

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

# **Herejes en el Siglo XX: Cristianismo liberacionista en Nicaragua.**

Ríos, Manuel.

Cita:

Ríos, Manuel (2009). *Herejes en el Siglo XX: Cristianismo liberacionista en Nicaragua. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/531>

*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>.*

## Herejes en el Siglo XX: Cristianismo liberacionista en Nicaragua

Manuel Ríos (UBA)

La revolución triunfante de 1979 en Nicaragua trajo consigo una llamativa novedad: la presencia de la retórica cristiana entre los revolucionarios. Durante décadas se dijo con Marx que la religión es el opio de los pueblos, sin embargo la Nicaragua de los '70 parece ser el caso contrario. En 1985, Phillip Berryman<sup>1</sup> visitó un pueblo en Nicaragua y los pueblerinos le recitaron algunos de sus pasajes favoritos de la Biblia. Como comentan numerosos autores que luego serían englobados en la llamada *Teología de la Liberación*, los “pobres”, vencedores en 1979, relacionan su experiencia con la de Jesús. ¿Quiénes son estos “pobres”, y cual es su situación material? ¿Cómo toman contacto con la Biblia? ¿Cuál es el rol de la Iglesia Católica en este proceso? ¿Cómo penetra entre las masas la religión? A continuación me propongo sobrevolar las condiciones sociales, económicas y políticas en Nicaragua desde aproximadamente 1950 en adelante y ver que relación tiene esto con redacciones oficiales de la Iglesia como los *Documentos finales de Medellín de 1968*. Finalmente, busco relacionar esos documentos y esta situación económica, política y social de Nicaragua con el surgimiento de un cristianismo revolucionario afín al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), y ver como reacciona la cúspide eclesiástica ante este fenómeno.

Carlos Vilas<sup>2</sup> comenta que en 1950 se da en todo Centroamérica un proceso de diversificación de la producción agropecuaria. Países donde antes se producía mayoritariamente café o banano para la exportación pasan a producir algodón, carne, y azúcar entre otros productos. En Nicaragua, por ejemplo, la producción de algodón se multiplicó por diez. Esto se debe a la caída del precio del café y a problemas en la producción y comercialización del banano. También hay que tener en cuenta que a fines de los '50 se corta el flujo de azúcar de Cuba a los Estados Unidos. Todo esto en el marco de un alza generalizada de la demanda producto de la prosperidad europea, norteamericana y japonesa en el período popularmente conocido como “los treinta gloriosos”. Este proceso de diversificación fue encarado por capitales terratenientes locales, mientras que el capital extranjero se concentró en el área financiera y en la comercialización. El Estado, por su parte benefició al sector capitalista con subsidios para la producción de cultivos para la exportación y el desarrollo de infraestructura relacionada con este sector económico. El resultado de todo esto fue un considerable aumento en la superficie explotada. Sin embargo, este proceso de aparente prosperidad económica se apoyó en un significativo declive de las condiciones de vida del

campesinado. En un primer lugar, el desarrollo de estas producciones implicó el desplazamiento de campesinos, ya que estos ocupaban las tierras más propicias para lo que se comenzó a producir con la diversificación de los '50. Con el desplazamiento de los campesinos se afectó seriamente a la producción alimenticia. En efecto, esta se realizaba en las parcelas campesinas, y con el deterioro de estas, vino el deterioro la producción de alimentos, que no creció al ritmo de la población. Según Vilas, el 90 % del crédito era acaparado por el sector de exportación, y esto derivó en un agotamiento de las tierras por la falta de cuidados e inversión. Nicaragua tuvo que importar alimentos. Todo esto profujo en un proceso inflacionario. Ahora, como remarca Vilas, si uno toma los modelos de la economía clásica, el aumento de las exportaciones de las producciones más rentables y el respectivo crecimiento de la importación de alimentos es algo deseable. Sin embargo, como remarca el autor, en Nicaragua el bajo desarrollo de las vías de comunicación en las zonas rurales (no exportadoras) dificultaba la circulación de los alimentos. El resultado fue que no solo los precios eran más altos, si no que algunos comían menos por no tener acceso a los productos comercializados. En Nicaragua, a fines de 1970 el 45 % de la población estaba subalimentada y el 90 % sufría de parasitismo.

Por otra parte, el período está signado por un proceso de concentración de la tierra, aunque como bien dice Vilas, este proceso no se inicia en 1950, si no que podemos rastrearlo al siglo XIX. Sin embargo, la nueva coyuntura de 1950 sin duda alguna lo intensifica<sup>3</sup>. Aumentan los campesinos sin tierra que entran en un proceso de proletarización. Sin embargo, no logran conseguir un empleo estable, ya que la economía no logra absorberlos. En Nicaragua, a mediados de los '70, menos del 20 % de la mano de obra agropecuaria tiene un trabajo estable. Por otra parte, entre 1950 y 1963 aumentan considerablemente las tenencias “subfamiliares” que no permiten por si mismas la reproducción de la familia campesina, por lo que algunos de sus miembros debe vender su fuerza de trabajo como asalariados para lograr subsistir<sup>4</sup>. Así pues, según Vilas, en los períodos en los que escasea la demanda de mano de obra la subsistencia de esa gran masa de proletarios y campesinos precarizados recae enteramente en el sector campesino. Y esto inclusive puede extenderse a los períodos de demanda laboral, ya que en algunos casos los salarios son tan bajos que no permiten la reproducción del trabajador. Todo esto gracias a la prohibición de la organización sindical por parte de la dictadura de Somoza. La prohibición es fundamental ya que al ser la economía nicaragüense una economía “tomadora” de precios su único espacio de

maniobra resulta ser el de los costos. Poder flexibilizar y precarizar el trabajo es pues imprescindible.

En síntesis, como comenta Vilas, se da un proceso de proletarización donde la ruptura del vínculo con la tierra no es total. El resultado de esto es la imposibilidad de desarrollar un mercado interno, pero esto poco importa para los intereses terratenientes ya que su producción la venden en el exterior.

Por último, cabría comentar algo al respecto de los cambios en la estructura social nicaragüense. En primer lugar, Vilas distingue el desarrollo de nuevos sectores burgueses. Uno de ellos sería una incipiente burguesía industrial, muy débil (ya que depende de medidas proteccionistas para conservar la competitividad) y privada de poder político. Otro grupo social que crece después de 1950 es una clase media rural, o sea una pequeña burguesía rural, también privada de poder político y cuyos intereses son opuestos a las empresas de comercialización que aprovechan su posición oligopólica para comprar a bajos precios. Como ya se dijo, estos capitales comerciales son extranjeros y tienen peso en las decisiones del Estado. Finalmente, hay que remarcar el crecimiento de las barriadas marginales, sobre todo en Managua. El proceso de concentración de las tierras, si bien como ya vimos, no desvincula totalmente a los campesinos de la tierra, si obliga a muchos a buscar trabajo en las ciudades, posiblemente atraídos por el desarrollo industrial. Pero la precariedad de su situación habitacional evidencia que no consiguen trabajos estables, y se ven representados dentro de ese enorme porcentaje de proletarios desempleados o con ocupaciones estacionales. No hay que descartar que algunos conserven lazos con la tierra a través de miembros de su familia.

