

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

La teología de la liberación y sus opciones políticas.

Agustín D'Acunto.

Cita:

Agustín D'Acunto (2011). *La teología de la liberación y sus opciones políticas. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/833>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Autor: Agustín D'Acunto

Palabras clave:

Teología de la liberación Política Concepciones del poder popular Década del '70 del siglo XX Leninismo

La teología de la liberación en los '70 y el poder popular. Su afinidad con las concepciones críticas del leninismo

Introducción

La teología de la liberación es un cuerpo de escritos producido desde 1970 por teólogos latinoamericanos como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann y Leonardo Boff, que se caracteriza, siguiendo a Michael Löwy, por ocho principios básicos. Primero, por la lucha contra la idolatría del dinero y del mercado como principal enemigo de la religión. Segundo, por el planteo de la liberación humana histórica como anticipación de la salvación final en Cristo. Tercero, por la crítica a la teología dualista tradicional como producto, no de la tradición bíblica, sino de la filosofía griega platónica, y la reivindicación de una historia humana y divina distintas pero inseparables. Cuarto, por una nueva lectura de la Biblia que se centra en pasajes como el Éxodo por considerarlo un paradigma de la lucha por la liberación de un pueblo esclavizado. Quinto, por una aguda denuncia moral y social del capitalismo dependiente por ser un sistema injusto y una forma de pecado estructural. Sexto, por el recurso al marxismo como instrumento analítico para poder entender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas que adopta la lucha de clases. Séptimo, por la opción preferencial por los pobres y la solidaridad con su lucha de autoliberación. Y octavo, por el desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como una nueva forma de Iglesia y como una alternativa para el estilo de vida individualista impuesto por el sistema capitalista (Löwy, 1999: 47, 50-51).

Por eso, dado el carácter crítico del sistema capitalista de la teología de la liberación, en este trabajo pretendemos determinar si existe alguna afinidad entre dicha teología en los '70 del siglo pasado y alguna de las tres concepciones del poder popular que según Miguel Mazzeo en sus obras *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)* y *¿Qué no hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios* han sido gestadas desde experiencias y voluntades emancipatorias con el objetivo de superar el capitalismo: el poder popular como medio para la toma del poder estatal, el poder popular como medio sin fin y el poder popular como medio y fin a la vez (Mazzeo, 2005; Mazzeo, 2007).

Mazzeo asocia la primera concepción al marxismo-leninismo, a la izquierda tradicional "partidocéntrica" y a las experiencias revolucionarias en Rusia, China y Cuba. Se trata de una concepción que concibe el poder como un objeto que se puede "asaltar", "tomar", "arrebatar", "conquistar" por vía violenta e inmediata, y que lo localiza en el Estado, porque considera a la coerción estatal como el plano más sólido de la dominación. En consecuencia, siendo el Poder con mayúsculas el poder estatal, el poder popular, concebido como los órganos que las masas se dan espontáneamente en el marco de un contexto de conmoción revolucionaria o como las zonas que se van liberando del poder burgués en el contexto de una guerra popular, es considerado meramente

como una forma de poder con letras minúsculas, como un mero instrumento para la “toma del poder estatal”, que se concibe como el acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales. Por lo tanto, esta concepción establece la tiranía de un fin predeterminado, la “toma del poder estatal”, subordinando a él las instancias de poder y la praxis de las clases subalternas, y postula una instancia que guía y encauza la acción para lograrlo, el partido político “revolucionario” portador del “saber de los fines o los objetivos últimos”. Se trata entonces de una concepción que concibe el cambio social como la realización de un saber específico que es asumido como una verdad científica, del cual considera depositario al partido de vanguardia como condensación de lo selecto. Es, en consecuencia, una concepción elitista y jerárquica que sustituye la centralidad de las clases subalternas por la del partido de vanguardia y que postula cambiar la sociedad desde arriba porque concibe a las masas como lentas y como incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento, y en consecuencia, como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco. Por eso, esta concepción concibe al hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen, dado que considera que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal.

La segunda concepción Mazzeo la asocia al socialismo utópico criticado por Karl Marx en el siglo XIX y a dos autores que postulan nociones alternativas a la de poder popular como John Holloway, quien reivindica el “antipoder”, y Antonio Negri, quien se refiere al “contrapoder”. Se trata de una concepción que suele asociar la idea de poder popular a la concepción estatista del poder que vimos anteriormente y que por eso, niega toda finalidad porque considera que la misma siempre es “impuesta” al movimiento real de las clases subalternas. Por consiguiente, esta concepción postula tomar la situación concreta con potencial revolucionario de las masas como un fin, esto es, como la esfera de acción privilegiada construyendo una sociabilidad alternativa a la del capital. Se trata entonces de una concepción que postula construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada. Por eso, esta concepción plantea que la nueva sociedad puede ser el fruto de la extensión de las relaciones sociales no asimilables a las lógicas del capital, comenzando por las organizaciones populares hasta llegar a las instituciones burguesas, a las empresas, las corporaciones, las Fuerzas Armadas y los medios de comunicación del sistema, cuando el gran capital se convenza de la ventaja que importaría para la humanidad la adopción del socialismo y en consecuencia, se autodisuelva. Se trata entonces de una concepción que postula una convivencia pacífica con el poder dominante porque aspira a superar el capitalismo sin momentos de abolición e imposición, esto es, sin el uso de la violencia y sin ejercicio del poder. De ahí que esta concepción plantee la posibilidad de construir una nueva sociabilidad prescindiendo de toda organización política y del Estado. El rechazo de toda organización política se debe a que para esta concepción las mismas aparecen como sospechosas de introducir el peligro del dirigismo y la sustitución de las bases por los que mandan. Y el rechazo del Estado, a que esta concepción lo considera como una instancia escindida de los procesos sociales, monolítica, incapaz de albergar alguna contradicción y que sólo pone piedras en el camino

de la autonomía de los movimientos sociales dado que considera que los dispositivos institucionales sólo sirven para inmiscuirse en los mismos con el fin de debilitarlos.

