera a los seres humanos, establece la comunión entre ellos, los abre al auténtico proceso de liberación. Ese amor descarta toda violencia y opresión, incluso para que prevalezca el amor mismo. Su eficacia no es la eficacia de la violencia que altera las situaciones y elimina a los seres humanos. La aparente eficacia de la violencia no consigue, de hecho, romper la espiral de violencia³⁵⁶.

El principal temor de todos los que abogan por la no violencia en América Latina es, como sugiere Boff, que el uso

356 Leonardo Boff, “Christa’s Liberation via Oppression,” in *Frontiers of Theology in Latin America*, trans. John Drury, ed. Rosino Gibellini (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), 120.

de la violencia corre el riesgo de sustituir una tiranía por otra, y así continuar la «espiral» de violencia en lugar de eliminarla. La paz, el amor y la armonía son la meta y el único medio capaz de alcanzar esa meta es la no violencia.

La mayoría de los teólogos de la liberación reconocen los riesgos de la violencia y son conscientes de que crea una serie de problemas: «la exacerbación del odio, el resentimiento, la rivalidad, la imposición de cambios desde una estructura de poder sin el correspondiente desarrollo de la conciencia, la aceptación de las ‘reglas del juego’ del actual sistema opresor»³⁵⁷.

Pero también se dan cuenta de que los pronunciamientos absolutos a favor de la no violencia no tienen en cuenta el cuadro humano en su totalidad y tiene sus propios riesgos de ignorar las exigencias de la justicia. Lo que hay que hacer es evaluar la situación y sopesar el coste humano, y después elegir un curso de acción que reduzca el sufrimiento, la frustración y la deshumanización generales³⁵⁸.

Si la situación requiere el uso de la violencia para que se haga justicia, ése es el camino que hay que seguir.

Cuando los teólogos de la liberación evalúan la situación latinoamericana perciben dos tipos de violencia. Por un lado,

357 José Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress, 1975), p. 127.

358 Miguez Bonino, *Doing Theology*, p. 128.

ven la violencia política y económica legalizada de los que están en el poder, la violencia abierta y sangrienta llevada a cabo por la policía y el ejército, y la violencia institucionalizada del sistema capitalista, por ejemplo, hambre, desnutrición, deficiencia mental, acortamiento de la esperanza de vida, mortalidad infantil, etc.³⁵⁹.

Ven a hombres y mujeres privados por la fuerza de sus derechos personales e impedidos de dar forma a su vida personal sobre la base de su propio juicio³⁶⁰.

Ven una situación que ningún grado de racionalización podría calificar de justa, una situación que ningún cristiano podría encontrar compatible con las enseñanzas de Cristo, una situación pecaminosa.

Por otra parte, ven la violencia de los que se atreven a luchar, a levantar la cabeza con voluntad de libertad³⁶¹.

Ven las condiciones materiales insoportables, los años de cólera, frustración, pobreza, miseria, enfermedad y muerte, y el coraje de los que gritan «no más». «Ven el amor de quienes están dispuestos a enfrentarse al opresor para que

359 Jose Porfirio Miranda, *Communism in the Bible*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982), pp. 73–74.

360 Ignacio Ellacuría, *Freedom Made Flesh*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976), p. 198.

361 Enrique Dussel, *Ethics and the Theology of Liberation*, trans. Bernard F. McWilliams (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), p. 43.

su próximo tenga una vida mejor. Ven una violencia nacida del amor y la esperanza de regeneración en lugar del odio y la destrucción, una violencia que tiene como meta la paz y la justicia³⁶².

Por supuesto, siempre existe el riesgo de que la violencia de los oprimidos degenera en terror y dominación. Sin embargo, al igual que los anarquistas, los teólogos de la liberación tienen la esperanza de que los valores de los pobres, los más cristianos por naturaleza, acaben para siempre con la espiral de violencia³⁶³.

Según los teólogos de la liberación, la opción de los cristianos en América Latina es aceptar el *statu quo*, la violencia injusta del opresor, o aceptar la violencia justa del oprimido. La opción no es entre violencia y no violencia, sino entre violencia injusta y justa.

Gutiérrez lo sugiere cuando dice

El ámbito de la política actual está marcado por enfrentamientos entre grupos humanos diferentes, entre clases sociales con intereses contrapuestos, y estos enfrentamientos están marcados por distintos niveles de

362 Gustavo Gutiérrez, “Faith as Freedom,” in *Living With Change, Experience*, Faith, ed. Francis A. Eigo and Silvio E. Fittipaldi (Villanova, Pennsylvania: Villanova Univ. Press, 1976), p. 28.

363 Jose Combi in, *The Church and the National Security State* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 165.

violencia. El deseo de ser «artesano de la paz» no sólo no exime de participar en estos conflictos, sino que obliga a participar en ellos si se quiere atajarlos de raíz y superarlos, y obliga a tomar conciencia de que no puede haber paz sin justicia³⁶⁴.

