

Profetas del reino

Literatura y teología de la liberación en Brasil. Una lectura en contrapunto. Los casos de Pedro Casaldáliga y Frei Betto

Autor:

Paganelli, Pía

Tutor:

Jitrik, Noe

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE
DOCTOR DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
CON MENCIÓN EN EL ÁREA DE LITERATURA

P(R)O(F)ETAS DEL REINO

Literatura y Teología de la Liberación en Brasil
Una lectura en contrapunto
Los casos de Pedro Casaldáliga y Frei Betto

Lic. Pía Paganelli

Director: Dr. Noé Jitrik

Co-director: Dr. Gustavo Guevara

BUENOS AIRES
2014

AGRADECIMIENTOS

A Noé Jitrik, mi director, por su inmensa generosidad, su confianza, sus lecturas agudas y respetuosas, su paciencia y estímulo permanente.

A Gustavo Guevara, mi co-director, por sus lecturas y su confianza.

A Frei Betto por su entrega a esta investigación, su humilde accesibilidad, su aporte bibliográfico. Por sus palabras y práctica siempre inspiradoras.

Al profesor Igor Rossoni de la Universidad Federal de Bahía (Brasil), quien me recibió amablemente en su país en el año 2011, me acercó a la riqueza de la obra de Pedro Casaldáliga y me acompañó y estimuló en los primeros pasos de esta investigación.

Al profesor Rubén Dri por su enriquecedora colaboración en la entrevista.

Al profesor Juan Luis Hernández por su lectura atenta y necesaria. Por su generosidad permanente.

A los profesores y numerosas amistades cultivadas durante los años de docencia e investigación en seminarios, congresos y grupos de estudio; que me ayudaron con bibliografía, con sus lecturas minuciosas; que orientaron líneas de investigación y supieron contener mis inquietudes y temores.

A mis padres y hermano, por su paciencia, amor e incondicionalidad.

A Rocco, mi pequeño gran estímulo.

RESUMEN

La presente investigación se propone dar cuenta del impacto estético que tuvo la Teología de la Liberación (TdL) en la obra literaria de dos intelectuales católicos de izquierda en Brasil: Pedro Casaldáliga y Frei Betto. El trabajo se centra en Brasil pues fue en la Iglesia Católica brasileña donde se definieron las primeras modalidades que asumió la iglesia latinoamericana a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965); y se constituyó un tipo específico de intelectual católico de izquierda que coincidió con la dictadura militar (1964-1985). Esta intelectualidad permitió que la Iglesia Católica tenga una gran influencia en la conformación actual de diversos movimientos populares surgidos de los movimientos de Comunidades de Base Cristianas, a diferencia de lo sucedido en otros países de América Latina.

A partir del análisis de las obras literarias, realizado desde una perspectiva sociocrítica, la primera hipótesis que se formula concibe a la Teología de la Liberación como un movimiento moral, cultural e intelectual. En este sentido, el proyecto literario de Betto y Casaldáliga vinculado con la TdL, se presenta como parte del proyecto político-pedagógico de la intelectualidad católica de izquierda de la cual forman parte. Por lo cual, su literatura (Poetas) pone en escena una reivindicación del discurso histórico a partir de la incorporación de lo biográfico, lo documental y lo testimonial como estrategias de denuncia (Profetas), así como la consolidación de una memoria militante construida en el entramado de lo oral, individual y colectivo. Asimismo, recupera motivos propuestos por la TdL, dando lugar a una estética itinerante cuyo fin es legitimar dicho proyecto intelectual e intervenir política y espiritualmente en la cultura de los sectores sociales subalternos a partir de un proceso de concientización orientado hacia la liberación (construcción del Reino).