La tercera concepción Mazzeo la asocia a la Comuna de París de 1871 y a las experiencias de los consejos obreros, sobre todo en Alemania de 1918 a 1920, en Italia en 1919 y 1920, y en la revolución húngara de 1919. Se trata de una concepción que considera que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores. Por eso, esta concepción concibe el poder como relación social y por consiguiente, considera que el poder popular nace siempre de una intersubjetividad horizontal y de nuevas relaciones sociales en las que priman el altruismo, la solidaridad y la cooperación. En consecuencia, esta concepción afirma que la construcción de relaciones sociales críticas y alternativas a las del capital es construcción de poder popular. Por lo tanto, esta concepción plantea que las nuevas relaciones sociales no pueden comenzar con la toma del poder estatal sino que por el contrario, coincide con la concepción del poder popular como medio sin fin en su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada. Sin embargo, se diferencia de esta concepción en que no reniega de toda organización política y de la toma del poder del Estado, si bien en estas cuestiones se distingue de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Respecto de las organizaciones políticas, esta concepción no las concibe como una herramienta portadora del conocimiento de los fines que subordina al movimiento de masas y que actúa en su reemplazo sino como un instrumento de sus luchas subordinado a él que potencia la autoactividad de las clases subalternas. Y respecto de la toma del poder del Estado, esta concepción no la considera el núcleo de la política popular ni algo a lograr en forma inmediata sino una cuestión táctica que puede favorecer el proceso de autoorganización popular y fortalecer sus elementos comunitarios. Por eso, tampoco absolutiza el uso de la violencia, si bien cuestiona el planteo de la concepción del poder popular como medio sin fin de pretender transformar la sociedad sin momentos de conflicto e imposición.

Para lograr el objetivo propuesto, en lo que sigue se analizarán una serie de escritos de los teólogos de la liberación de los '70 del siglo pasado.

Los teólogos de la liberación en los '70 y las concepciones del poder popular

Por un lado, en los escritos de los teólogos de la liberación de los '70 del siglo pasado se puede encontrar en algunos un rechazo directo de la concepción del poder popular que Mazzeo denomina “el poder popular como medio para la toma del poder estatal” y en consecuencia, una adhesión a alguna de las otras dos concepciones, que en general no es explicitada.

Un ejemplo de ello lo constituye la obra del teólogo protestante brasileño Rubem Alves titulada *Cristianismo, ¿opio o liberación?* En la misma Alves cuestiona a los revolucionarios que piensan que para destruir la represión impuesta sobre la sociedad es preciso imponer sobre su presente una estructura similar de represión con el fin de unir sus energías para la tarea de la liberación. Alves cuestiona a estos revolucionarios porque de esa manera el “presente entonces se pierde. Existe únicamente en razón del futuro. Es tiempo

de transición, tiempo de ascetismo. El futuro – no el presente – es el tiempo de la liberación del sentido erótico de la vida de la represión. Por consiguiente, el presente es lo negativo absoluto. Y, por el contrario, el futuro que tiene que ser liberado por la acción revolucionaria es lo positivo absoluto. Al igual que la metafísica y la religión negaron la tierra en razón del cielo, el revolucionario niega en este caso el presente en razón del futuro” (Alves, 1973: 236).

Consideramos que esta crítica se refiere a la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal porque precisamente esta concepción es la única de las tres analizadas por Mazzeo que postula una distinción absoluta entre el presente de opresión en el capitalismo y el momento de la toma del poder estatal, que se considera el acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales. Por el contrario, las otras dos concepciones analizadas por Mazzeo postulan que las nuevas relaciones sociales no pueden comenzar a introducirse luego de la toma del poder estatal sino que es necesario construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, que es precisamente lo que reivindica Alves seguidamente en oposición a la postura que critica: “Sin embargo, la comunidad de fe no halla el sentido erótico de la vida al fin de la praxis de liberación, sino en el centro de ella. En la ruta hacia el nuevo mañana el hombre recibe el don del presente, el tiempo del placer, el tiempo que no existe en razón de ningún otro tiempo (...) El hombre es liberado entonces para ser como un niño que acepta el hoy en una total liberación de la ansiedad acerca del mañana. El hombre es libre para las cosas simples de la vida, cosas que no serán noticia ni cambiarán al mundo. El hombre es libre para charlar, para beber y comer, para estar inactivo en la contemplación pura, para gozar del juego del sexo, para divertirse” (Alves, 1973: 237-238).

Otro ejemplo de escrito de los teólogos de la liberación en los '70 que rechaza en forma directa la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal es la obra del teólogo argentino Juan Carlos Scannone titulada *Teología de la liberación y praxis popular*. En la misma su autor cuestiona los proyectos de subversión del orden establecido de algunos revolucionarios y guerrilleros latinoamericanos que reducen su negación del sistema a una reacción similar a la acción del *establishment*, que es la violencia.

Queda claro que Scannone al criticar estos proyectos se refiere a lo que para Mazzeo es la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal por dos motivos. Primero, porque Scannone rechaza el mero uso de la violencia como reacción contra la violencia del sistema ya que de esa manera se utiliza “contra el sistema las armas que él mismo forjó, *sin transformarlas*” (Scannone, 1976: 140). Consideramos que con este cuestionamiento Scannone critica el planteo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal que considera que el Poder con mayúsculas es el poder estatal y a la coerción estatal como el plano más sólido de la dominación, y que, en consecuencia, postula que meramente tomando el poder estatal por vía violenta el partido de vanguardia puede comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales. En efecto, Scannone sostiene que tales proyectos que critica tienden a invertir el orden establecido, logrando a lo sumo que aquello que estaba abajo se ubique arriba y viceversa, pero no consiguen subvertir las raíces mismas del sistema desde su fundamento ontológico, que son la voluntad de lucro y poderío. Por eso, coincide con la concepción del