Gutiérrez afirma además que la neutralidad en la cuestión de clase es imposible³⁶⁵, y que la no implicación es un subterfugio para mantener las cosas como están³⁶⁶. Lo que la Iglesia y los cristianos de América Latina deben hacer es «echar su suerte con los oprimidos y explotados en la lucha por una sociedad más justa»³⁶⁷.

Segundo cree que la ley del amor dada por Cristo es compatible con la violencia. Su visión de la naturaleza del amor contrasta con la de los pacifistas:

Somos capaces de amar a nuestro prójimo en la medida en que evitamos que otros seres humanos aparezcan como prójimos en nuestro horizonte. Para despojar a estos últimos de las características de ser prójimos, recurrimos al conocido mecanismo de tratarlos

364 Gustavo Gutiérrez, “Liberation Praxis and Christian Faith,” in *The Power of the Poor in History*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 11.

365 Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans, and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p.275.

366 Gutiérrez, *Theology*, p. 266.

367 Gutiérrez, *Theology*, p. 266.

como funciones y no como personas... Ahora bien, nadie puede dudar de que ese mecanismo violenta la realidad única e indivisible de esas personas... la violencia es, por tanto, una dimensión intrínseca de todos y cada uno de los amores concretos de la historia... La dinámica del amor, sin embargo, tiende a reducir al mínimo posible el quantum de violencia necesario para su eficacia³⁶⁸.

Según Segundo, el amor expresado concretamente es finito y parcial. Debe mantener a distancia a algunas personas, mientras elige a otras como prójimo. Segundo cree que el cristiano debe elegir a los pobres y humildes.

Ésta fue la elección de Cristo.

Los teólogos de la liberación recurren a la Biblia para apoyar su planteamiento realista del problema de la violencia. Muestran en el Nuevo Testamento que el amor de Jesús no era ilimitado. Su preferencia eran los pobres y miserables, los marginados, las viudas y las prostitutas. A ellos eligió para su Reino. A los demás, a los que ocupaban posiciones de poder religioso, económico y político, se opuso y resistió, hasta el punto de llegar a la violencia física, por ejemplo expulsando a los cambistas del templo (Juan 2:15). Los teólogos creen que cuando observamos las acciones de Jesús es evidente que el amor que deseaba que

368 Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, trans. John Drury (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978), pp. 15962.

imitáramos es compatible con la «obligación de repeler al opresor de la comunidad humana mediante el uso de la violencia»³⁶⁹.

Sin embargo, hay quienes señalan pasajes del Nuevo Testamento en los que Jesús se opuso claramente al uso de la violencia: en Mateo 5:21–22, Jesús se pronunció en contra de la ira y de matar; en Mateo 22:52, afirmó que todos los que toman la espada perecerán por la espada; y en Mateo 5:39, Jesús nos instó a no resistir el mal y a poner la otra mejilla.

En respuesta, los teólogos de la liberación sugieren que analicemos más detenidamente la cuestión de la violencia en la Biblia en su conjunto, examinemos el contexto en el que se escribieron las declaraciones relativas a la violencia y consideremos tanto las declaraciones como las acciones de Jesús a la luz del panorama general.

Al examinar la Biblia, parece haber contradicciones en algunos de los pasajes relativos a la violencia, por ejemplo, entre el mandamiento «No matarás» (Éxodo 20:13) y Deuteronomio 7:16, donde Yahvé dice a su pueblo que mate a todos aquellos que «el Señor, tu Dios, te entregue». El Antiguo Testamento está lleno de pasajes en los que matar no sólo está permitido, sino que se condona, pero cuando examinamos el contexto vemos que lo que se condona es la

369 Miranda, *Communism*, p.76.

violencia de un pueblo llevada a cabo contra un agresor injusto. Mandamientos como «no matarás» significan que no debemos matar sin una causa justa, y son las circunstancias concretas las que determinan lo que es justo. Segundo es bastante explícito en este punto:

... cualquiera que conozca mínimamente la Biblia sabe que un mandamiento como «no matarás» no puede pretender constituir una regla moral absoluta. Pues las propias palabras de la Biblia obligan a los hebreos a matar en diferentes circunstancias.... En resumen, la propia Biblia indica que el mandamiento de no matar no era universal en ningún sentido absoluto, que equivalía a decir que nadie podía matar sin una razón justificable.... La proporción adecuada [de violencia] debe calcularse en el contexto de cada situación histórica diferente³⁷⁰.

Miranda también acepta el hecho de que el Antiguo Testamento condona el uso de la matanza cuando la lleva a cabo todo el pueblo, dice:

Y en la serie de casos en que la legislación mosaica prescribe la pena de muerte (por ejemplo, Éxodo 21:12, 15, 16, 17), es por lapidación que debe ser ejecutada por todo el pueblo (Levítico 24:14, 23; 20:2, 27; Éxodo 17:4; y así sucesivamente). Esto es violencia y no sólo está

370 Segundo, *Liberation*, p. 166.

permitido, sino que es ordenado por el único Dios verdadero³⁷¹.