PALABRAS CLAVE: LITERATURA BRASILEÑA-TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN-HISTORIA INTELECTUAL- VIOLENCIA POLÍTICA- MEMORIA

INDICE

Agradecimientos.....	1
Resumen.....	2
Epígrafe.....	6
Introducción: En busca del Reino.....	7
PRIMERA PARTE: PROFETAS DEL REINO.....	26
Capítulo 1: La imbricación posible: Literatura y Teología de la Liberación. Un nuevo discurso, un nuevo intelectual.....	27
1.1 Literatura, sociedad y religión: la imbricación discursiva.....	27
1.2 La figura del escritor como intelectual comprometido: el Profeta	35
1.3 La pedagogía del Profeta: el intelectual de la Teología de la Liberación en Brasil	45
1.4 ¿Una posición periférica y latinoamericana? la Teología de la Liberación entre la elaboración intelectual y la militancia.....	53
1.5 La Teología de la Liberación latinoamericana: una periodización posible.....	60
Capítulo 2: Un movimiento moral, intelectual y cultural: La TdL y el diálogo con el marxismo y el lenguaje de la dependencia.....	68
2.1 La trayectoria de un diálogo intelectual: Marxismo y Cristianismo	68
2.2 La Figura del Hombre Nuevo para San Pablo y el Marxismo	74
2.3 La Reforma moral, cultural e intelectual: el impacto del marxismo gramsciano en la TdL.....	81
2.4 Desarrollo, Dependencia y Liberación: La Teoría de la Dependencia y la crisis del paradigma desarrollista	87
2.5 Hacia la Teología de la Liberación: Los documentos eclesiales.....	92

Capítulo 3: *Sobre esta piedra edificaré mi iglesia (Mateo 16:13-20)*. La Iglesia Católica en Brasil y la conformación de la intelectualidad católica de izquierda115

3.1 Derrotero histórico de la relación entre la Iglesia Católica y el Estado en Brasil.....	116
3.2 La conformación del catolicismo de izquierda en Brasil.....	123
3.3 Impacto de la Dictadura Militar: radicalización y repliegue del catolicismo de izquierda	135
3.4 DOM HELDER CAMARA: el profeta convertido	143
3.5 La resistencia de la Iglesia Popular: Comunidades Eclesiales de Base, pedagogía y movimientos sociales.....	152

SEGUNDA PARTE: POETAS DEL REINO..... 163

Capítulo 4: Pedro Casaldáliga: el relato de un Hombre Nuevo..... 164

4.1 En Tierra de Nadie: Araguaia entre el capital y la profecía.....	165
4.2“El verbo se hizo carne” (Juan 1:14) o la carne se volvió verso.....	171
4.3 La mirada anticapitalista del intelectual religioso.....	178
4.3.1 El problema de la tierra.....	178
4.3.2 Actividad Pastoral	183
4.3.3 El problema del Indio.....	186
4.3.4 La Patria Grande	188
4.4 Una conversión estética y espiritual de cuño latinoamericano.....	190
4.5 En Tierra Nueva, conversión.....	202

Capítulo 5: Poesía y Esperanza en Pedro Casaldáliga..... 204

5.1 Una nueva espiritualidad se “convierte” en tiempo mítico.....	205
5.2 Lo femenino como origen: María, Madre, Tierra.....	219
5.3 La estética del grito: una palabra militante.....	226
5.4 El grito de los oprimidos en forma de misa.....	230
5.5 Una espera esperanzada.....	246

Capítulo 6: Frei Betto: Ecce Hommo, el relato del Hijo del Hombre..... 248

6.1 Literatura, religión y pedagogía.....	248
---	-----

6.2 Jesús para la Teología de la Liberación: Una revolución cultural.....	254
6.3 La vida de Jesús como testimonio intelectual.....	260
Capítulo 7: Testimonio, Narrativa y Memoria en Frei Betto	289
7.1 El giro epistemológico betteano: un método pedagógico alternativo en clave autobiográfica	290
7.2 Cautiverio, Libertad, Literatura: una escritura memorialística.....	304
7.3 Memorias de la violencia: la tortura-prisión como segunda conversión.....	314
7.4 La memoria como lucha contra el crimen hermenéutico	328
Contrapunto Final	339
Bibliografía	348
Anexos	361
Anexo 1: Entrevista a Frei Betto	361
Anexo 2: Entrevista a Rubén Dri.....	368
Anexo 3: Breve cronología sobre la vida de Frei Betto	378
Anexo 4: Breve cronología sobre la vida de Pedro Casaldáliga	381

“Yo podría definir la Iglesia de la Liberación o la Teología de la Liberación, como un reencuentro del cristianismo con sus raíces, con su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa –eso lo puedo decir-, de tal magnitud que ello obliga a toda la izquierda de América Latina a tener eso en cuenta como uno de los acontecimientos más fundamentales de los que han ocurrido en nuestra época.”