poder popular como medio y fin a la vez en su planteo de que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores: “el pueblo latinoamericano no es sólo oprimido: también en él se da el opresor en un doble sentido. Primero, en cuanto, según señala Paulo Freire, muchas veces lleva al opresor ‘introyectado’ en sí mismo: es el oprimido ‘domesticado’. El caso extremo sería el de quien acepta tan obviamente la opresión como algo natural, que se resiste al menor cambio. (...) También, en segundo lugar, el opresor que lleva frecuentemente introyectado en sí, le hace que a su vez oprima a otro oprimido que está por debajo de él. Se constituye así en América Latina una pirámide de opresión, pues nos hemos ‘introyectado’ muchas de las pautas dictadas por la voluntad de lucro y poderío” (Scannone, 1976: 168-169). Y segundo, porque Scannone critica la concepción elitista y vanguardista de esos proyectos que meramente invierten el orden establecido, que, como hemos visto, constituye una de las características centrales de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. En efecto, Scannone adjudica a esos proyectos una subjetividad que impone su proyecto de ser y futuro al ser del pueblo, no dejando ser al ser del pueblo latinoamericano en su diferencia y alteridad, sino imponiéndole el proyecto de ser desde la subjetividad de élites o vanguardias que absolutizan su propia idea preconcebida del futuro. De ahí que frente a ello sostenga que “la liberación no se le da prefabricada al oprimido, ni de parte del opresor, con sus planes preconcebidos de ‘civilización’ y desarrollo, ni de parte del ‘hermano’ con sus proyectos críticos o educativos. El liderazgo del proceso le corresponde al pueblo oprimido mismo, y no a élites que pretendan imponerle una revolución, se trate de militares y tecnócratas, o de vanguardias revolucionarias que se titulan a sí mismas la autoconciencia del pueblo” (Scannone, 1976: 180-181).

Otro ejemplo de escrito de los teólogos de la liberación en los '70 que rechaza en forma directa la concepción que Mazzeo denomina “el poder popular como medio para la toma del poder estatal” es la obra del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez titulada *Teología de la liberación. Perspectivas*. En la misma el cuestionamiento de dicha concepción se percibe en dos cuestiones. En primer lugar, en que se rechaza su vanguardismo y elitismo al condenarse todo paternalismo en el proceso de liberación dado que se considera que el mismo no es meramente una revolución para el pueblo sino que el pueblo mismo debe tener una participación activa en su propia liberación: “el proceso de liberación requiere la *participación activa de los oprimidos* (...) Esta participación exige una toma de conciencia por parte de los oprimidos, de la situación de injusticia” (Gutiérrez, 1984: 152). Como vemos, Gutiérrez rechaza el planteo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal sobre las masas como lentas y como incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento, y en consecuencia, como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco.

Y en segundo lugar, el cuestionamiento de esta concepción se percibe en que se critica su planteo del hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal. Por el contrario, Gutiérrez sostiene que una libertad real no implica “sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de

estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una *revolución cultural permanente*" (Gutierrez, 1984: 53). Como vemos, para este autor no se trata de cambiar las estructuras de la sociedad para que luego cambie el ser humano, que es lo que plantea la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, sino que se tienen que cambiar los dos ámbitos simultáneamente. De ahí que el hombre y la mujer nuevos pueden ir surgiendo en los marcos de la vieja sociedad, con lo cual coincide con las otras dos concepciones del poder popular analizadas por Mazzeo, que precisamente plantean la necesidad de ir creando nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada: "El proceso, más allá de altibajos y de deficiencias explicables, no es liberador si no mantiene firme y no concreta el proyecto de un hombre nuevo en una sociedad más libre. Este proyecto no es para más tarde, para cuando la liberación política se haya obtenido, él debe acompañar desde el inicio y en forma permanente la lucha por una sociedad más justa" (Gutierrez, 1984: 304).

Otro ejemplo de rechazo directo de la concepción que Mazzeo denomina "poder popular como medio para la toma del poder estatal" es la obra del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo titulada *De la sociedad a la teología*. En la misma se cuestiona el planteo de esta concepción sobre el poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata ya que se considera que ante la violencia ejercida por el orden injustamente establecido la violencia de las masas constituye una respuesta simplista e irreal. Esto es así, según Segundo, porque considera que esa concepción posee una tendencia maniquea que busca la eficacia en la simplificación de los objetivos y de los medios políticos, facilitando la acción masiva al dividir al mundo en dos sectores, los buenos y los malos, con el objeto de lograr orientaciones claras e instintos seguros. Por el contrario, este autor afirma que el mensaje cristiano es esencialmente antimaniqueo porque pone al amor fraterno como única ley del universo y hace de cada hombre un valor absoluto: "Hacer de cada hombre un absoluto llevará, progresivamente, a medida que este principio domine la existencia concreta, a una sustitución peligrosa de lo instintivo por lo reflejo; sustitución del dominio de lo simple mediante el instinto, por el dominio de lo complejo mediante el análisis y la síntesis. Se buscará necesariamente el diálogo antes que la coacción, se resistirá en principio frente a toda instrumentación de un ser humano, se desmitologizará peligrosamente la imagen del enemigo como la del *malo*... En una palabra, como tendencia, como condicionamiento psíquico, el cristiano posee un dinamismo exactamente opuesto al que busca la masa latinoamericana para hacer frente con su propia violencia a la violencia de un orden injusto" (Segundo, 1970: 152).

El mismo rechazo del planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata de la concepción que Mazzeo denomina "poder popular como medio para la toma del poder estatal" se encuentra en la obra del teólogo argentino José Miguez Bonino titulada *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* y en la obra del teólogo brasileño Hugo Assmann titulada *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. En la primera Bonino plantea que la acción no violenta es la más apropiada tanto para la conciencia cristiana como para el propósito revolucionario, ya que como éste se propone la eliminación de la violencia, no se puede ignorar en la cuestión

del uso o no de la violencia la estrecha relación de medios y fines. Por eso, sostiene que la acción no violenta es el medio más coherente con el propósito revolucionario de eliminar la violencia ya que respeta la persona humana, hace lugar a la internalización del proyecto de liberación en las masas, nutre la solidaridad en la construcción de la sociedad nueva y corresponde al sentido que han de tener la vida y las relaciones en la época nueva que se desea inaugurar.