Los teólogos, especialmente Segundo, creen que las afirmaciones aparentemente contradictorias del Nuevo Testamento pueden resolverse del mismo modo³⁷².

Los teólogos son conscientes de que Jesús se pronunció contra la violencia, aunque también permitió su uso:

No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada (Mateo 10:34).
Y:

Y el que no tenga espada, venda su manto y cómprese una. (Lucas 22: 36)

Los teólogos señalan el hecho de que los seguidores de Jesús llevaban espadas³⁷³.

Son conscientes de que algunos de sus seguidores eran zelotes, un grupo que abogaba por el derrocamiento violento del Estado romano. Los teólogos creen que si Jesús se hubiera opuesto firmemente a la violencia, habría amonestado a los que se lanzaban a la violencia. Pero, aunque condenó a los que usaban el poder injustamente,

371 Miranda, Communism, p. 74.

372 Segundo, Liberation, p. 166.

373 Ellacurla, Freedom, p. 62.

nunca condenó al movimiento zelote y sólo cuando la situación requería una acción no violenta, instó a sus seguidores a dejar las armas (véase Lucas 22:47–53)³⁷⁴.

Los teólogos de la liberación creen que Jesús no se pronunció de forma absoluta sobre el uso de la violencia, sino que demostró, sobre todo con sus acciones, que había que tener en cuenta la situación para determinar en qué casos se debía usar la violencia³⁷⁵. Jesús permitió, como Yahvé, el uso de la violencia para servir a la causa de la justicia³⁷⁶.

... hay que resistir al pecado, incluso con violencia, cuando el pecado mismo es violento...³⁷⁷.

Aunque los teólogos de la liberación no distinguen entre la violencia contra las instituciones y la violencia contra las personas, como hizo Bakunin, comparten con los anarquistas un enfoque realista y materialista de esta cuestión³⁷⁸. Las apelaciones al amor universal no son la

374 Ellacurla, *Freedom*, p. 61.

375 Segundo, *Liberation*, p. 166.

376 Miranda, *Communism*, pp. 73–78.

377 Ellacurla, *Freedom*, p. 62.

378 Sebastian Kappen, un teólogo de la liberación de la India, hace la siguiente distinción: "La violencia puede entenderse en el sentido de resistencia organizada destinada a paralizar una institución existente o el sistema social en su conjunto. En este caso, el objeto de la violencia no es personal, sino estructural. La distinción es importante porque las personas

respuesta para la mayoría de los teólogos. Lo importante para ellos es que miremos a las condiciones materiales concretas y nos demos cuenta de que la violencia puede ser una opción revolucionaria justificable. La violencia por sí misma nunca se aprueba, pero la violencia al servicio de la justicia puede formar parte de la misión cristiana.

son valores absolutos, mientras que las estructuras no lo son....". *Jesus and Freedom* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977), pp. 172-3.

Capítulo IX

NUEVA SOCIEDAD; NUEVA PERSONA ³⁷⁹

«Venga a nosotros tu Reino...»

(Mateo 6:10)

La visión económica, política, social, moral y, en cierta medida, religiosa del futuro es la misma tanto para los principales anarquistas que hemos citado como para muchos teólogos de la liberación. La principal diferencia es

379 No he utilizado el término más familiar «Hombre Nuevo» como título del capítulo porque en los últimos años muchos teólogos de la liberación se han vuelto más sensibles a los efectos del lenguaje sexista y han dejado de utilizar el término «Hombre Nuevo» sustituyéndolo por otro más inclusivo.

que lo que los anarquistas describen en el lenguaje de su experiencia europea, los teólogos lo repiten como cristianos latinoamericanos comprometidos con la lucha revolucionaria de los pobres y oprimidos y con un Dios que es visto como el liberador último.

Aunque existe cierto desacuerdo entre anarquistas y teólogos, especialmente en lo que se refiere a la organización económica de la sociedad futura, hay suficientes puntos en común como para esbozar una visión compartida.

Como hemos visto antes, los anarquistas y los teólogos de la liberación son reacios a presentar un relato demasiado detallado de la sociedad futura. Para ellos, la nueva sociedad no es un sueño utópico, el plan ficticio bien diseñado de algún teórico bienintencionado que sólo quiere escapar fácilmente de los horrores de la realidad. La nueva sociedad es la realidad en construcción; es la lucha aquí y ahora de los pobres y oprimidos para crear un mundo mejor; es la esperanza que motiva la lucha en dirección a la libertad y la justicia; y es la realización progresiva de las tendencias de la historia. Los anarquistas y los teólogos de la liberación creen que sin este elemento futuro no habría esperanza, ni acción, ni lucha revolucionaria. Tienen, pues, algunas conceptualizaciones de cómo será el futuro, pero siempre con el recordatorio de que, a menos que esta visión futura sea eficaz para cambiar las estructuras del presente, es pura fantasía.