FIDEL CASTRO

Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto (1985)

Introducción: en busca del Reino

*La guerrilla del Reino se libra no sólo ni principalmente
en la montaña del heroísmo,
sino sobre todo en el llano de la cotidianidad.*

PEDRO CASALDÁLIGA

La Iglesia Católica en América Latina no solo constituye una tercera parte de los católicos del mundo, sino que también representa una parte importante de la identidad latinoamericana desde sus orígenes coloniales. De ahí la importancia como factor social y la imperiosa necesidad del estudio de su influencia en la conformación del ethos latinoamericano y de su historia. Hasta la década de 1970 la institución había sido estudiada solo en función de su relación con el poder dominante y como guardián del orden establecido. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XX y los cambios sociales y culturales que se produjeron especialmente a partir del triunfo de la revolución cubana en 1959, representaron un conflicto dentro de la Iglesia que dio lugar a un nuevo clero y a una nueva mirada sobre la institución y la religión, particularmente en América Latina.

La Teología de la Liberación (TdL) latinoamericana recuperó por un lado la discusión teológica desarrollada en Europa¹ contra las concepciones no científicas del mundo y del hombre (nutrida por disciplinas como la sociología y la psicología) las cuales repercutieron en el Concilio Vaticano II (1962-1965) gracias a la impronta progresista del pontificado del Juan XXIII², y por otro, el trabajo directo con los marginados del continente. El presente estudio se centra en el caso de Brasil como paradigma para este análisis partiendo de las perspectivas teóricas provenientes del campo de la historia y de la sociología. En primer lugar, se parte de la hipótesis de

¹ La teología europea del siglo XX recuperó el historicismo dentro del pensamiento religioso. Sus máximos exponentes fueron: Karl Barth, Rudolph Bultmann, Dietrich Bonhoeffer y Paul Tillich.

² Cabe destacar que el Concilio Vaticano II y por consiguiente la Teología de la Liberación recuperaron ciertos elementos de la *Doctrina Social de la Iglesia*, una tradición pensamiento renovador dentro de la Iglesia católica que nació en Europa a partir de la reinterpretación de la palabra del Evangelio (una ética social basada en el amor al prójimo, la caridad y asistencia a los pobres) a la luz de la coyuntura de cambio que atravesó el continente en el siglo XIX.

Michael Lowy (1999) para quien por su extensión y complejidad social, Brasil adelanta las características asumidas por la Iglesia latinoamericana en los años 1960. Esto es así pues no solo se trata de la Iglesia Católica más extensa del mundo sino que también es en donde se esbozaron las primeras modalidades que asumió la iglesia latinoamericana gracias a los trabajos realizados en la zona del Nordeste. Al mismo tiempo se trata de una Iglesia en la que la Teología de la liberación ha tenido mayor influencia y donde ha impactado en la conformación actual de varios movimientos populares surgidos de los movimientos de Comunidades de Base Cristianas (La Confederación Sindicalista Radical, el Movimiento de Campesinos Sin Tierras, la Asociación de Barrios Pobres, el Partido de los Trabajadores y la Coordinación Nacional de Movimientos Populares).