En fin, desde 1950 en Nicaragua se da un proceso de desarrollo excluyente, un porcentaje ínfimo de la población acapara los ingresos (Vilas habla de una polarización de los ingresos<sup>5</sup>), y la mayoría de la población, ya sean proletarios, semi-proletarios aun ligados a la tierra, lumpenproletarios o campesinos ven decaer considerablemente su nivel de vida. Incluso se deteriora el nivel de vida de la clase media.

En este marco se lleva a cabo en 1968 un encuentro de obispos en la ciudad de Medellín. Este encuentro tiene como objetivo darle un carácter oficial a nivel latinoamericano a las reformas promovidas en el Concilio Vaticano II en 1962. Veamos un poco de que se tratan estos *Documentos finales de Medellín de 1968*. Estos documentos plantean como eje la necesidad de la Iglesia de acercarse al hombre después de un período de excesivo distanciamiento<sup>6</sup>. Consideran que la Iglesia se preocupó demasiado por la redención *post mortem* y que era hora de prestar mayor

atención a las condiciones del hombre en vida. De hecho, el mensaje está dirigido a “[...] todos los hombres que, en este continente, tienen ‘hambre y sed de justicia’”<sup>7</sup>. Para acercarse al hombre se reconoció la necesidad de caracterizar el contexto latinoamericano. Se reconoce estar en un proceso de desarrollo y transformación atravesado por una serie de tensiones. Estas son el resultado de una creciente marginalización de diversos sectores sociales del proceso de desarrollo, una excesiva desigualdad entre las clases sociales (hay una particular preocupación por las sociedades con un “marcado biclasismo”<sup>8</sup>) y por último un alto grado de frustración por parte de distintos grupos sociales ante la imposibilidad de ascenso social. Todo esto en el marco de sociedades donde el poder político está monopolizado y se acalla la oposición a través de la represión. También remarcan los documentos que el proceso de desarrollo está signado por problemas económicos como la fuga de capitales, el deterioro de los términos de intercambio, la evasión de impuestos por parte de las corporaciones capitalistas extranjeras. Se denuncia por igual el imperialismo de las potencias extranjeras, tanto económico como político (se considera que desde los países industrializados del Norte se presiona para la toma de ciertas decisiones políticas por parte del gobierno). Según los reunidos en Medellín, esta coyuntura concreta genera inestabilidad en los distintos países de Latinoamérica. Los documentos enuncian un explícito rechazo a la violencia, ya sea proveniente de las elites dominantes ya sea proveniente de grupos revolucionarios. Sin embargo reconocen los obispos que si los grupos revolucionarios acuden a la violencia esto es el resultado de la falta de integración política de las masas por parte de los gobierno como también del “egoísmo”<sup>9</sup> de las elites económicas que mantienen a la mayoría de la población en la miseria. Según los documentos, esto deriva en una disgregación de las familias. La Iglesia teme por la falta de paz y llega a un pico de radicalidad al reconocer que “El sistema empresarial latinoamericano y, por él, la economía actual responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía”<sup>10</sup>. También se afirma que Dios creó la tierra para todos los hombres, y se exige una reforma agraria. Cabe destacar también que se alienta la organización sindical de obreros y campesinos en defensa de sus derechos<sup>11</sup>. Esta afirmación resulta sumamente polémica para una dictadura como la de Somoza en Nicaragua, donde como ya vimos, el respaldo de la burguesía terrateniente depende de la prohibición de la organización sindical.

Sin embargo, con tono moderado, también critica al marxismo al traducirse este en “una concentración totalitaria del poder del Estado”<sup>12</sup>. Se plantea entonces que

América Latina está “atrapada” entre estas dos corrientes de pensamiento, el “sistema liberal capitalista” y el “sistema marxista”<sup>13</sup>. Esta serie de contradicciones se debe a que, según Phillip Berryman, los *Documentos finales de Medellín de 1968* guardan numerosas ambigüedades, lo que a su vez permite la realización de diferentes lecturas que llegan a sostener puntos de vista radicalmente opuestos. De hecho, términos como “liberación” y “desarrollo” aparecen entremezclados<sup>14</sup>.

Más allá de las ambigüedades, ante la impactante miseria de la población latinoamericana la iglesia llama a la acción, ya que “La búsqueda cristiana de la justicia es una exigencia de la enseñanza bíblica”<sup>15</sup>. Pero esa acción se enfrenta a una serie de problemas. En primer lugar, el del mismo distanciamiento: ¿cómo superarlo? Los documentos denuncian la excesiva concentración del funcionariado religioso en las zonas de mayor riqueza, o sea en las ciudades. Allí, los religiosos cumplen funciones en escuelas privadas de las elites, por ejemplo. La contracara es la falta de personal en las zonas rurales. Como comenta Berryman, para un párroco rural resulta extremadamente difícil mantener una comunicación fluida con la población dispersa por la campiña<sup>16</sup>. Esto tiene como resultado natural la proliferación de creencias regionales ajenas al cristianismo, pero que se manifiestan a través de este, según reconocen los *Documentos finales de Medellín de 1968*<sup>17</sup>. En otras palabras, los cristianismos de las zonas rurales revisten caracteres heterodoxos. Para Berryman la reproducción de estos cristianismos heterodoxos se da a través de los relatos de padres a hijos, ya que la población rural es predominantemente analfabeta. Según Ernesto Cardenal, para el momento de la victoria del FSLN, más del 50 % de la población es analfabeta<sup>18</sup>. Es de suponer que la población analfabeta se concentre en las zonas rurales. Así pues se conjuga la necesidad de llevar el accionar pastoral a las masas y a la vez re-evangelizarlas a la luz de sus “desviaciones”. Un ejemplo de estas desviaciones es la profundidad con la que cala en zonas rurales el culto a los santos, al punto que son igualados con el mismo Dios, lo cual contradice la doctrina monoteísta del cristianismo. En otras palabras, estamos frente a posibles idolatrías. Berryman dice que muchos santuarios de veneración de santos son retirados, aunque después se da un paso atrás en esta política. ¿Pero como se logró llevar las decisiones acordadas en 1968 a las zonas rurales y a las zonas “marginales” de las ciudades? Los *Documentos finales de Medellín de 1968* hacen un llamado a los sacerdotes para que estos “vayan a los pobres”. Esto implica que los sacerdotes se desliguen de sus tenencias terrenales y se retiren, por ejemplo, a una zona rural, donde comparten el nivel de vida de los campesinos. Esto se justifica con la idea de que Jesús, siendo rico, se hizo pobre<sup>19</sup>. Como dice Berryman, allí experimentan