Otra razón por la que los anarquistas y los teólogos de la liberación carecen de una descripción detallada de la sociedad futura es que, aunque conciben el futuro como universal, creen que cada región debe determinar por sí misma los detalles de su propio futuro de acuerdo con sus condiciones materiales e históricas. La geografía, los recursos naturales, las costumbres, el temperamento y los hábitos sociales condicionan la forma en que se percibe y se desarrolla la nueva sociedad. Para los anarquistas y los teólogos de la liberación, la nueva sociedad, modelada a partir de los procesos vivos de la naturaleza, se perfecciona continuamente, buscando cada vez más libertad. Es una sociedad de acción y creación en revolución permanente.

Aunque los anarquistas y los teólogos de la liberación no tienen un proyecto de futuro, estudiando y analizando las tendencias de la historia y sintonizando con los valores de los oprimidos, tienen alguna expectativa de cómo será la nueva sociedad.

A partir de un examen científico de las estructuras actuales y de una aguda conciencia de los elementos del progreso, anticipan una nueva sociedad libre de dominaciones de todo tipo. Una sociedad así carecería de jerarquías, de poder coercitivo y de privilegios de riqueza, raza y género. Sería una sociedad en la que todos los ciudadanos son libres de hacer lo que quieren, y quieren hacer lo que es justo. Sería una sociedad en la que la libertad de cada uno se ve colmada

por la libertad de todos, en la que hay individualidad sin individualismo, e igualdad sin igualdad.

Al examinar más de cerca el aspecto socioeconómico de la nueva sociedad, los anarquistas y los teólogos de la liberación creen que no habrá divisiones de clase basadas en las diferencias de riqueza. Exista o no la propiedad privada de los medios de producción, la explotación de los seres humanos será abolida. La mayoría de los anarquistas y los teólogos de la liberación, además, están de acuerdo en que dicha propiedad debe ser eliminada. Junto a la abolición de la propiedad privada debe producirse también, para aquellos anarquistas y teólogos que se identifican como comunistas, la eliminación del sistema salarial, ya sea en forma de dinero o de billetes de trabajo. La distribución en función del trabajo perpetúa la desigualdad social, dando lugar a diferenciaciones opresivas como las que existen entre el trabajador profesional y el ordinario, al tiempo que penaliza a aquellos que no pueden trabajar o que, debido a una discapacidad física o mental, no pueden seguir el ritmo de sus compañeros de trabajo.

Los anarquistas y los teólogos de la liberación imaginan una nueva sociedad libre de cualquier desigualdad económica que promueva privilegios y distinciones de poder. Lo que esto significa para la mayoría de los anarquistas y teólogos de la liberación es que la sociedad futura será una sociedad en la que los instrumentos de producción, la tierra y los recursos naturales se mantengan

en común y los bienes materiales se distribuyan en función de las necesidades. Será una sociedad en la que el trabajo sea un derecho, el fundamento de la dignidad y la creatividad humanas, pero no la base de la supervivencia del individuo.

Desarrollo material pleno, igualdad, cooperación, una comunidad de hermanos y hermanas que trascienda las clases y todas las diferencias de riqueza, es el panorama económico resultante del futuro.

En el ámbito político, los anarquistas y los teólogos de la liberación imaginan una sociedad libre de dominación externa y de poder coercitivo. No habrá leyes externas, partidos políticos, dictaduras burocráticas, autoridades centralizadas... En resumen, la sociedad del futuro será una sociedad sin Estado. El gobierno y todas las instituciones que componen su maquinaria son condenados como incompatibles con un pueblo libre.

Los teólogos de la liberación y los anarquistas coinciden en que la nueva sociedad tendrá una estructura ordenada, pero será una estructura que fomente la autonomía en lugar de impedirla; una estructura de abajo arriba y de la circunferencia al centro; una estructura mutuamente acordada, libremente federada y diseñada para servir al pueblo. Las únicas obligaciones serán las que surjan del sentido interno de justicia y amor del individuo. Los acuerdos mutuos entre las personas se guiarán por

inclinaciones internas y no por la coacción o el miedo al castigo.

La nueva sociedad no sólo carecerá de Estado, sino que no habrá jerarquías de ningún tipo.

Lo que esto significa para el teólogo de la liberación es que surgirá toda una nueva concepción de la «Iglesia». Ya no podrá haber una élite autoritaria que, bajo la apariencia de servicio, mantenga a las masas sedadas con el dogma y el miedo a la condenación eterna.

El pueblo ya no será controlado por la exigencia de obediencia estricta a un sistema religioso que ha hecho del poder un ídolo y ha abandonado el fin para el que fue creado.

Los teólogos de la liberación forman parte del movimiento de creación de una Iglesia del pueblo, de los pobres, de los oprimidos, de los humildes...