Esta influencia de Brasil en el resto del continente es producto por un lado de la creación de las Comunidades de Base (CEBs), el aporte más novedoso de la Iglesia brasileña, y por el otro, gracias a uno de los episcopados más progresistas del continente, en el que se destacó el obispo de Recife Dom Helder Câmara. Además, la coyuntura previa, sólidamente analizada por Mainwaring (1986), puso en evidencia que la temprana separación de Iglesia y Estado, y la apertura general de las élites brasileñas a la influencia intelectual europea, crearon una situación en la que los grupos de católicos laicos con acceso a la riqueza del nuevo pensamiento católico, especialmente evidente en Francia, tuvieron la motivación y la libertad intelectual para desarrollar las potencialidades de la sociedad a la que pertenecían. Desde esta perspectiva sirve el estudio de Cándido Méndes (1967) quien señaló que la combinación de ambos factores tornó a Brasil un caso significativo para ilustrar los problemas básicos derivados de la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia, o de ideologías inspiradas en ella, al mundo en desarrollo. Estos problemas incluyeron la marginalidad social de aquellos grupos formados por intelectuales motivados por razones religiosas o éticas muy diferentes de la religiosidad elemental de las masas, y la dificultad en el uso de herramientas diseñadas para la situación europea para analizar y dar normas a una estructura social caracterizada por abruptas discontinuidades.

Partiendo de este análisis, la representación literaria que asumió el discurso religioso de la Teología de la Liberación ha sido un tema escasamente estudiado entre los especialistas en las Letras latinoamericanas, especialmente el caso de Brasil. Estudios de índole latinoamericanista solo han comenzado a realizarse a finales de la década de 1990 y de manera aislada y poco sistemática, sin tener en cuenta la dimensión transnacional que caracterizó a este fenómeno. Se puede rastrear en primer lugar una línea de investigación vinculada con el campo de la Teología que entiende a la literatura como un espacio de reflexión sobre el hombre y su cultura, es decir, como una antropología que puede iluminar otras reflexiones teológicas desde una perspectiva latinoamericana. Tales son los estudios de Gesché (1995), Manzatto (1994), Mosimann da Silva (2010) y Toutin (2011).

En contrapartida, en el campo de la literatura latinoamericana dos de los estudios fundamentales que sirven de inicio a este trabajo son el artículo de Rogelio García Mateo "Teología de la liberación y literatura: En busca de la identidad socio-religiosa" (1989), y el compendio de artículos editados por José Luis Gómez Martínez bajo el título *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana* (1996). Del primero resulta pertinente la relación establecida entre el discurso religioso y la búsqueda de una identidad regional, que es uno de los ejes de este proyecto en la medida en que la Iglesia Católica forma parte de la identidad latinoamericana y, por lo tanto, la Teología de la Liberación es un intento de discurso identitario que recoge la literatura también.

Por otro lado, más completo es el libro de Gómez Martínez encabezado por un artículo de su autoría, "Contextualización de la teología de la liberación en la narrativa Iberoamericana". Lo que hace de este estudio uno de los más completos es el abordaje que realiza de la Teología de la Liberación desde los múltiples discursos que la constituyen y el rastreo de estas temáticas y su lenguaje novedoso específicamente en las novelas de la época. Ahora bien, una de las debilidades del estudio es que se limita a un análisis de motivos sin apoyatura histórico-contextual puntual en el caso de casa país. Así, aborda la figura del sacerdote; la representación del pueblo y su protagonismo a partir de los años 1960; la visión conservadora de la Iglesia y la visión opuesta radicalizada que deriva en una salida violenta; la figura del Hombre Nuevo; y

el problema del compromiso intelectual. Por último, aborda la relación entre oprimido y opresor a partir de la mirada de Paulo Freire que es el análisis más logrado, aunque no resulta exhaustivo, ya que se limita a realizar un contrapunto entre las representaciones literarias y la obra del pedagogo.

Dos puntos débiles que esta tesis pretende subsanar se reproducen en los artículos del libro: el análisis limitado en su mayoría al género narrativo y el recorte del corpus que resulta arbitrario en la medida en que solo aborda aquellas novelas que reproducen la temática, sin tener en cuenta procedimientos estéticos y la relación que los mismos establecen con la dimensión política e histórica que caracterizó a cada país dentro del proceso regional. Por lo tanto, el recorte siguiendo este criterio deja muchas novelas afuera como *Redoble por Rancas* (1970) de Manuel Scorza o *Hijo de Hombre* (1960) de Augusto Roa Bastos, las cuales también recuperan esas problemáticas y que son retomadas por otros artículos como el de Javier de Navascués “Revolución, cristianismo y literatura en América Latina” (2002).