muchas de las situaciones de vida de los campesinos, e incluso trabajan la tierra como ellos. De este modo se promueve la formación de Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB). En ellas se busca formar lazos permanentes entre el misionero (puede ser un miembro de la Iglesia o un laico) y la población para transmitir el mensaje cristiano reformulado en Medellín en 1968. En otras palabras, las CEB son impulsadas en un primer momento “desde arriba”, si bien su subsistencia depende enteramente de la buena receptividad de los campesinos y demás personas ligadas a la economía campesina. Por otra parte, se reconoce que para facilitar la transmisión del mensaje evangélico se debe llevar adelante una educación de las masas, que como ya se dijo, son mayoritariamente analfabetas. Berryman plantea que los documentos evidencian la sugerencia de la aplicación del método alfabetizador de Paulo Freire, quien entre otras cosas, promueve una alfabetización a través del estímulo a los beneficiarios del proyecto vía la utilización del entorno mismo en el cual se habita. Así por ejemplo, al tratarse de campesinos, se les muestra una foto de campesinos cosechando y se los alienta a participar. El objetivo es que no solo los analfabetos aprendan a leer y escribir si no que también tomen conciencia de su situación económica y social<sup>20</sup>. Los Documentos finales de Medellín de 1968 hablan de una “educación liberadora”<sup>21</sup>. Hay que destacar que los documentos también resaltan la necesidad de ligar a las CEB con los distintos niveles jerárquicos para un correcto funcionamiento.

Así pues, se promueve una penetración capilar del mensaje elaborado en 1968 a través del relacionamiento directo con los “pobres” descentralizando la parroquia y formando comunidades de base. Esta iniciativa también está acompañada de la demanda de respeto de derechos humanos, de mayor diálogo con el poder político y económico, lo cual nos remite a la idea de “ambigüedad” del mensaje de Berryman. Se promueve la organización de trabajadores y campesinos, se denuncian aspectos del capitalismo y se pide una reforma política inviable por lo menos en Nicaragua, ya que exige democratización donde la dictadura y los intereses terratenientes están muy estrechamente ligados. No obstante, la “salida” propuesta involucra a todos los sectores de la población. En otras palabras, los *Documentos finales de Medellín de 1968* combinan pasajes que inducen a la radicalización con pasajes con un evidente tono moderador.

Sin embargo, no hay duda que el cambio en la actitud de la Iglesia es real. Para Berryman, este cambio de actitud representa una ruptura con la “inmutabilidad”<sup>22</sup> que caracterizó previamente a la iglesia Católica. Dice Berryman: “Durante siglos las autoridades eclesiológicas estuvieron apilando costales de arena en montones cada vez

más altos para detener la corriente cada vez más fuerte del modernismo”. La tesis propuesta por Berryman presenta una Iglesia estática que finalmente se ve desbordada a mediados del siglo XX y esto deriva en el Concilio vaticano II. Acordamos a medias con la propuesta de Berryman. En primer lugar, Berryman cita ejemplos cuestionables. Postula que la Iglesia “desconfió de la ciencia”<sup>23</sup>. Esta es una idea trillada que no resulta ser del todo cierta. En el siglo XVIII, en Portugal, la Inquisición presenta entre su personal un elevado número de médicos. Estos emitían un juicio médico en torno a un individuo sospechado de brujería o superstición, en otras palabras, de *heteropraxis*. Por ejemplo, deslegitimaban a través de la ciencia las prácticas de curanderos locales. A la Iglesia solo le restaba deslegitimar las prácticas de estos curanderos a través del paradigma católico para permitir una represión justificada<sup>24</sup>. Lo que quiero remarcar es que, contrariamente a lo postulado por Berryman, resulta insostenible la idea de inmutabilidad para cualquier institución de unos 1700 años. Si bien la Iglesia Católica es reacia al cambio, no podemos considerarla como inmutable. Aunque por otra parte, sí estamos de acuerdo con la postulación de 1960 como una década de cambio significativo. En este sentido, sí podemos pensar que el desajuste entre la realidad y la Iglesia impulsó un cambio bastante más radical que todos los cambios precedentes. Pero más importante que el cambio propuesto desde la cúspide eclesiástica en la actitud de la Iglesia es la forma en la que se interpretó este cambio en las bases. En Nicaragua estos documentos dieron pie a la reinterpretación en clave radical del cristianismo. En las CEB surgía una nueva forma de encarar la religión, forma mucho más radical que la adoptada en 1968, pero no ajena a este cambio en la actitud de la Iglesia en los '60. Surgía de las zonas rurales una nueva teología, que más tarde sería conocida como la *Teología de la Liberación*.

Entonces, desde 1968 se promovió oficialmente la idea de “ir a los pobres”. Pero esto por sí solo no nos dice nada. El hecho de que los sacerdotes (y mismo laicos organizados a través de la Iglesia) se desentiendan de sus lazos con sus riquezas terrenales y partan hacia zonas de extrema pobreza, como el ámbito rural o las barriadas periféricas no implica que vayan a tener un éxito asegurado por el simple cambio de actitud. Tomemos un ejemplo histórico. Para todo aquel que conoce la historia de Rusia esto de “ir a los pobres” no le suena nuevo. En el siglo XIX en Rusia un movimiento más tarde conocido como “populista” tomó la decisión de “ir al pueblo”. Este movimiento estaba formado principalmente por intelectuales urbanos que consideraban que la clave para el cambio social estaba en la estructura del *Mir*, esto es, en la aldea campesina. Así pues partieron hacia aldeas por toda Rusia. Pero la suerte no estaba de