Como vemos, coincide con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez” en su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada. De ahí que cuestione la idea de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal de una vanguardia que libera a las masas produciendo los cambios estructurales en la sociedad luego de adquirir el control del Estado, al sostener que el uso de la violencia como medio indispensable y superior para el propósito revolucionario de cambiar la sociedad trae aparejado “una serie de graves problemas: la exacerbación del odio, el resentimiento y las rivalidades, la imposición de cambios estructurales por una vanguardia que concentra el poder, sin el correspondiente desarrollo de la conciencia en el pueblo, la aceptación de ‘las reglas de juego’ del presente sistema opresivo. La violencia revolucionaria victoriosa corre el riesgo de limitarse a sustituir una forma de opresión por otra y devenir en realidad contrarrevolucionaria. A menudo es seguida de luchas intestinas por el poder, purgas y arbitrariedades. El aparato militar preparado y activo no se deja reconvertir fácilmente a nuevos fines” (Bonino, 1977: 156).

Sin embargo, a pesar que cuestiona el uso de la violencia como medio indispensable y superior para el propósito revolucionario, no descarta completamente su utilización, motivo por el cual consideramos que su planteo del proceso revolucionario de cambio social se puede incluir dentro de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio y fin a la vez” ya que la misma si bien no descarta el uso de la violencia para lograr el control del poder del Estado no la considera el núcleo de la política popular ni algo a lograr en forma inmediata sino una cuestión táctica que puede favorecer el largo proceso de autoorganización popular que busca construir nueva sociedad en los marcos de la vieja: “Esta misma consideración del costo humano de la revolución y de la salud del proceso posterior, que nos ha llevado a rechazar la violencia postulada como medio indispensable y superior, es la que nos impide abrazar un pacifismo absoluto. La no violencia tiene también que preguntarse cuál es el costo en vidas humanas, en sufrimiento, en frustración paralizadora, en la introyección de una conciencia esclava que está dispuesto a admitir” (Bonino, 1977: 156).

Por su parte, en la obra *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* Assmann considera que en la situación de ese entonces en América Latina (principios de la década del '70 del siglo pasado) un levantamiento violento tendiente a derrocar el poder por parte de grupos de insurrección o guerrillas a nivel estratégico y táctico sería insostenible, inmoral y no constituiría ninguna solución. Por eso, este autor propugna un proceso radical de cambio social de “larga marcha, con una meta clara y revolucionaria, y una acción creciente que probablemente no será del todo no violenta” (Assmann, 1973: 207). Como vemos, si bien no cuestiona

todo uso de la violencia para realizar un cambio social radical, sí polemiza con el planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata por parte de una vanguardia que libera al pueblo, al reivindicar un proceso de “larga marcha” y al cuestionar los intentos de derrocamiento del poder de parte de grupos de insurrección o guerrillas. Por ello, consideramos que su planteo del proceso revolucionario de cambio social también, como en el caso de Bonino, se puede incluir dentro de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio y fin a la vez” por el mismo motivo.

Además, el rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se percibe en la obra *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* en otras dos cuestiones. Primero, en que Assmann cuestiona el planteo de dicha concepción de que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal. En efecto, sostiene por el contrario que “quizás sea enteramente fundamental profundizar en nuestro contexto lo que se debe entender por ‘relativa autonomía’ de los elementos de la superestructura. Es en la superestructura de nuestros pueblos, y no solamente en la infraestructura, que se petrificaron muchos bloqueos al cambio. Por eso el desbloqueo de tales frenos adquiere una significación relevante en el proceso revolucionario” (Assmann, 1973: 133). Como vemos, afirma que no es suficiente con que el partido de vanguardia impulse las transformaciones materiales en la “infraestructura” una vez que ha adquirido el control del Estado, para que luego se produzcan los cambios en el plano de la conciencia, esto es, de la “superestructura”, sino que se tienen que tratar de cambiar la infraestructura y la superestructura simultáneamente. Esto aparece más claro en la siguiente frase: “nadie lo duda, efectuar la ruptura y la novedad revolucionaria en lo infraestructural constituye la más segura consolidación de pasos realmente irreversibles. Pero, a no ser que se adhiera a una visión burdamente mecanicista respecto a la conciencia social de las masas, la necesidad simultánea de una lucha ideológica a fondo, de hechos fundadores en las conciencias movilizadas, nos asalta con inmediatez desafiadora” (Assmann, 1973: 171).

Y segundo, el rechazo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se percibe en que cuestiona su planteo de que la coerción estatal constituye el plano más sólido de la dominación de clase, coincidiendo con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez en la idea de que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores: “La lucha de clases no será únicamente una lucha contra un enemigo identificable como ‘otro’, alguien que está ‘fuera de uno’, contrapuesto a las clases populares. Se trata de una lucha de clases que tiene una dimensión que debe efectuarse también como lucha del pueblo consigo mismo. Ya que la conflictividad histórica exigida por la revolución socialista tiene esta doble faz: lucha contra el enemigo ‘otro’ y lucha (transideologización y revolución cultural) del pueblo consigo mismo, porque el enemigo de clase se encuentra también internalizado...” (Assmann, 1973: 202).

Otro ejemplo de escrito de los teólogos de la liberación en los '70 que rechaza en forma directa la concepción que Mazzeo denomina “el poder popular como medio para la toma del poder estatal” lo constituye otra obra de Assmann,

Opresión – Liberación. Desafío a los cristianos. En la misma este autor sostiene que puesto que la revolución del Tercer Mundo incorpora en sí tanto la lucha por la consecución de los bienes indispensables a una vida digna cuanto la lucha por la libertad de participación del ser humano en todos los niveles de decisión social, sobrepasa en su estructura de ideales tanto a la revolución burguesa de 1789 y sus subproductos similares cuanto a la revolución proletaria de 1917 en Rusia, que constituye una de las experiencias revolucionarias sobre las que se basa la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Por eso, Assmann afirma que la revolución del Tercer Mundo no sólo es antiimperialista y en el plano nacional, antioligárquica, sino que también es antitecnocrática, a diferencia de la revolución rusa, motivo por el cual la misma, y no sólo su ulterior desviación burocrática, “dejó de representar un modelo para el Tercer Mundo” (Assmann, 1971: 174). Como vemos, desliga a la revolución del Tercer Mundo de una de las experiencias modelo sobre las que se basa la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal.