Estas comunidades de base son una estructura totalmente nueva creada por aquellos a quienes Jesús prometió el Reino. Guiadas por su propia experiencia y valores, estas comunidades actúan al servicio de los demás, crean modelos religiosos y formas de culto, y reflexionan sobre las Escrituras a la luz de las necesidades y exigencias de la situación histórica. Las comunidades de base, tan parecidas a las comunidades de los primeros cristianos, son

«verdaderamente la Iglesia de Cristo y sus apóstoles encarnada en la base»³⁸⁰.

Estas comunidades, aunque no siguen el modelo de ninguna estructura anarquista específica, son anarquistas en su forma. Son asociaciones libres, federadas y descentralizadas; dirigidas no por la dominación y la coacción, sino por el acuerdo mutuo entre iguales. La religión en estas comunidades no es algo que reste vida, que obstruya la libertad, sino que forma parte del esfuerzo creativo de un pueblo que forja su propio futuro. Las comunidades de base son la Iglesia de la nueva sociedad, tanto ahora como, esperemos, en el futuro.

En el ámbito moral, la nueva sociedad, para los anarquistas y los teólogos de la liberación, será una sociedad libre de avaricia y actitudes serviles; una sociedad en la que se respete la dignidad humana básica de todos y cada uno de los seres humanos; una sociedad de libertad, justicia, igualdad y amor; una sociedad de apoyo mutuo y cooperación en la que cada miembro sea visto como un vecino, un hermano o hermana, que ayuda al desarrollo de los demás; una sociedad de paz y armonía, paz que viene con la justicia y armonía que viene con el respeto mutuo y la ayuda.

380 Leonardo Boff, “Theological Characteristics of a Grassroots Church,” in *The Challenge of Basic Christian Communities*, trans. John Drury, ed. Sergio Torres and John Eagleson (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), p. 125.

En el lenguaje religioso de la teología de la liberación, la nueva sociedad se identifica con el Reino de Dios –un don de Dios y una tarea del pueblo–, donde todos estarán en total comunión. Será un Reino de resurrección de los muertos, una sociedad liberada de todas las estructuras necrófilas que impiden a la gente disfrutar de la vida. «Mammon» ya no gobernará y las estructuras pecaminosas ya no mantendrán a los humanos encadenados. A través del compartir mutuo y del amor, cada uno recibirá su pan de cada día.

La nueva sociedad de la teología de la liberación, en cualquier lenguaje que se presente, es anarquista en esencia. Sus estructuras socioeconómicas, políticas, religiosas y morales reflejan una dimensión anarquista. Todos los valores que promueve son valores anarquistas; todas las servidumbres a las que se opone son las servidumbres a las que se oponen los anarquistas; todas las soluciones que propone son soluciones anarquistas. Las acciones necesarias para alcanzar esta nueva sociedad también son anarquistas.

Sin nuevas instituciones y estructuras, sin una sociedad de expansión material, justicia y paz, los teólogos de la liberación creen que no es posible desarrollar las potencialidades de la naturaleza humana. Al mismo tiempo, los teólogos creen que, a menos que se produzca un cambio en la conciencia humana, una conciencia que guíe la transformación de las condiciones históricas existentes, no puede haber una nueva sociedad. La nueva persona y la

nueva sociedad están, por tanto, recíprocamente relacionadas, siendo cada una necesaria para el surgimiento de la otra, teniendo cada una elementos tanto del presente como del futuro.

Para los teólogos de la liberación, la persona nueva del presente es el revolucionario que, movido por la justicia y el amor, actúa para transformar las estructuras sociales existentes y construir una nueva comunidad humana; es quien analiza críticamente el presente, asume el control de las situaciones históricas e inicia la salida de la servidumbre. Este nuevo ser humano está tan comprometido con los pobres y los oprimidos que ningún sacrificio es demasiado grande. Con espíritu de devoción, abnegación y heroísmo, el hombre nuevo y la mujer nueva responden a la llamada de la libertad.

El hombre nuevo del futuro, tal como lo perciben los teólogos, es el ser humano pleno y auténtico que surge como resultado de la transformación de las condiciones históricas, que ya no permiten que el poder y los privilegios atenacen el espíritu humano. Sin barreras institucionales que impidan el crecimiento, los teólogos creen que pueden desarrollarse las capacidades intelectuales, artísticas y morales del individuo. En tales condiciones, toda la naturaleza humana evolucionará, dando lugar a un nuevo ser humano que tiene el máximo control sobre su destino individual.

Los teólogos creen que el nuevo orden económico crea las condiciones para un trabajo no alienado que, a su vez, crea las condiciones para un ser humano completamente autodesarrollado y creativo. Aunque siempre limitado hasta cierto punto por las leyes de la naturaleza y de la historia, esta nueva persona, gracias a una mayor conciencia científica de las influencias que dan forma a un entorno humano, puede por primera vez hacer una elección ilustrada sobre su transformación interior. La nueva persona, que ya no está sujeta a supersticiones ni a ideologías esclavizantes, desarrolla al máximo sus talentos, sus dones, su espíritu y su genio, y por fin es posible una individualidad nueva y auténtica.