su lado, y su fracaso fue total. No lograron conectarse significativamente con el campesinado, que los veía como extraños, e incluso los denunciaba con las autoridades por sus actividades sospechosas<sup>25</sup>. ¿Porqué tendría éxito, un siglo más tarde, la propuesta de “ir a los pobres” promovida por la Iglesia? Para el caso de Nicaragua, pensemos, en primer lugar: ¿quiénes son estos pobres? Berryman comenta que la formación de comunidades eclesíásticas de base no es homogénea, si no que se concentran en las zonas rurales<sup>26</sup>. Esto nos permite suponer que la “base” de estas comunidades esta formada esencialmente por campesinos. Sin embargo, el medio campesino, sobre todo en la coyuntura posterior a los '50 involucra a otras clases sociales. Berryman considera que “los pobres” más que tratarse de proletarios serían campesinos y lumpenproletarios. A partir de Vilas<sup>27</sup> y Schneider<sup>28</sup>, yo agregaría a los semi-proletarios<sup>29</sup> y mismo a los proletarios. No podemos descartar a estos dos últimos a la luz de la suposición de que la ruptura del vínculo con la tierra no es total. Además, no se puede descartar la presencia de campesinos sin tierra, que se han proletarizado como obreros rurales, y que continúan viviendo en la aldea campesina<sup>30</sup>. Sin embargo, hay algo esencial a todos estos hombres. Todos tienen algún vínculo con la tierra. Algunos son campesinos, otros intentan seguir siéndolo, y algunos dejaron de serlo y no pierden la esperanza de volver a serlo. Ya sea real o sentimental, el lazo existe. Hay que tener en cuenta que la aldea funciona como una *formación social*. Todos los individuos que habitan en ella, sea cual fuere su clase social, están de una u otra forma ligados a la base de la economía aldeana, que por supuesto es rural. Obreros rurales, artesanos, e incluso lumpenproletarios están ligados a la evolución de la economía campesina, ya que es ella la que provee los alimentos. No hay que olvidar que a partir de Vilas postulamos que la falta de comunicación con las zonas rurales impide el flujo de mercancías. Esto refuerza la idea de la aldea como formación social. Lo que afecta a la base campesina, afecta a todos. Así pues, el deterioro de la economía campesina según Vilas trajo consigo un deterioro de la artesanía rural. Por su parte, el obrero rural sufre la falta de alimento. De este modo, clases diferentes comparten intereses comunes. También comparten la misma cultura. Como ya comentamos, los documentos finales se muestran preocupados por la heterodoxia de las creencias rurales. Carlo Ginzburg<sup>31</sup> considera para la Italia temprano moderna que las culturas de clase se relacionan dialécticamente. El autor critica a Mandrou, quien postula que si el campesinado temprano moderno (y también el tardo moderno, el medieval, etc.) no se subleva ante su miseria y la constante (y evidente) opresión señorial, esto se debe a la imposición de una cultura que transmite la idea de *status quo* que tiene la clase dominante (los tres

órdenes: uno que trabaja, otro que reza, y otro que pelea). Mandrou es miembro de la tercera generación de *Annales*. Esta generación rechaza la idea de “sociedad” y contraponen la idea de “espacios de sociabilidad”<sup>32</sup>. Según esta corriente, la idea de “sociedad” implica esferas de comunicación entre todos los sectores sociales (ya sea dentro de una misma clase social o entre distintas clases sociales) inexistentes. Oponen la idea de “espacios de sociabilidad” reafirmando que las clases o fracciones de clase se relacionan a través de espacios reales, existentes, y que estos espacios no son totales, o sea que no involucran a la población en su conjunto, ya sea de una ciudad, de un Estado, de una Nación o de un continente. Para el caso del campesinado temprano moderno, un espacio de sociabilidad donde efectivamente se relacionan los campesinos con la clase dominante es la parroquia. Con su estructura fuertemente jerárquica, la Iglesia transmite ciertos valores pro *status quo* a sus funcionarios de menor grado, que luego penetran en la aldea a través del control microfísica que presupone la confesión (la misa está en latín por lo que muy efectiva no resulta). De este modo, en el espacio de sociabilidad generado por la parroquia de la aldea se da una transferencia unilateral de la cultura de la clase dominante a los sectores subordinados, como es el campesinado<sup>33</sup>, produciendo una simbiosis entre la religión popular y sus sistemas de creencias y la religión de la clase dominante. Esto es lo que implica la idea de “imposición de una cultura” por parte de Mandrou. Ginzburg acierta al postular que la tesis de Mandrou muestra al campesinado como un recipiente vacío que se lo rellena con ideología de la clase dominante. Retoma a Bachtin, para quien la cultura popular difiere de la cultura impuesta. Ginzburg entonces introduce la idea de “dialéctica de culturas”. Esto implica que las culturas de clase (por ejemplo, la cultura de la clase aristocrática y la cultura del campesinado) se relacionan dialécticamente, y en este marco se da la transferencia de valores de una a la otra<sup>34</sup>. Así pues, el statu quo forma parte de una “conversación” constante entre culturas. Pero no hay que creer que las culturas se relacionan de igual a igual. No hay duda de que se trata de una relación de fuerzas, y como tal, varía acorde a la evolución de la lucha de clases. Esto determina que en períodos de descontento la penetración de valores pro *status quo* sea más difícil. Por supuesto que esto no implica desechar la noción de “espacios de sociabilidad” introducida por la tercera generación de *Annales*, todo lo contrario, lo que proponemos es un reformulación de esta noción a través de la introducción de la idea de relacionamiento dialéctico entre las culturas que propone Carlo Ginzburg.

Retomando esta idea de espacios de sociabilidad, a partir de los *Documentos finales de Medellín de 1968* vemos que justamente a lo que apunta la Iglesia a través de

la idea de descentralizar la Iglesia y promover la formación de comunidades eclesíásticas de base es a la creación de nuevos espacios de sociabilidad para establecer un contacto entre sus misioneros y las poblaciones. De este modo se busca superar los problemas de comunicación que permiten la subsistencia de heterodoxias (y porque no, *heteropraxis* también) cristianas. Sin embargo, sigue abierto el mismo interrogante antes planteado: ¿cómo se logra que la comunicación sea efectiva? Si tomamos a Carlo Ginzburg, podemos considerar que la mera comunicación, el contacto entre los misioneros y las poblaciones rurales o urbanas marginadas no determina de por sí una transmisión de presupuestos culturales, no permite una “imposición”. El caso ruso es un ejemplo. Pero hay una gran diferencia entre el caso ruso y el caso nicaragüense. Para empezar, los “no pobres”<sup>35</sup> no son tan solo intelectuales universitarios. Si bien muchos de ellos tienen una formación universitaria, lo que los distingue es que son gente con un discurso religioso, ya sean laicos o miembros de la Iglesia. Como dice Berryman, esto permite una más fácil integración en las comunidades, que como ya se dijo, tienen sus propias creencias locales, pero estas se expresan a través del cristianismo. En otras palabras, en la dialéctica de culturas, la cultura de estos intelectuales encuentra un canal de comunicación con la cultura campesina a través del cristianismo. Es el cristianismo el que permite crear un espacio de sociabilidad, que toma la forma concreta de las comunidades eclesíásticas de base. De este modo, el misionero proveniente podrá transmitir sus conocimientos<sup>36</sup>, como por ejemplo, el de la Biblia. También podrá transmitir lo acordado en el encuentro de Medellín. Sin embargo, la relación entre las culturas es dialéctica. Esto implica que el misionero también va a recibir influencias de la cultura campesina. Así pues, en las CEB no se impondrá la cultura del misionero si no que se resignificarán estas nuevas enseñanzas a la luz del día a día de los campesinos. Según Berryman: “Entienden la Biblia en términos de su experiencia y reinterpretan esa experiencia en términos de símbolos bíblicos. En la jerga teológica a esto se lo llama el ‘círculo hermenéutico’”. En otras palabras, la realidad campesina redefinirá la lectura de las escrituras, y la misma realidad campesina será interpretada a través de los relatos de la Biblia. Así pues, como dice Berryman, los campesinos recuperan el aspecto humano de Jesús Cristo, y sus desafíos a la autoridad. Jesús Cristo es visto como un subversivo. Por otra parte, se considera que el cristianismo no pasa por los edificios, las túnicas, si no por ayudar al prójimo. De hecho, se revive la tradición del comunismo primitivo, según la cual las reuniones no se realizaban en Iglesias oficiales, si no en donde se pueda, en una casa, en una plaza, etc. El mensaje cristiano es reinterpretado y articulado con las necesidades campesinas como también con sus