Otro ejemplo de rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal lo constituye el artículo del teólogo argentino Rubén Dri titulado “Alienación y Liberación”, publicado en el N° 26 de la revista *Cristianismo y Revolución*. En el mismo Dri discute con el planteo de dicha concepción según el cual el hombre y la mujer nuevos constituyen un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal. Por el contrario, para oponerse a ello destaca lo planteado por los obispos reunidos en Medellín en 1968 en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en relación a la originalidad del mensaje cristiano: “los obispos reunidos en Medellín afirmaron que ‘la originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación en la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables’” (Dri, 1970: 61). Como vemos, Dri destaca la necesidad del cambio de las personas para que puedan cambiar las estructuras de la sociedad, con lo cual coincide con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez” en su planteo de ir creando nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, en lugar de esperar a adquirir el control del poder estatal para comenzar a formar al hombre y la mujer nuevos.

Y por último, el rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en una serie de escritos de los teólogos de la liberación que reivindican la centralidad del cambio de las relaciones sociales, exigiendo abandonar el egoísmo y practicar el amor al prójimo, con lo cual se polemiza con la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal porque la misma considera que hasta que no se produzca la toma del poder estatal por el partido de vanguardia no se pueden comenzar a cambiar las relaciones sociales para que surjan el hombre y la mujer nuevos y en consecuencia, postula que no es el amor al prójimo y la

fraternidad sino el interés egoísta principalmente lo que mueve a las personas a participar del proceso revolucionario que culmina en la toma del poder estatal. Esto puede verse en el siguiente escrito de León Trotsky, un continuador de la tradición del marxismo-leninismo: “Por muchos puntos de contacto que haya entre la psicología de clase del proletariado y la psicología socialista de una sociedad sin clases, un abismo profundo las separa. (...) lo esencial del asunto es que el obrero medio – aun cuando pueda seguir siendo egoísta y pequeño burgués, sin sobrepasar en su calidad ‘humana’ a los representantes medios de las clases burguesas – se convence por la experiencia de la vida de que **sus deseos más simples y sus necesidades más naturales sólo pueden satisfacerse sobre las ruinas del sistema capitalista.** (...) Si el socialismo tan sólo se hubiese propuesto crear una nueva naturaleza humana dentro del marco de la vieja sociedad, no sería más que una nueva edición de las utopías moralistas. El socialismo no se propone la tarea de desarrollar una psicología socialista como condición previa del socialismo, sino la de crear condiciones de vida socialistas como condición previa de una psicología socialista” (Trotsky, 2000: 113-114). Por el contrario, la reivindicación de la centralidad del abandono del egoísmo y de la adhesión al amor al prójimo coincide con el planteo de las otras dos concepciones del poder popular de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Un ejemplo de dicho planteo lo constituye la obra ya mencionada de Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, ya que en la misma se sostiene que la lucha de los oprimidos contra la opresión y represión tiene que ser una lucha que “supera las motivaciones interesadas y egoístas” y por consiguiente “abre el campo de relaciones sociales auténticamente nuevas, es decir, el de la fraternidad humana” (Scannone, 1976: 176). Como vemos, Scannone polemiza con la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” por su reivindicación de un proceso revolucionario motorizado por intereses egoístas principalmente en lugar de serlo por amor al prójimo.

Otro ejemplo puede encontrarse en la obra del teólogo brasileño Leonardo Boff titulada *Jesucristo el liberador*, en la que se afirma que la conversión que Jesús exige es “para el amor sin ninguna discriminación”, es decir, que todo cristiano tiene que hacer “del amor la norma de vida y de conducta moral”, dado que ésta “es la ‘ley de Cristo: que nos amemos los unos a los otros como Dios nos ha amado. Ese es el único comportamiento del hombre nuevo, libre y liberado por Cristo e invitado a participar del nuevo orden” (Boff, 1974: 84). Pero Boff aclara que el amor que Jesús exige supera ampliamente la justicia porque ésta en su definición clásica consiste en dar a cada uno lo que es suyo, con lo cual se puede consagrar y legitimar un orden social que parte de una discriminación entre los seres humanos. Por el contrario, Jesús “anuncia una igualdad fundamental: todos son dignos de amor. ¿Quién es mi prójimo? es una pregunta equivocada que no debe hacerse. Todos son el prójimo de cada uno. Todos son hijos del mismo Padre y por eso todos son hermanos” (Boff, 1974: 85). Como vemos, Boff no sólo reivindica la necesidad de practicar el amor al prójimo sino que se esfuerza por definir lo que era ese amor para Jesús, lo que se diferencia de la postura adoptada por Trotsky en su obra *Literatura y revolución*, en la que reivindica a los revolucionarios de su época por no

mencionar por sus nombres a emociones como el amor al prójimo y la amistad desinteresada, por haber sido vulgarizadas y envilecidas.

Otro ejemplo de dicho planteo lo constituye la obra del teólogo mexicano Raúl Vidales titulada *Desde la tradición de los pobres*, ya que en la misma se afirma que puesto que la raíz de toda explotación e injusticia es la ruptura de la fraternidad, la conversión cristiana que supone el ejercicio del “amor liberador” exige una “permanente ruptura con la totalidad egoística del ‘hombre viejo’, para entrar ‘como hombre nuevo’ en el mundo del ‘otro’ para transformarlo” (Vidales, 1978: 32). Por eso, Vidales considera que esta conversión supone “una revolución total del hombre”, “no sólo de su conciencia, sino también de sus valores, de su interioridad más profunda, de su mundo de relaciones afectivas y familiares, de sus relaciones culturales y raciales. Se trata también de su dimensión creativa, estética y artística. Aquí radica la ingente tarea de ir creando el hombre nuevo, en la misma medida y ritmo al que avanza la construcción de la nueva sociedad” (Vidales, 1978: 187). Como vemos, Vidales liga la centralidad de la práctica del amor al prójimo del mensaje cristiano con el planteo de las concepciones del poder popular como medio sin fin y del poder popular como medio y fin a la vez de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, de modo tal que el cambio de las estructuras de la sociedad y del ser humano sean simultáneos.