Aunque responsable de su destino, desarrollo y realización individuales, la nueva persona, según los teólogos, es también responsable de la sociedad. Guiada por el amor a la humanidad, un amor que trasciende todo egoísmo, la nueva persona hace suyas las necesidades del «otro». Se establece una relación familiar de apertura y confianza recíprocas. Los antagonismos y la competencia que caracterizan a los individuos de otras sociedades dan paso a la solidaridad y el apoyo mutuo. Los demás ya no son vistos como amenazas a la individualidad y la libertad, sino como hermanos y hermanas cuyos intereses son los intereses de todos. En plena libertad, este nuevo ser moral dedica su vida al servicio de la humanidad y encuentra su plena realización en él.

En resumen, los teólogos de la liberación comparten con los anarquistas la creencia de que la nueva persona del futuro es el ser humano totalmente realizado, totalmente libre, que actúa en total comunión con los demás.

Los anarquistas y los teólogos de la liberación tienen puestas grandes esperanzas en la capacidad de cambio de la naturaleza humana. No basta con que cambien las condiciones materiales y las estructuras. A menos que haya una nueva persona con nuevas actitudes y formas de relacionarse con los demás, nunca se podrá acabar con la dominación y la opresión.

Los teólogos de la liberación son especialmente sensibles a la necesidad de una nueva persona, que consideran la motivación más profunda de la acción revolucionaria en América Latina. Inspirados en la persona de Jesús, el hombre nuevo original, los cristianos de América Latina encuentran esperanza en el futuro. Jesús, concebido como la nueva creación o el Dios–hombre, reveló con su vida y su acción la posibilidad de la transformación humana. Actuando con total libertad, sometido únicamente a la ley del amor, este nuevo ser humano fue para los cristianos un modelo a imitar y por el que guiarse. Para la teología de la liberación, el elemento divino que cambió la naturaleza de Jesús puede cambiar la naturaleza de todos y cada uno de los seres humanos. Gracias a Cristo, el evangelista Pablo explica que podemos «revestirnos de la nueva naturaleza, creada a

semejanza de Dios en la verdadera justicia y santidad» (Efesios 4:24).

En su esperanza de una sociedad libre de toda forma de dominación y opresión y en su esperanza de un nuevo ser humano autorrealizado regido únicamente por la ley interna, los teólogos de la liberación y los anarquistas comparten un sueño común. En todo lo necesario para la realización de esta nueva sociedad y esta nueva persona – ideales éticos eficaces, esperanza, «utopía», compromiso con los pobres y los oprimidos, acción revolucionaria– hay una dimensión anarquista común. Todas las facetas de la teología de la liberación que aquí se exploran, incluidas sus interpretaciones religiosas, son de naturaleza anarquista, lo que no debe extrañar: dadas las intolerables condiciones sociales a las que se enfrentan la mayoría de los latinoamericanos, sólo las soluciones radicales de una perspectiva anarquista pueden responder plenamente al desafío.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Hugo, Gustavo Gutiérrez, and Giulio Girardi. "Final Document of the Convention." In *Christians and Socialism*. Trans. John Drury. Ed. John Eagleson. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1975, pp. 160–75.
- Assmann, Hugo. *Theology for a Nomad Church*. Trans. Paul Burns. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976.
- Baines, John M. *Revolution in Peru; Mariátegui and the Myth*. University, Ala.: Univ, of Alabama Press, 1972.
- Bakunin, Michael. *Bakunin on Anarchy*. Trans, and ed. Sam Dolgoff. Pref. Paul Avrich. New York: Knopf, 1972.
- . *Marxism, Freedom and the State*. Trans, and ed. K. J. Kenafick. London: Freedom Press, 1950.

- . *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. Ed. G. P. Maximoff. New York: Free Press, 1953.
- . *Selected Writings*. Trans. Steven Cox and Olive Stevens. Ed. Arthur Lehning. London: Jonathan Cape, 1973.
- Berkman, Alexander. *What is Communist Anarchism?* New York: Dover, 1972.
- Berryman, Philip. *The Religious Roots of Rebellion; Christians in Central American Revolutions* Maryknoll, N.Y.; Orbis, 1984.
- Bigo, Pierre. *The Church and Third World Revolution*. Trans. Sr. Jeanne Marie Lyons. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977.
- Boff, Leonardo. *Jesus Christ Liberator; A Critical Christology of Our Time*. Trans. Patrick Hughes. Maryknoll, N.Y.; Orbis, 1978.
- Camara, Dom Helder. *The Church and Colonialism; The Betrayal of the Third World*. Denville, N.J.: Dimension, 1969.
- Comblin, Jose. *The Church and the National Security State*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.
- Croatto, José. *Exodus; A Hermenutics of Freedom*. Trans. Salvator Attanasio. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981.
- Cussianovich, Alejandro. *Religious Life and the Poor*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.
- Davies, J. G. *Christians and Politics and violent Revolution*. Maryknoll, N.Y.: orbis, 1976.