posibilidades. A esto me refiero cuando planteo la idea de “dialéctica de culturas” introducida por Ginzburg. A partir de esto surgen dos interrogantes. ¿En primer lugar, porqué esta resignificación de la Biblia terminó construyendo un discurso tan radicalizado, marcado por la presencia de cierta retórica marxista? Y en segundo lugar, hablamos de una dialéctica entre culturas de clase, por un lado, ubicamos la cultura del campesinado (que como vimos, involucra a más clases sociales que el campesinado). Pero no definí con claridad cual sería “la otra cultura”, por decirlo de algún modo. Tan solo la relacioné con cierto nivel de educación escolar y universitaria que marca una primera diferencia con la cultura campesina.

En la introducción a este estudio habíamos citado una conocida frase de Marx: “La religión es el opio del pueblo”<sup>37</sup>. Resulta bastante frecuente que las ideas de muchos, Marx entre ellos, se repitan sin cesar al punto que pierden su significado. Esta corta frase representa un claro ejemplo. En primer lugar, nunca se consideró un análisis profundo de esta frase. Muchos la pronuncian sin siquiera saber de donde proviene. De hecho, está extraída de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, obra escrita entre 1943 y 1944. El análisis de esta obra está centrado en Alemania. ¿No podemos pensar, a partir del método marxista, que la coyuntura temporal y espacial debe de haber sido determinante a la hora de sacar una conclusión? Si esto no resulta suficiente argumentación para el lector, podemos continuar la argumentación. La memoria del hombre parece estar reservada para lo cortos pasajes, ya que la última frase del párrafo es muy recordada, pero no así el resto del párrafo. Marx dice:

“La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real, y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo.”<sup>38</sup>

Como dice Löwy<sup>39</sup>, el análisis de Marx se caracteriza por ser dialéctico, por lo que como indica el párrafo citado, Marx considera al cristianismo como un medio de legitimación de los dominadores como también un medio de protesta de los dominados<sup>40</sup>. De hecho, Engels le reconoce al cristianismo el ser un movimiento de masas. Según Löwy, lo definió como la religión de los pobres. Gramsci, por su parte, rechaza la idea de un solo catolicismo homogéneo, y habla de “un catolicismo para los campesinos, un catolicismo para la pequeña burguesía y los trabajadores urbanos, un catolicismo para las mujeres y un catolicismo para los intelectuales”<sup>41</sup> Para el autor italiano, los funcionarios eclesiásticos son “intelectuales tradicionales” sin relación orgánica con alguna clase moderna.

Tradicionalmente la Iglesia fue el “ala religiosa” de la aristocracia. Sin embargo, la Nicaragua del siglo XX está lejos de tener una aristocracia. Pero sí tiene una clase dominante, la burguesía terrateniente, que vende su producción en el exterior y se relaciona con el capital extranjero a través de la financiación y de la comercialización de la producción. Ambos capitales, el terrateniente y el extranjero financiero tienen estrechos vínculos con el Estado. En 1978 el obispo Obando y Bravo declaró abiertamente su oposición a la dictadura somocista. Poco después de la victoria del sandinismo, Obando y Bravo era el principal opositor (al sandinismo). No hay duda de que la dictadura alcanzó un punto en el que se volvió indefendible. A la luz de lo acordado en Medellín en 1968, resultaba imposible defender a la dictadura sin romper con el acuerdo. Pero hay que tener en cuenta que la estabilidad de la Iglesia depende de la manutención del *statu quo*. Si la población toma conciencia de que muchas de las instituciones de la Iglesia son inútiles para la misma práctica del cristianismo, la jerarquía corre el riesgo de desaparecer, o por lo menos, de ver considerablemente disminuido su patrimonio. Hay que tener en cuenta que muchos de los obispos viven una vida bastante alejada de los valores de Jesús, signada por la comodidad y la riqueza. Por otra parte, también hay que tener en cuenta los negocios del vaticano, que no son pocos, y están ligados a la existencia de las relaciones de producción de tipo capitalista. En fin, si bien la Iglesia no está orgánicamente ligada a la burguesía, como dice Gramsci, hay lazos que los relacionan y que toman la forma política de la defensa del *status quo*. Esto explica la actitud de Obando y Bravo desde fines de los '70. Muchos de los que participaron del encuentro de Medellín tienen la misma postura. Este documento, como ya se dijo, presenta numerosas ambigüedades que permiten diferentes lecturas. Una de ellas es una lectura progresista, pero burguesa, que busca desarrollar la economía interna para una mayor integración de los marginados, evitar el surgimiento y desarrollo de grupos revolucionarios y asegurar la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalista. A su vez, no hay que olvidar el énfasis de los documentos en la cuestión del respeto a la jerarquía. A esto me refiero cuando hablo de una relación dialéctica entre las culturas de clase. Para un sector de la Iglesia, la proliferación de comunidades de base tiene el objetivo de lograr una transmisión de este mensaje progresista. Los misioneros son gente con algún grado de formación relacionada con la Iglesia, y por ende comparten un mismo ambiente cultural. En este sentido, la religión funcionaría como un freno de la revolución. De ahí que los *Documentos finales de Medellín de 1968* combatan la violencia, por un lado, para deslegitimar a las guerrillas revolucionarias, y por otro, para conseguir una moderación

del terrorismo de Estado que evite la proliferación de movimientos guerrilleros. Pero la lucha de clases afecta a la Iglesia, y se generan tendencias adversas a esta postura *progresista* hasta en el mismo Vaticano.