Este artículo se centra, sin embargo, más en la poesía desarrollada en Centroamérica a partir de la figura de Ernesto Cardenal (nombra de manera muy ligera la obra de Roque Dalton) que en la narrativa y el teatro, géneros que juzga poco desarrollados en relación con esta temática. La narrativa la juzga desde la perspectiva de la obra de Fernando Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* (1986), quien considera que muy pocas novelas tocan de manera directa la influencia del cristianismo en la identidad latinoamericana; mientras que el teatro lo aborda teniendo en cuenta el artículo “Teología de la liberación y Teatro de la liberación: convergencia de dos líneas paralelas” (1996) de Adam Versényi, que solo remite a fenómenos aislados y teorías pedagógicas aplicadas al teatro pero sin proponer ejemplos de teatro cristiano-revolucionario. Esto último se presenta como uno de los desafíos a superar en la presente investigación, al mismo tiempo que se pretende reponer la necesaria dimensión histórica y los múltiples aspectos que supone la Teología de la liberación de los cuales este artículo de Navascués carece, ya que se limita a buscar la relación entre cristianismo y revolución, que también resulta un motivo poco abordado en el libro de Gómez Martínez.

Tal vez el área más trabajada por los estudiosos de las letras latinoamericanas en relación con la TdL se trate de la obra de Ernesto Cardenal, por ser tan clara su filiación como sacerdote revolucionario y poeta. El artículo de Will Derusha, “Ernesto Cardenal: poesía y teología de la liberación” (1993), propone un acertado contrapunto entre la biografía intelectual y política de Cardenal, su obra analizada desde una perspectiva literaria y contextual y la evolución del pensamiento de la Teología de la Liberación, metodología que sirve como guía al presente trabajo. Por otro lado, no ahonda en el contexto político de Nicaragua ni aborda la tensión entre marxismo y cristianismo presente en la obra de Cardenal. Este último eje es retomado en el estudio de Fernando Jorge Flores que se incluye en el libro *Ernesto Cardenal: poeta de la liberación latinoamericana* (1975). Aquí Flores recupera con acierto los debates entre marxismo y cristianismo y los repone específicamente en la obra de Cardenal a partir de las imágenes poéticas que recorren su obra.

En relación con Brasil, objeto de la presente investigación, sirve de antecedente el artículo de Lizbeth Souza Carvalho, “El indio como protagonista de su propia realidad en tres novelas brasileñas contemporáneas”, que forma parte del libro de Gómez Martínez. Se trata de uno de los pocos estudios, y de allí su importancia, que recupera a Brasil dentro de los estudios latinoamericanos. Si bien nuevamente consiste en un análisis limitado al género narrativo, propone una mirada sobre la relación entre el indígena y la Iglesia en Brasil a partir de la necesaria búsqueda de identidad frente a los fenómenos de aculturación y mestizaje, y aporta una interesante perspectiva sobre la figura del oprimido desde la obra de Freire y de los teólogos brasileños. Sin embargo, carece de una profundización en el contexto histórico de Brasil al cual menciona de manera tangencial.

Esta línea de análisis centrada en el contexto histórico es la que se presenta de manera recurrente en los trabajos destinados a la obra poética de Pedro Casaldáliga, principalmente desarrollados en los últimos años en Brasil a través de artículos académicos o tesis de posgrado. Se trata en su mayoría de abordajes en torno a la Teología de la Liberación como un tema presente en la poética de Casaldáliga pero no como un discurso central, sino enfocando en el contenido social y de compromiso político de su obra poética. Tales estudios son “De Anchieta a Casaldáliga” (1989) de