Por último, otro ejemplo de reivindicación de la centralidad del cambio de las relaciones sociales, exigiendo abandonar el egoísmo y adherir al amor al prójimo, puede encontrarse en dos obras de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* y *La fuerza histórica de los pobres*. En la primera, este autor destaca que se ha producido un fecundo redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana, que ha llevado a ver la fe como un acto de salida de uno mismo y como una relación con los demás, ya que se considera que el pecado, que constituye la causa última de la miseria e injusticia en que viven las personas, representa un repliegue egoísta sobre sí mismo y en consecuencia, la ausencia de fraternidad y de amor en las relaciones entre los seres humanos: “Eso es lo que Cristo vino a rebelarnos. Salvarse es alcanzar la plenitud del amor (...) El pecado es rehusar el amor, la comunión y la fraternidad, es decir, rechazar, desde ahora, el sentido mismo de la existencia humana (...) Prójimo, como se ha dicho, no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente. Los demás aspectos de la vida cristiana cobran significación si están animados por la caridad, de otro modo son simplemente, como dice Pablo, actos vacíos (cf. 1 Cor. 13) (...) el mensaje evangélico hace ver, sin evasiones, lo que está en la raíz de la injusticia social: el rompimiento de una fraternidad basada en nuestra situación de hijos del Padre; hace ver la alienación fundamental que yace bajo toda otra alienación humana.” (Gutiérrez, 1984: 244-245, 334). Y en la segunda, Gutiérrez sostiene que ser “discípulo de Jesús es hacer nuestra su práctica mesiánica, su mensaje de vida, su amor por los pobres, su denuncia de la injusticia, su compartir el pan, su esperanza en la resurrección. La comunidad cristiana, la ‘ecclesia’, está formada por los que se apropian esa práctica mesiánica de Jesús, y a través de ella crean relaciones sociales de fraternidad acogiendo así el don de ser hijos del Padre” (Gutiérrez, 1980: 165).

Por otro lado, en los escritos de los teólogos de la liberación de los '70 del siglo pasado se puede encontrar en algunos un rechazo indirecto de la concepción del poder popular que Mazzeo denomina "el poder popular como medio para la toma del poder estatal" y en consecuencia, una adhesión implícita a alguna de las otras dos concepciones. Se trata de un rechazo indirecto porque no se discute explícitamente lo que deberían hacer o no hacer las personas en la actualidad para lograr un cambio social radical sino que plantean su interpretación sobre lo que Jesús hizo y lo que rechazó para lograrlo, que, teniendo en cuenta que se trata de teólogos que se consideran cristianos y que pretenden seguir las enseñanzas jesuánicas, su pensamiento sobre qué hacer y qué no hacer para lograr un cambio social radical en la actualidad no puede estar muy alejado del pensamiento que le atribuyen a la persona de quien se consideran seguidores.

Este rechazo indirecto de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en varias cuestiones. En primer lugar, en el planteo de que Jesús rechazó tomar el poder político para llevar adelante un cambio social radical, lo cual constituye el acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales para la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal y una cuestión táctica necesaria que puede favorecer el proceso de autoorganización popular para la concepción del poder popular como medio y fin a la vez. Por consiguiente, dicho planteo de que Jesús rechazó la toma del poder político podría inducir a pensar que los teólogos de la liberación que tratan este tema adhieren a la concepción que Mazzeo denomina "poder popular como medio sin fin" ya que la misma aspira a superar el capitalismo sin hacer uso del ejercicio del poder y en consecuencia, prescindiendo del Estado. Sin embargo, consideramos que con este planteo que realizan sobre Jesús estos teólogos no reivindican indirectamente la concepción del poder popular como medio sin fin sino que con el mismo pretenden polemizar exclusivamente con la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, como en lo que sigue veremos.

Un ejemplo de este planteo lo constituye la obra ya mencionada de Vidales, *Desde la tradición de los pobres*, ya que en la misma se sostiene que "la toma del poder político que entraba en el proyecto inmediato de los zelotas fue el permanente desafío de Jesús; así lo manifiestan las narraciones de los sinópticos que colocan al principio de su narración el relato de 'la tentación' (Mt 4: 1-11; Mc 1: 12; Lc 4: 1-13)" (Vidales, 1978: 155). Por el contrario, se afirma que el mesianismo de Jesús "no está encaminado a resolver paternalistamente los problemas producidos por el sistema injusto" (Vidales, 1978: 157-158) dado que esto sería "solucionar superficialmente los problemas originados por el sistema de dominación" al privar "al hombre de su responsabilidad de crear por sí mismo una sociedad más justa y fraterna" (Vidales, 1978: 161). Como vemos, en este planteo sobre el rechazo de la toma del poder político por parte de Jesús el acento está puesto en que dicha toma propiciaría una transformación social en la cual las masas serían meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco, desde el poder político controlado por el partido de vanguardia, que es precisamente lo que sostiene la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Por ello, consideramos que el rechazo a la toma del poder político que Vidales plantea que tuvo Jesús se refiere centralmente a la toma del mismo que

pretende realizar dicha concepción, y no la que pretende realizar la concepción del poder popular como medio y fin a la vez, dado que la misma no pretende resolver los problemas producidos por el sistema injusto paternalistamente privando al ser humano de su responsabilidad de crear por sí mismo una nueva sociedad sino que considera la toma del poder político meramente una cuestión táctica que puede favorecer el proceso de autoorganización popular.

Otro ejemplo de este planteo puede percibirse en la obra de Leonardo Boff, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, ya que en la misma se expresa que “Jesús no se organizó para la toma del poder político” dado que siempre “consideró al poder político como una tentación diabólica” (Boff, 1978: 28) puesto que se oponía “a utilizar el poder para imponer la voluntad de Dios” porque “esto eximiría a los hombres de su tarea liberadora” y “no serían tampoco los sujetos de la transformación personal y social sino meros beneficiarios” (Boff, 1978: 30). Como vemos nuevamente, el rechazo a la toma del poder político que se plantea que tuvo Jesús se refiere al planteo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal porque sólo ésta pretende eximir a las masas de convertirse en los sujetos de la transformación social.