De este modo volvemos a nuestra idea inicial de las culturas de clase en relación dialéctica. Sin duda alguna, el medio en el cual se desarrolle el cristianismo influenciará a la lectura que se realice de este. Recordemos que desde 1950 se acentúa el deterioro de las condiciones de vida del campesinado. Hay que considerar también otros factores coyunturales. De hecho Löwy distingue una serie de acontecimientos que según él resultan muy influyentes en la formación de los misioneros. En primer lugar, hay que tener en cuenta que en los '60 hubo un acercamiento entre las ciencias sociales y la teología. En América Latina esto significó la penetración del marxismo como corriente intelectual en la Iglesia. No hay que olvidar que a fines de los '60 comienza a hacerse evidente el fracaso del desarrollismo, lo cual aumenta el prestigio de enfoques divergentes, tales como el marxismo o la teoría de la dependencia<sup>42</sup>. A su vez, la revolución cubana se muestra como el ejemplo de una vía alternativa que rompió con el imperialismo. Por otra parte, según Löwy, en América Latina las órdenes religiosas gozan de una relativa autonomía. Esto podemos validarlo a partir del énfasis que hacen los *Documentos finales de Medellín de 1968* en el respeto de la jerarquía y lo imprescindible que resulta para el funcionamiento correcto de las CEB, lo cual evidencia la autonomía de las órdenes, preocupante para los sectores más conservadores de la cúspide eclesiástica. El resultado de esto es que los misioneros que “van a los pobres” están marcados por la penetración del marxismo, son concientes del fracaso del desarrollismo capitalista y tienen frente a sus ojos a un país que rompió con el imperialismo. Con ellos no solo llegan las escrituras, si no que llegan ideas de emancipación y liberación que concuerdan, en Nicaragua, con la lucha del FSLN. E incluso pueden justificar sus posiciones radicales en la ambigüedad de los documentos de 1968. Resumiendo, se presenta la siguiente situación en Nicaragua. Por un lado, tenemos al campesinado, sumergido en la miseria, y víctima del crecimiento de una clase terrateniente fuertemente representada en el Estado. Por otra parte, tenemos hombres que llegan a las aldeas con la idea de formar comunidades de base, y fuertemente influenciados por algunas ideas marxistas y el fracaso del desarrollismo que derivan en una lectura radicalizada de las escrituras que coincide con algunos de los planteos realizados en Medellín en 1968. Veamos cómo se manifiesta en lo concreto esta relación entre marxismo y catolicismo.

Löwy distingue varios puntos de relativa coincidencia entre el discurso marxista y el discurso católico. Ambos critican el individualismo, y proponen una solución colectivista a la miseria humana. Por otra parte ambos relacionan la existencia de la pobreza con una injusticia de naturaleza humana. Hay que remarcar sin embargo, que entre los “pobres” y el concepto de “proletarios” hay un océano de distancia. Sin embargo, como dice Löwy, hay un “parentesco socioético” entre ambas nociones. En el fondo, hay que tener en cuenta que como dice Berryman, *los teólogos de la liberación*<sup>43</sup> no son estrictamente marxistas, pero sí utilizan algunos de sus preceptos<sup>44</sup>. Por ende, el discurso cristiano y el discurso marxista no deben cuadrar milimétricamente. Por otra parte ambos se caracterizan por un universalismo ya que tienen como objetivo a la humanidad en su totalidad (para el marxismo, esto sería el *internacionalismo*). Tanto el marxismo como el catolicismo valoran la vida comunitaria y aborrecen la atomización de la existencia humana. Igualmente, la visión crítica hacia el liberalismo y el capitalismo es común a las dos corrientes. No hace falta ejemplificar para el caso del marxismo, pero cabe comentar que autores como Santo Tomás de Aquino hablaban de la voluntad de obtener ganancias como “infame”<sup>45</sup>. Por último, ambos tienen la esperanza de “un reino futuro de *justicia y libertad, paz y fraternidad entre los hombres.*”<sup>46</sup>. Me cuesta pensar al socialismo como un “reino”, pero al fin de cuentas, vemos la similitud entre la redención cristiana y la liberación marxista, con una crucial diferencia, mientras la redención cristiana ocurre en el más allá, la “redención” del socialismo ocurre en la tierra. Pero esta distancia se atenúa luego del Concilio Vaticano II y el encuentro de obispos e Medellín en 1968 ya que se promueve el mejoramiento de la existencia humana. A partir de estas similitudes, Löwy propone la idea de “afinidad electiva” entre el marxismo y el catolicismo. Esta idea la toma de Weber, quien la utiliza para ciertas sectas protestantes y el capitalismo. Básicamente supone que no hay una relación orgánica entre marxismo y el discurso católico (o entre protestantismo y capitalismo) pero que ambos tienen ciertos puntos similares lo cual permite una relativa coexistencia discursiva.

En fin, podemos entonces afirmar que, en el marco de una población campesina miserable, la Iglesia impulsó la creación de comunidades de base donde se llevó el mensaje evangélico, y se lo redefinió a la luz de las experiencias campesinas. De este modo surgió un *cristianismo liberacionista*<sup>47</sup> que tendió a ver leer las escrituras con un marcado tono político de izquierda. Esto fue posible gracias a la penetración del marxismo (motorizada por la crisis socio-económica y la ola de cambio impulsada hasta 1968 por Cuba) en la Iglesia, sobre todo entre aquellos que partieron hacia zonas

rurales y urbanas marginales y conocieron la miseria por ojos propios<sup>48</sup>. Como demuestra Löwy, esta penetración fue posible gracias a la existencia de una “afinidad electiva” entre el marxismo y el catolicismo. Veamos ahora desde la perspectiva biográfica como se plasma esta “afinidad electiva”. Fernando Cardenal es probablemente uno de los líderes más conocidos de una comunidad de base. Poeta sandinista, encabezó una comunidad de base en Solentiname, Nicaragua. Veamos algunos extractos de su poesía. Dice Cardenal:

*Una tierra prometida para la revolución  
Con las cosas en común  
“como antes de la caíd de nuestros Primeros padres”.*

Y:

*Comunismo o reino de dios en la tierra que es lo mismo*<sup>49</sup>

Ernesto Cardenal está, sin duda alguna, profundamente influenciado por el marxismo. Su autobiografía confirma el estudio de su poesía: “Es verdad que entre marxismo y cristianismo no tenía tampoco porqué haber una contradicción...”<sup>50</sup>. Por otra parte, Cardenal comenta: “[...] lo que más nos había radicalizado era el evangelio, con los comentarios que de él hacíamos en la misa...” Este fragmento es interesante en dos aspectos. En primer lugar, hay que prestar atención al “nos”. El “nos” habla de una resignificación del evangelio desde la comunidad incluido el mismo Cardenal. Volvemos a la idea de dialéctica de culturas: no es Ernesto Cardenal quien impone una cultura, si no que es Ernesto Cardenal quien trae los medios para que junto al campesinado realicen sus propias lecturas de la Biblia. En segundo lugar, continuando con la argumentación previa, podemos pensar en la idea de “círculo hermenéutico” de Berryman. Vemos que el evangelio se interpreta a partir de las necesidades de la comunidad, y que a su vez, el mismo evangelio da forma a las reivindicaciones campesinas.

Podemos tomar otra experiencia personal, la de Luis Carrión. Dirigente sandinista, durante muchos años militó en movimientos cristianos universitarios. Sin embargo, eventualmente se dio cuenta de la necesidad de diluir los movimientos cristianos en el sandinismo. El mismo sandinismo en su programa reivindica la necesidad de una reforma agraria<sup>51</sup>, reivindicación campesina, en algunos casos, expresada a través de la lectura *liberacionista* de la Biblia. Por otra parte, dice Carrión: “Yo no veo ningún obstáculo para que los cristianos puedan, sin renunciar a su fe, apropiarse de todos los instrumentos conceptuales marxistas que son esenciales para la comprensión científica de los procesos sociales...”<sup>52</sup> En Nicaragua entonces, las



reivindicaciones campesinas, en algunos casos expresadas a través del cristianismo liberacionista (que toma aspectos de la retórica marxista) se diluye en el mismo FSLN.