Tristão de Athayde; “A esperança rebelde na poesia de Pedro Casaldáliga” (2006) de Alfredo Bosi; los diversos artículos de Rosana Rodrigues da Silva como “Imagens e formas de engajamento na poética de Dom Pedro Casaldáliga” (2009) y “Tempos da libertação na poética de Pedro Casaldáliga” (2008); *El Obispo Pedro Casaldáliga: Poeta de la Liberación, Defensor del otro. El contexto de su poesía y pensamiento* (Tesis de Maestría, 2011) de Zofia Marzec; *Poesía, Protesto e Indigenismo* (Tesis de Maestría, 2011) de Santos Luzia Oliva; *Cercas malditas: utopía e rebeldía na obra de Dom Pedro* (Tesis de Maestría, 2011) de Edson Flavio Santos; *Tres caminos y nueve voces en la poesía religiosa hispanoamericana contemporánea* (Tesis de Doctorado, 1997) de Juan Manuel Martínez Fernández, y la interesante tesis del campo de la historia, *Entre a cruz e a foice: Dom Pedro Casaldaliga e a significação religiosa do Araguaia* (Tesis de Maestría en historia, 2007) de Valerio Mairon Escorsi que aborda cómo los relatos históricos-memorias de Casaldáliga conforman una identidad de la región de Araguaia y legitiman así su proyecto político-pastoral.

Las dos tesis que sirven como sustento para la presente investigación en torno a Casaldáliga son *Uma abordagem poética engajada de Pedro Casaldaliga* (Tesis de Maestría, 2007) de Marinete Luzia Francisca de Souza y *Teología poética e poesía teológica em Dom Pedro Casaldáliga* (Tesis de Maestría, 2011), de Adriane Hinkel. Ambas aportan una sólida perspectiva metodológica para el presente trabajo fundada en la crítica sociológica y el análisis estilístico, mientras que por otro lado abordan la figura del escritor comprometido desde la teoría sartreana y, por lo tanto, se centran en el proyecto humanista que, recuperando la propuesta de la Teología de la Liberación desde la perspectiva marxista, parecería ser el pivote fundamental de la obra de Casaldáliga. Sin embargo, no existe en ellas un intento por relacionar el proyecto literario con un proyecto político que exceda el ámbito local y que pueda tener una proyección mayor si se lo estudia en relación con otros intelectuales afines como se propone el presente trabajo, además de buscar reconstruir con mayor minuciosidad las características de la Teología de la Liberación y sus particularidades en la Iglesia brasileña.

El gran déficit que se observa son análisis en torno a la producción literaria de Frei Betto, de quien solo se han encontrado estudios sobre su pensamiento teológico y

político, a pesar de su significativa producción literaria³. Se entiende este vacío teórico porque su producción literaria de tinte popular lo mantuvo alejado de la academia por mucho tiempo y, por otro lado, en relación a su contemporaneidad ya que es un escritor que se encuentra en plena fase productiva de su obra. Pueden citarse, sin embargo, sobre Betto algunas ponencias aisladas o tesis como *Jesus como personaje literario. Un análisis de la novela Entre todos los Hombres* (2011) que fue editado como libro bajo el título *Jesús na otica da literatura* (2012) de André Jorge Catalán Casagrande. En este trabajo, el autor analiza la figura de Jesús como personaje literario en la obra de Betto. Para ello se vale del método antropológico utilizado por Manzatto en *Teologia e Literatura* (1994) donde analiza la obra de Jorge Amado para sostener que cualquier obra literaria al hablar del Hombre puede ser usada teológicamente por su valor antropológico; por este motivo también se centra en la relación del libro de Betto con la teología humanista de Queiruga y con el Evangelio de Mateo. Desde esta perspectiva queda obviado el valor político de la Teología de la Liberación, que es abordado pero muy tangencialmente. Asimismo, cabe mencionar *Correspondencias do cárcere: Um estudo sobre a linguagem dos prisioneiros* (2009) de Rosana de Mont' Alverne Neto que aborda desde el campo del análisis del discurso la producción epistolar de Betto vinculada con la dictadura militar y la experiencia de la prisión, obviando su relación con el movimiento progresista dentro de la Iglesia Católica.