Dussel, Enrique. *Ethics and the Theology of Liberation*. Trans. Bernard F. McWilliams. Maryknoll, N.Y.; Orbis, 1978.

-----. *History and the Theology of Liberation*. Trans. John Drury,.—Maryknoll, N.Y.; Orbis, 1976.

Eagleson, John and Sergio Torres. *The Challenge of Basic Christian Communities*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981.

Eagleson, John and Philip Scharper. *The Radical Bible*. Trans. Erika J. Papp. Ed. Hellmut Haug and Jurgen Rump. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1972.

Echegaray, Hugo. *The Practice of Jesus*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1984.

Ellacuría, Ignacio. *Freedom Made Flesh; The Mission of Christ and His Church*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976.

Elzbacher, Paul. *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy*. Trans. Steven T. Byington. Ed. James J. Martin. New York: Libertarian Book Club, 1960.

Fabella, Virginia and Sergio Torres, eds. *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983.

Fierro, Alfredo. *The Militant Gospel: A Critical Introduction to Political Theologies*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977.

Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. Myra Bergman Ramos. New York: Seabury, 1970.

Galilea, Segundo. *Following Jesus*. Trans. Sr. Helen Phillips. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981.

Gibellini, Rcsino, ed. *Frontiers of Theology in Latin America*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.

Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays*. New York: Mother Earth, 1910.

Gottwald, Norman K., ed. *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1983.

Gottwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.* Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.

Guillen, Abraham. *Philosophy of the Urban Guerilla: The Revolutionary Writings of Abraham Guillen* Trans. and ed. Donald C. Hodges. New York: William Monrow, 1973.

Gutiérrez,— Gustavo. “Faith as Freedom: Solidarity with the Alienated and Confidence in the Future.” In *Living with Change, Experience, Faith*. Ed. Francis A. Eigo and Silvio E. Fittipaldi. Villanova, Pa.: Villanova Univ. Press, 1976, pp. 15–54.

———. “Freedom and Salvation: A Political Problem.” In *Liberation and Change*. Atlanta: John Knox, 1977, pp. 3–94.

- . *The Power of the Poor in History: Selected Writings*. Trans. Robert R. Barr. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.
- . *A Theology of Liberation*. Trans, and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981.
- . "Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressivist Theology," In *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*. Ed. Virginia Fabella and Sergio Torres. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978, pp. 227–55.
- Gutiérrez, Gustavo and Claude Geffrd, eds. *The Mystical and Political Dimensions of the Christian Faith*. New York: Herder and Herder, 1974.
- Happen, Sebastian. *Jesus and Freedom*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1977.
- Krimerman, Leonard I. and Lewis Perry, eds. *Patterns of the Anarchist Tradition*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966.
- Kropotkin, Peter. *The Essential Kropotkin*. Ed. Emile Capouya and Keitha Tompkins. New York: Liveright, 1975.
- . *Ethics: Origin and Development*. Trans. Louis S. Fieland and Joseph R. Piroshnikoff. New York: Dial, 1936.
- . *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. Ed. Roger N. Baldwin. New York and London: Benjamin Blom, 1968.
- . *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Ed. Paul Avrich. New York: New York Univ. Press, 1972.

- . *The Place of Anarchism in Socialistic Evolution*. New York: Gordon Press, 1973.
- . *The State: Its Historic Role*. London: Freedom Press, 1943.
- Lenin, V. I. "The Party Organization and Party Literature." In *The Lenin Anthology*. Ed. Robert C. Tucker. New York: Norton, 1975, pp. 148–52.
- Lubac, Henri de. *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*. Trans. R. E. Scantlebury. New York: Sheed and Ward, 1948.
- Marx, Karl. "Address of the Central Committee to the Communist League." In *The Marx–Engels Reader*. Ed. Robert C. Tucker. New York: Norton, 1972, pp. 363–73.
- Marx, Karl, Frederick Engels, and V.I. Lenin. *Anarchism and Anarcho-Syndicalism: Selected Writings*. New York: International Publishers, 1972.
- Mendenhall, George. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1973.
- Miguez Bonino, Jose. *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1976.
- . *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress, 1975.
- . Personal interview. 23 November, 1982.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Ed. Elizabeth Rapaport. Indianapolis: Hackett, 1978.

Miranda, Jose Porfirio. *Being and the Messiah*. Trans. John Eagleson. Maryknoll, Orbis, 1977.

-----. *Communism in the Bible*. Trans. Robert R. Barr. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1980.

-----. Letter to author. 14 January 1983.

-----. *Marx Against the Marxists*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1980.

-----. *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*. Trans. John Eagleson. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1974.