¿Pero cuál es el alcance del cristianismo de liberación sobre la población de Nicaragua? Si consideramos el alcance de las comunidades, podemos plantear con Berryman que las CEB nuclean algo así como el 1 % de la población<sup>53</sup>, aunque el autor aclara que estas cifras son dudosas dado que nunca se registró con precisión este tipo de comunidades. Sin embargo comenta que su influencia, más que ser cuantitativa, es cualitativa, ya que funcionaron como centros de formación de cuadros del FSLN. En efecto, en un período de considerable censura, las CEB se mostraba como un espacio donde la crítica política era viable. Podemos agregar con Löwy que las zonas donde se desarrollaron comunidades eclesíásticas de base fueron las zonas de mayor activismo político en el proceso revolucionario nicaragüense.

El catolicismo es un fenómeno penetrado por la lucha de clases. La línea oficial promulgada desde el Vaticano sin duda alguna apunta a la reproducción del *status quo*. Pero como quiere Marx, el cristianismo puede ser tanto legitimación como protesta contra la explotación, ya sea en un modo de producción feudal o en uno capitalista. En los '60, la promoción de las comunidades de base en el marco de un giro progresista de la Iglesia y de crisis socio-económica de las clases subalternas generó un discurso cristiano radicalizado, o sea una heterodoxia (y con ella una *heteropraxis*). Esto es el resultado de la resignificación de las escrituras realizadas en las CEB por campesinos y otros grupos sociales, resignificación posible por la creación de un espacio de sociabilidad donde las culturas de clase se relacionan dialécticamente. En Nicaragua, la actividad del FSLN permitió que esta heterodoxia se transforme una actividad política concreta, esto es, el combate contra la explotación que, en última instancia, asegura la subsistencia de muchos obispos con vida parasitaria, lo cual implicó una respuesta desde la Iglesia nicaragüense y desde el mismo vaticano<sup>54</sup>.

### **Bibliografía:**

- Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital.
- Campagne, F. A., *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid, Miño y Dávila, 2002.
- Cardenal, E., *Memorias III la revolución perdida*. FCE, 2005.

- Cardenal, Ernesto, *Poesía de uso, antología 1949-1978*, el Cid Editor, 1979.
- *Documentos finales de Medellín de 1968*
- Ezcurra, A. M., *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*. México, ediciones Nuevomar, 1983.
- Figes, O., *La Revolución rusa (1891-1924). La tragedia de un pueblo*. Barcelona, Edhasa, 2000.
- FSLN. “Programa del Frente Sandinista de Liberación nacional aprobado en 1969”, en Manlio Tirado. *La Revolución Sandinista*. México, Nuestro Tiempo, 1983.
- Ginzburg, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores, 1981.
- Girardi, G., *La teología de la liberación y la refundación de la esperanza*, Barcelona, ediciones El Viejo Topo, 2004.
- Harnecker, Martha, *Los cristianos en la revolución socialista. Del verticalismo a la participación de las masas*. Buenos Aires, ediciones al Frente, 1987.
- Löwy, M., *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999.
- Marx, C., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.
- Schneider, A., “Los límites dentro de lo posible. Algunas consideraciones sobre la reforma Agraria Sandinista”, en Pozzi P., y Schneider, A., *Entre el orden y la revolución. América Latina en el siglo XX*. Buenos Aires, Imago mundi, 2004.
- Vilas, C., *Mercado, Estados y Revoluciones. Centroamérica 1950-1990*. México, UNAM, 1994.
- Vovelle, M., *Ideologías y mentalidades*. Ariel, Barcelona, 1986
- Walker, T. D., *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition. The Repression of Magical Heilig in Portugal during the Enlightenment*. Leiden, Brill, 2005.

---

<sup>1</sup> Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital, Pág. 34.

<sup>2</sup> Vilas, C., *Mercado, Estados y Revoluciones. Centroamérica 1950-1990*. México, UNAM, 1994.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, Pág. 56.

<sup>4</sup> “En los hechos coexistieron una combinación/complementación de una economía doméstica capitalista, donde, según la época del año, el obrero era campesino o el campesino era obrero.” Schneider, A., “Los

---

límites dentro de lo posible. Algunas consideraciones sobre la reforma Agraria Sandinista”, en Pozzi P., y Schneider, A., *Entre el orden y la revolución. América Latina en el siglo XX*. Buenos Aires, Imago mundi, 2004, Pág. 118.

<sup>5</sup> Vilas, C., *Mercado, Estados y Revoluciones. Centroamérica 1950-1990*. México, UNAM, 1994, Págs. 54-55.

<sup>6</sup> “La Iglesia latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico” *Documentos finales de Medellín de 1968*, “Introducción”, 1.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, “la justicia”, 3.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, “La Paz”, 3.

<sup>9</sup> “[Condiciones] Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del *mínimum vital* y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo” *Ibíd.*, “Introducción”, 6.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, “La justicia”, 10.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, “La justicia”, 12.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, “La justicia”, 10.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, “La justicia”, 10

<sup>14</sup> Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital, Pág. 18.

<sup>15</sup> *Documentos finales de Medellín de 1968*, “la justicia”, 5.

<sup>16</sup> “Considérese la situación del típico párroco rural. Puede tener veinte mil feligreses o más viviendo en caseríos dispersos en las colinas o campos que rodean al pueblo principal. [...] En tales circunstancias, el sacerdote escasamente puede tener alguna comunicación significativa con la gente...”. Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital, Pág. 11.

<sup>17</sup> *Documentos finales de Medellín de 1968*, “Pastoral Popular”, 1.

<sup>18</sup> “[...] Cuba tenía sólo el 24 % de analfabetos y no más del 50 % como Nicaragua...” Cardenal, E., *Memorias III la revolución perdida*. FCE, 2005, Pág. 268.

<sup>19</sup> *Documentos finales de Medellín de 1968*, “Pobreza de la Iglesia”, 7.

<sup>20</sup> “Finalmente, al igual que la concientización freireana no es considerada como un proceso por el que un maestro que sabe imparte conocimiento a un aprendiz ‘ignorante’, si no más bien uno en el que ambos intentan entender juntos al mundo...” Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital, Pág. 31.

<sup>21</sup> *Documentos finales de Medellín de 1968*, “Educación”, 8.

<sup>22</sup> Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital, Pág. 13.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, Pág. 13.

<sup>24</sup> Véase Walker, T. D., *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition. The Repression of Magical Heilig in Portugal during the Enlightenment*. Leiden, Brill, 2005; y Campagne, F. A., *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid, Miño y Dávila, 2002.