Por lo tanto, si bien en el caso de la obra de Casaldáliga se pueden rastrear varios estudios literarios desde la perspectiva de la Teología de la liberación, no se han producido hasta el momento cruces comparativos con otros religiosos para proponer una perspectiva más amplia del fenómeno en Brasil, país donde ha tenido un gran impacto, y donde aún continúa influyendo en las producciones de dichos escritores. Ante todo lo expuesto, se pone en evidencia que los estudios literarios analizados realizan recortes arbitrarios en los corpus que abordan ya que se guían ante todo por

³ Ver sobre la trayectoria intelectual de Frei Betto, el artículo de GUICHARD FREIRE, Américo Oscar (2013). "Intelectuais, democratização e combate à pobreza no Brasil contemporâneo". *Rev. Bras. Hist.* vol.33 no.65 São Paulo, 2013.

una serie de motivos literarios (los cuales son un valioso aporte para la presente tesis), y no por un rigor histórico-contextual que permita superar la mera búsqueda de motivos para pensar una estética fundada en el cruce de lo religioso, lo político y lo histórico en Brasil; y en un tipo particular de intelectual característico de la TdL que se autorrepresenta en sus escritos literarios.

En consecuencia, la primera hipótesis de la que parte la presente investigación es que Teología de la Liberación, como brazo ideológico de un sector progresista de la iglesia que se atrevió a vincularse con el marxismo y, en algunos casos, con la lucha armada; representó específicamente en Brasil y en su contexto de dictadura militar, un paradigma de lo que Gramsci llamó Reforma Moral, Cultural e Intelectual como modelo de construcción de “Hegemonía”, es decir, una lucha que se da inicialmente en el plano cultural-intelectual como cimiento para un proyecto de carácter político-emancipador. De esta primera hipótesis de trabajo se desprende necesariamente una segunda, que sostiene que el gran aporte del movimiento religioso latinoamericano de los años setenta fue la doble articulación entre “intelectual tradicional” e “intelectual orgánico” o comprometido con los sectores populares. En este sentido, se hará uso de la perspectiva sociológica de Malik Tahar Chaouch (2007), quien sostiene que el gran aporte de la Teología de la Liberación fue precisamente la constitución de un tipo particular de intelectual profundamente ambiguo (o “anfibia” en palabras de Maristella Svampa, 2007) y cuyas producciones teológicas ostentan un alto grado de contenido autolegitimante. Sin embargo, vale la pena hacer una salvedad, y es que en América Latina ese tipo de intelectual tradicional que Gramsci pensó para la situación italiana, no parece confirmarse del todo, y esto es así porque los teólogos de la liberación han recuperado una tradición de intelectuales religiosos latinoamericanos que desafiaron al poder instituido, tal fue el caso de Fray Bartolomé de las Casas y, particularmente en el caso de Brasil, los sacerdotes vinculados al famoso seminario de Olinda en Recife.

Esto conduce hacia la tercera hipótesis, y la principal tesis a sostener en la presente investigación: entre la militancia y la producción intelectual, tanto Frei Betto como Pedro Casaldáliga procuraron definir una producción literaria escrita en la línea de la Teología de la Liberación y con un fin moralizante y pedagógico. Es decir, se buscará

demostrar que la literatura forma parte del proyecto pedagógico-político de un tipo de intelectual específico: la intelectualidad católica de izquierda en Brasil que comienza a conformarse en los años 1950 y que se consolida en 1970 en un contexto de dictadura militar cuyo alto nivel de represión y censura generó como contrapartida una resistencia cultural en el ámbito de la iglesia y una actitud reactiva en el ámbito de la literatura.