Novak, Derry. "Place of Anarchism in the History of Political Thought." *Review of Politics*, 20 (1958), 307–29.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.

Perez-Esclarin, Antonio. *Atheism and Liberation*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.; Orbis, 1978.

Peruvian Bishops Commission for Social Action, ed. *Between Honesty and Hope*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1970.

- Proudhon, Pierre Joseph. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*. Trans. John Beverly Robinson. London: Freedom Press, 1923.
- . *The Principle of Federation*. Trans. Richard Vernon. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1979.
- . *Proudhon's Solution of the Social Problem*. Ed. Henry Cohen. New York; n.p., 1927.
- . *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*. Trans. Elizabeth Fraser. Ed. Stewart Edwards. Garden City, N.Y.: Anchor, 1969.
- . *System of Economic Contradictions: or the Philosophy of Misery*. Vol. I. Boston: Benjamin Tucker, 1986,
- . *What is Property? An Enquiry into the Principle of Right and Government*. Trans. Benjamin R. Tucker: Fertig, 1966.
- Ritter, Alan. *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1969.
- Rocker, Rudolf. *Anarcho-Syndicalism, Theory and Practice*. Indore: Modern Publishers, 1947.
- Roth, Jack J. *The Cult of Violence*. Berkeley: Univ. of California Press, 1980.
- Runkle, Gerald. *Anarchism, Old and New*. New York: Delacorte Press, 1972.

Santa Ana, Julio de. *Good News to the Poor: The Challenge of the Poor in the History of the Church*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979.

-----. *Towards a Church of the Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981.

Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978.

Sobrino, John. *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*. Trans. John Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1978.

Sorel, Georges. "The Decomposition of Marxism." In *Radicalism and Revolt Against Reason*. By Irving Louis Horowitz. New York: Humanities Press, 1961.

-----. *From Georges Sorel: Essays in Socialism and Philosophy*. Trans. John and Charlotte Stanley. Ed. John Stanley. New York: Oxford Univ. Press, 1976.

-----. *The Illusions of Progress*. Trans. John and Charlotte Stanley. Berkeley: Univ. of California Press, 1969.

-----. *Reflections of Violence*. Trans. T. E. Hulme. New York: Smith, 1941.

Tamez, Elsa. *Bible of the Oppressed*. Trans. Matthew J. O'Connell. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982.

Tolstoy, Leo. *The Four Gospels Harmonized and Translated*. Vols. XIV and XV of *The Complete Works of Count Tolstoy*. Trans. Leo Wiener. Boston: Dana Estes, 1904.

-----."The Kingdom of God is Within You.' In *The Kingdom of God is Within You. Christianity and Patriotism. Miscellanies.* Vol. XX of *The Complete Works of Count Tolstoy.* Trans. Leo Wiener. Boston: Dana Estes, 1905.

-----."My Religion." In *My Religion On Life, Thoughts on God. On the Meaning of Life.* Vol. XVI of *The Complete Works of Count Tolstoy.* Trans. Leo Wiener. Boston: Dana Estes, 1904.

-----."What I Believe." In *A Confession. The Gospel in Brief. What I Believe.* Trans. Aylmer Maude. London: Oxford Univ. Press, 1958.

Torres, Camilo. *Revolutionary Priest: The Complete Writings and Messages of Camilo Torres.* Ed. John Gerassi. New York: Random House, 1971.

Verinder, Frederick. *My Neighbor's Landmark: Short Studies in Bible Land Laws* London: Land and Liberty Press, 1950.

Weitling, Wilhelm. *The Poor Sinner's Gospel.* Trans. Dinah Livingstone. London: Sheed and Ward, 1969.

Woodcock, George. *Anarchism: A History of Liberation Ideas and Movements.* Cleveland: Meridian Books, 1962.

Zenker, E. V. *Anarchism: A Criticism and History of the Anarchist Theory.* London: n.p., 1898.

AGRADECIMIENTOS

Sin la ayuda y el apoyo de muchas personas, esta tesis no podría haberse completado. Quiero dar las gracias especialmente al Dr. Donald C. Hodges, cuya corrección exacta y minuciosa, sus críticas perspicaces y su aliento han sido de un valor incalculable. También quiero dar las gracias a los demás miembros de mi comité supervisor, el Dr. John J. Carey y el Dr. Russell M. Dancy, por su continuo interés y sus útiles sugerencias.

Agradezco a Deborah Hepburn su ayuda en la traducción al inglés de parte de mi correspondencia con teólogos de la liberación.

También agradezco a Frances Gilbert su paciente y amable ayuda con el procesador de textos.

A mis amigos de Tallahassee, cuya amabilidad y cariño me ayudaron a sostenerme mientras completaba este proyecto, les doy mi amor.

Mi más profundo agradecimiento a mis padres por su largo y cariñoso apoyo a lo largo de los muchos años de mi educación. Debo a mi hermano Angelo un agradecimiento especial por su cálida generosidad.