<sup>25</sup> Véase Figes, O., *La Revolución rusa (1891-1924). La tragedia de un pueblo*. Barcelona, Edhasa, 2000.

<sup>26</sup> Este estudio está apuntado a una comprensión de las formulaciones de las CEB campesinas. No cabe duda que la composición de clase de las CEB urbanas es muy diferente del de las rurales, lo cual nos impide generalizar. Queda pendiente un estudio de las CEB de las zonas urbanas marginales, para el cual sirven muchos de los presupuestos de este estudio.

<sup>27</sup> Vilas, C., *Mercado, Estados y Revoluciones. Centroamérica 1950-1990*. México, UNAM, 1994.

<sup>28</sup> Schneider, A., “Los límites dentro de lo posible. Algunas consideraciones sobre la reforma Agraria Sandinista”, en Pozzi P., y Schneider, A., *Entre el orden y la revolución. América Latina en el siglo XX*. Buenos Aires, Imago mundi, 2004.

<sup>29</sup> Recordamos que estos serían campesinos con parcelas demasiado pequeñas como para permitir la reproducción de su familia por lo que se ven obligados a buscar un trabajo a cambio de un salario.

<sup>30</sup> Cabe agregar que el peso de estos últimos sobre el total de la población rural debe no ser tan significativo como lo es el de los campesinos, al punto que no nombrarlos, como hace Berryman, no es faltar groseramente a la verdad.

<sup>31</sup> Ginzburg, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores, 1981.

<sup>32</sup> Vease Vovelle, M., *Ideologías y mentalidades*. Ariel, Barcelona, 1986, Págs. 273-275.

<sup>33</sup> En realidad, como plantean numerosos medievalistas y modernistas, la cultura de la aristocracia es más bien exclusivista. Pero con esta idea lo que consideramos que se transmite es más bien todo lo relativo a la conservación del *status quo*.

<sup>34</sup> De esta forma, según Ginzburg, la comicidad de los escritos de Rabelais es el resultado de la influencia de la cultura campesina, ya que esta comicidad no es característica de la cultura aristocrática o burguesa, si no más bien de la cultura campesina. Ginzburg, C., *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik Editores, 1981, Pág. 17.

---

<sup>35</sup> Como dice Berryman, solo los “no pobres” pueden optar por “ir a los pobres”. Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital, Pág. 31.

<sup>36</sup> Como ya se comentó previamente, Los Documentos finales de Medellín de 1968 proponían implícitamente la utilización del método de Freire. De ahí que efectivamente se haya utilizado en cada una de las comunidades eclesíásticas de base es algo que no puedo afirmar con certeza.

<sup>37</sup> Marx, C., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004, Pág. 50.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, Pág. 50.

<sup>39</sup> Löwy, M., *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999.

<sup>40</sup> Llamará la atención del lector que no utilice el término “clase” en esta frase. Esto se debe a que, como indica Löwy, cuando Marx escribe esta obra todavía es neohegeliano, por lo que carece aun de una perspectiva clasista. *Ibíd.*, Pág. 15.

<sup>41</sup> Cita tomada de *Ibíd.*, Pág. 25.

<sup>42</sup> Hay que destacar que la teoría de la dependencia no es necesariamente afín al método marxista, pero la crisis del desarrollismo potencia el prestigio de ambos.

<sup>43</sup> En el momento del desarrollo del discurso cristiano radicalizado se desconoce la noción de *Teología de la liberación*. Esta idea se comienza a utilizar a posteriori del desarrollo de este cristianismo revolucionario (o *liberacionista*, como lo llama Löwy), pero sus formulaciones son producto directo de la experiencia vivida en distintas zonas rurales y urbanas marginales donde se desarrolló este discurso cristiano radicalizado.

<sup>44</sup> De hecho, la reivindicación de una reforma agraria no es característica del “marxismo ortodoxo”. Para el trotskismo, por ejemplo, es más bien una heterodoxia marxista que en todo caso responde más bien a consideraciones políticas de corto plazo más que a consideraciones socio-económicas de largo plazo, como es el caso de Rusia en 1917. Por ello hablo de la utilización de la retórica marxista en vez de postular al cristianismo liberacionista como un movimiento marxista.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, Pág. 32.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, Pág. 93.

<sup>47</sup> Así llama Löwy a este cristianismo radicalizado y revolucionario que se desarrolla en Latinoamérica. Girardi, por su parte, habla de *cristianismo popular liberador* para resaltar el carácter de base del movimiento. Evito la discusión en torno al nombre del movimiento, ya que en última instancia se trata de una discusión nominalista que me aleja del objeto de estudio, que es al fin de cuentas, el contenido del movimiento, y no su nombre. Opto entonces por la propuesta de Löwy ya que retomo al autor en varios puntos de mi argumentación.

<sup>48</sup> Con esto quiero dejar en claro que los misioneros no eran expertos en Carlos Marx. Simplemente eran hombres y mujeres influenciados por la izquierda o por lo menos conocedores de ciertas ideas izquierdistas, sean marxistas o no, que a la luz de la realidad de los campesinos formularon, junto a los campesinos, una nueva teología que más tarde sería conocida como la *Teología de la liberación*.

<sup>49</sup> Cardenal, Ernesto, *Poesía de uso, antología 1949-1978*, el Cid Editor, 1979, Págs. 311 y 317 respectivamente

<sup>50</sup> Cardenal, E., *Memorias III la revolución perdida*. FCE, 2005, Pág. 298.

<sup>51</sup> El programa del FSLN de 1969 proclama entre otras cosas que la revolución sandinista “expropiará y liquidará el latifundio capitalista y feudal” y por otra parte que “la tierra debe pertenecer a quien la trabaja”. FSLN. “Programa del Frente Sandinista de Liberación nacional aprobado en 1969”, en Manlio Tirado. *La Revolución Sandinista*. México, Nuestro Tiempo, 1983. Págs. 177 y 178.

<sup>52</sup> Harnecker, Martha, *Los cristianos en la revolución socialista. Del verticalismo a la participación de las masas*. Buenos Aires, ediciones al Frente, 1987, Pág. 27.

<sup>53</sup> Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989. Versión digital, Pág. 52.

<sup>54</sup> Los ataques a la revolución sandinista desde el vaticano son una constante de la década de los '80, como comenta Ernesto Cardenal. Sin embargo, por motivos de espacio este estudio se limitó a un análisis de la formación del cristianismo liberacionista en los '60 y en los '70. Para un estudio del ataque desde el vaticano en los '80. Véase Ezcurra, A. M., *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*. México, ediciones Nuevomar, 1983; Berryman, P., *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI editores, 1989, capítulos 8 y 12; y Girardi, G., *La teología de la liberación y la refundación de la esperanza*, Barcelona, ediciones El Viejo Topo, 2004.