Otro ejemplo se encuentra en la obra del teólogo español radicado por muchos años en El Salvador Jon Sobrino, titulada *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, ya que en la misma se afirma que a diferencia de los celotas Jesús no “participa del nacionalismo religioso ni del teocratismo político, más bien verá él ahí su tentación fundamental: instaurar el reino por medio del poder político. El poder está para él en la verdad y en el amor. Por ello destruye el esquema amigo-enemigo y no llama a la venganza sino al perdón, incluso al amor al enemigo. (...) Aquí está la verdadera confrontación: qué poder es el que verdaderamente hace presente a la divinidad. El hombre piensa espontáneamente en la divinidad como en aquello que tiene poder. Y lo que plantea Jesús es si esa convicción tan profundamente arraigada es verdadera o no. Por de pronto constata históricamente que el poder dejado a su inercia, considerado como la máxima manifestación del hombre – por ser supuestamente la mediación de Dios – es de hecho opresor. Y por esa razón el poder no puede ser la última mediación de Dios” (Sobrino, 1977: 159). Como vemos también aquí, el rechazo al empleo del poder político que se postula que tenía Jesús se refiere solamente al uso del mismo que pretende darle la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque sólo ésta concibe al poder como “la máxima manifestación del hombre”, al considerar la toma del poder estatal como el acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

Y un último ejemplo de este planteo lo constituye el capítulo del libro *Jesús: ni vencido ni monarca celestial* titulado “La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)”, escrito por el teólogo chileno Segundo Galilea, ya que en el mismo se sostiene que Jesús renunció a todo uso del poder temporal: “La tentación del poder político en la convulsionada Palestina de su época evidentemente lo acechó (Mt. 4, 8), y tuvo que rechazarla tanto en su interior (sentido de las tentaciones en el monte de la cuarentena) como ante la presión de las turbas (Jn. 6, 15) o ante los romanos (Jn. 19, 33 ss.)” (Galilea, 1977: 155). Además, se afirma que Jesús asumió una actitud “profético-pastoral”, que lo llevó a coincidir con las concepciones que Mazzeo denomina

“poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez” en su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada: “Como toda renuncia a causa del Evangelio del Reino, la renuncia al poder de Jesús es creadora, Jesús crea nuevas formas de transformación político-social o revolucionaria. (...) Esta opción está ligada a una forma carismática (...) de promover al hombre y a la sociedad mediante la comunicación de valores e inspiraciones potencialmente transformadoras. Es lo que llamamos anteriormente ‘la vía pastoral’ con consecuencias políticas (...) el mensaje religioso-pastoral de Cristo anunció los valores de justicia y libertad que están en el origen de los movimientos socio-políticos liberadores (...) en su anuncio del Reino, formulado sobre todo en el sermón de la montaña y en las bienaventuranzas, Jesús renueva la conciencia profético-moral de Israel. Reaviva su vocación a la igualdad y a la fraternidad. Predica a sus discípulos una nueva orientación y visión del hombre, y otros valores, contrastantes con la sociedad de su época y con los ‘valores’ promovidos por el poder político (...) En la medida que estos valores penetran en el corazón de los hombres y de la sociedad, condenan a muerte toda estructura socio-política incompatible con esos ideales...” (Galilea, 1977: 151, 154-156). Queda claro que Galilea, con este planteo que realiza sobre Jesús, está sólo polemizando con el empleo del poder político que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, ya que seguidamente argumenta que la renuncia a la utilización del poder del Estado por parte del profeta de Nazareth no constituye una exigencia para todos los cristianos. Por el contrario, afirma que la acción directamente política tendiente a conquistar el poder del Estado es necesaria para la liberación del ser humano, pero aclarando que de la actitud de Jesús ante lo político se desprende una norma para los cristianos en el campo socio-político, la necesidad de seguir su actitud “profético-pastoral”: “Lo que, por lo tanto, nos aporta la actitud de Jesús como norma de actividad cristiana en el campo socio-político, es precisamente esto último: la plena eficacia ‘política’ y necesidad social de hombres dedicados al anuncio profético del Reino (...) A más politización, más necesidad de compromiso político de los cristianos, pero al mismo tiempo más carisma y profetismo en el rostro ministerial de la Iglesia. En este sentido, la socio-politización, partidista y total, del apostolado, evacúa a la larga el contenido más pleno y liberador del mensaje cristiano” (Galilea, 1977: 156-157). Como vemos, lo que rechaza Galilea no es la toma del poder político en sí mismo sino exclusivamente la lucha por el mismo que no realiza al mismo tiempo la difusión de los valores de la nueva sociedad que se quiere construir (es decir, “la socio-politización, partidista y total, del apostolado”), que es precisamente lo que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder, al sostener que sólo al tomar el poder del Estado se pueden comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

En segundo lugar, el rechazo indirecto de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” se puede percibir en el planteo de que Jesús estuvo en contra del uso de la violencia para impulsar un cambio social radical, lo cual polemiza con dicha concepción porque la misma reivindica su utilización dado que considera al poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta. Con este planteo sobre Jesús podría pensarse que los teólogos de la liberación que lo efectúan también están polemizando con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez, ya

que la misma si bien no absolutiza el uso de la violencia tampoco lo descarta. En consecuencia, podría pensarse que esos teólogos adhieren a la concepción del poder popular como medio sin fin, porque la misma postula una convivencia pacífica con el poder dominante dado que aspira a superar el capitalismo sin momentos de coerción e imposición, esto es, sin el uso de la violencia. Sin embargo, como veremos en lo que sigue, ello no es así sino que con ese planteo sobre Jesús los teólogos de la liberación que lo realizan sólo pretenden polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal.

Un ejemplo de este planteo lo constituye la obra ya mencionada de Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, en la que se afirma que “Cristo no quiso la violencia. Antes, por el contrario, manda que amemos a nuestros enemigos. (Mt. 5, 44-48) En la hora en que podía echar mano a la violencia, ordena prontamente: ‘Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán.’ (Mt 26, 52)” (Boff, 1974: 114). Queda claro que Boff con este planteo sobre Jesús sólo pretende polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal ya que en su obra *Jesucristo y nuestro futuro de liberación* sostiene que hay que relativizar esta actitud de Jesús y en consecuencia, que la teología tiene que pensar en una toma del poder político como una forma legítima y adecuada para proporcionar más justicia a los marginados siempre y cuando ese poder no se absolute sino que se someta a la ley del servicio (Boff, 1978: 28).

Otro ejemplo de este planteo se encuentra en la obra ya mencionada de Bonino, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, en la que se sostiene que “Jesús no se identificó con la lucha violenta de los celotes de su época por liberar a su nación del imperio romano (...) Jesús rechazó el papel de líder mesiánico de una revuelta armada y escogió el camino de la cruz. (...) Más aún, Jesús señala a su comunidad el mismo camino: son llamados a renunciar a su auto-defensa y a la lucha por el poder” (Bonino, 1977: 150-151). Queda claro que Bonino con este planteo sobre Jesús sólo pretende polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal porque, como hemos visto más arriba, este autor se opone tanto al uso de la violencia como medio indispensable y superior para el propósito revolucionario de cambiar la sociedad como al pacifismo absoluto.

Y un último ejemplo de este planteo se puede percibir en el capítulo ya mencionado de Galilea titulado “La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)”, en el que se afirma que Jesús renunció a toda forma de violencia: “Su mandamiento del amor, centro de su predicación, excluye todo uso de la violencia, como principio, en contra de otro hombre (Lc. 6, 35; 11, 4). Jesús vivió de acuerdo con esta forma de acción (Jn. 18, 11; proceso y condena de Jesús), llegando a exigir a sus discípulos el perdonar incondicionalmente, ya que todos son pecadores ante Dios y están absolutamente a merced de su perdón (Mt. 18, 21; Lc. 18, 9-14, etc.)” (Galilea, 1977: 155). Queda claro que Galilea con este planteo sobre Jesús sólo pretende polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal porque ya hemos visto más arriba que este autor sostenía que la conquista del poder del Estado era necesaria para la liberación del ser humano y además,

explícitamente afirma que la renuncia a la violencia por parte de Jesús no puede ser considerada una exigencia para todos los cristianos (Galilea, 1977: 156).

Y en tercer lugar, el rechazo indirecto de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en el planteo de que Jesús no exigía para impulsar un cambio social radical primero una transformación de las estructuras de la sociedad para que luego pudiese cambiar el ser humano, que es lo que postula dicha concepción, sino un cambio de ambos aspectos simultáneamente, con lo cual se coincide con las otras dos concepciones del poder popular en su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada..

Un ejemplo de este planteo lo constituye la obra ya mencionada de Sobrino, *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, en la que se señala el interrogante de cómo veía Jesús “la realización práctica de los ideales del reino: si a través de la conversión personal o a través del cambio de estructura”, a lo cual se responde que evidentemente “Jesús deseaba ambas cosas y que sin un cambio personal no creía en el cambio de estructuras” (Sobrino, 1977: 90). De ahí, que Sobrino considere como anacrónicos los planteos que según este autor fuerzan los datos del Jesús histórico para postular que para éste el cambio de estructuras solucionaba el problema del cambio del individuo.

Y otro ejemplo de este planteo se encuentra en la obra ya mencionada de Leonardo Boff, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, en la que se afirma que Jesús exigía la conversión para que se produjese el advenimiento del Reino de Dios, esto es, la nueva sociedad fraterna basada en el amor al prójimo, lo cual significaba “la producción de relaciones modificadas a todos los niveles de la realidad personal y social, de tal forma que concretice liberaciones y anticipe el Reino. Lo personal viene dialectizado por lo social y viceversa” (Boff, 1978: 29).

Reflexiones finales

A partir del análisis efectuado podemos afirmar que los teólogos de la liberación en la década del '70 del siglo pasado tienen una afinidad con las concepciones críticas del leninismo, es decir, con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez”. Esto es así porque se le cuestiona a la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” su planteo de que las nuevas relaciones sociales sólo pueden comenzar a introducirse una vez que se ha conseguido el control del poder del Estado; su planteo que considera que el Poder con mayúsculas es el poder estatal y a la coerción estatal como el plano más sólido de la dominación; su planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata; su vanguardismo y elitismo que considera a las masas como lentas y como incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento, y en consecuencia, como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco; su planteo del hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario

de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal; y su planteo de que no es el amor al prójimo y la fraternidad sino el interés egoísta principalmente lo que mueve a las personas a participar del proceso revolucionario que culmina en la toma del poder estatal.

Por el contrario, los teólogos de la liberación consideran que es necesario construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada; que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores; que el pueblo mismo debe tener una participación activa en su propia liberación; que no se trata de cambiar las estructuras de la sociedad para que luego cambie el ser humano sino que se tienen que cambiar los dos ámbitos simultáneamente; y que es central para lograr una transformación social radical el cambio de las relaciones sociales, abandonando el egoísmo y adhiriendo al amor al prójimo, para que sea este último, y no el primero, el que movilice a las personas a participar en el proceso revolucionario.

Bibliografía consultada

- Alves, R. (1973). *Cristianismo ¿opio o liberación?* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Assmann, H. (1971). *Opresión – Liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo cristológico desde la América Dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Boff, L. (1974). *Jesucristo el liberador*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros S.R.L.
- Boff, L. (1978). *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- Bonino, J. M. (1977). *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Dri, Rubén. (1970). Alienación y Liberación. *Cristianismo y Revolución*. 26, 59-64.
- Galilea, S. (1977). La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo). En J. M. Bonino y otros, *Jesús: ni vencido ni monarca celestial* (pp. 147-157). Buenos Aires: Tierra Nueva.
- Gutiérrez, G. (1980). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, G. (1984). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Mazzeo, M. (2005). *¿Qué no hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Mazzeo, M. (2007). *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.

Scannone, J. C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Segundo, J. L. (1970). *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires-México: Ediciones Carlos Lohlé.

Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*. México: Ediciones Centro de Reflexión Teológica.

Trotsky, L. (2000). *La teoría de la revolución permanente. Compilación*. Buenos Aires: Centro de Estudios, Publicaciones e Investigaciones "León Trotsky".

Trotsky, L. (2002). *Literatura y revolución*. [On Line] Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1920s/literatura/indice2.htm>

Vidales, R. (1978). *Desde la tradición de los pobres*. México: Ediciones Centro de Reflexión Teológica.