Esto es así porque la literatura por su cualidad lingüística, en la medida en que utiliza la lengua como materia prima, es inherentemente didáctica ya que promueve un “cambio cultural”; y en consecuencia, en un contexto de violencia política debe reorientar su función:

“Ahora bien, en los hechos, la salida que este enfoque preconiza supone una idea no ya o no sólo acerca de la "función" de la literatura sino acerca de su relación misma con lo real; en efecto, en la medida en que tal "compromiso" debe canalizarse, con mayor o menor idoneidad en la ejecución propiamente literaria, hacia una "toma" de lo real, a su vez definido políticamente, la literatura es pensada como invariablemente "representativa"; más específicamente aún, representativa de situaciones que serían en sí mismas muy significativas porque desde la política le serían indicadas a la literatura, ya sea de manera implícita, o meramente sugerida, o directamente solicitada ya sea por una estructura ya por el "sentido común"; de uno u otro modo, tal indicación convierte esas situaciones en lo obligatorio, a veces tan internalizado que llega a ser una suerte de sinécdoque de la realidad misma, operada por la política” (Jitrik, 1985: 6).

Por este motivo, se piensa a dichos intelectuales en paralelo con la figura del Profeta cristiano, es decir, como aquel hombre intermediario entre lo divino y el pueblo, aquel que entra en conflicto con el poder porque se debe al pueblo, al cual debe orientar hacia la verdad. Asimismo, se expresa a través de la palabra (escrita y hablada) y de gestos simbólicos, porque da testimonio con su vida y acciones. Es entonces lo que podría pensarse en la actualidad como un intelectual-militante en la medida en que dan testimonio (*Martyria*)⁴ con su propia vida y acciones, tal y como se definen Betto y Casaldáliga. Esto es así, porque el testimonio no es una tarea más para

⁴ “Ser cristiano, decíamos, es ser testigo pascual. Ser testigo, no sólo etimológicamente sino también en la vida, puede equivaler a ser mártir. El martirio, a partir de la muerte de Jesús, es el máximo paradigma de la cruz cristiana” (Casaldáliga, 1992: 109).

el cristiano, sino una dimensión fundamental de su vida que resume en cierto sentido toda su misión. El Concilio Vaticano II redescubrió el enorme valor evangelizador del testimonio cristiano, aun el más sencillo y cotidiano. En el Antiguo Testamento se reivindica el valor histórico del testimonio, es decir, es testigo quien da fe de lo que ha visto u oído. Pero, además de este aspecto y en relación con él, se destaca otro, el jurídico: el que testimonia en un tribunal la verdad acontecida, compromete su propia libertad y responsabilidad ante Dios y ante el Pueblo. A partir del concepto de testimonio, entonces, se relacionan los conceptos de intelectual religioso, militante y profeta: “Recordemos: desde el bautismo todos y cada uno de nosotros somos profetas. Ser profeta no es un capricho, ni es un carisma personal. Ser profeta es esencial a la condición del ser cristiano” (Casaldáliga, 1988: 8).

Teniendo en cuenta ambas dimensiones del testimonio, no es casual que tanto Betto como Casaldáliga partan de la praxis y lo experiencial como detonantes para la escritura literaria. Casaldáliga parte del trabajo pastoral en la región del Mato Grosso, a donde llega desde España en 1968, y donde es consagrado obispo en 1970. Allí desarrolla hasta la actualidad una ardua labor pastoral en defensa de la población indígena y del trabajador rural, duramente expropiados y diezmados culturalmente por las políticas económicas estimuladas por el gobierno militar con el objetivo de impulsar el desarrollo económico de la región amazónica. Por su parte, Frei Betto como religioso de la orden de los dominicos en Brasil, inicia su producción literaria tras la experiencia de la prisión (1969-1973) luego de la militancia política y las vinculaciones de asistencia a la guerrilla urbana de Carlos Marighella. Es decir, vida y obra marcan un continuum para ambos intelectuales. Se demostrará que la reivindicación del discurso histórico a partir de la incorporación de lo documental y lo testimonial, la consolidación de una memoria militante construida en el entramado de lo oral, individual y colectivo; y la denuncia concebida como un género narrativo, poético y retórico que fusiona la historia con la literatura (testimonio), conforman un esquema pedagógico que pretende legitimar un proyecto político e intervenir de manera concientizadora en los sectores subalternos, dando lugar a lo que se entiende como “discursividades itinerantes”.

Los elementos religiosos característicos de la Teología de la Liberación (cierta mirada en torno a los sectores oprimidos, la percepción de la función histórica del hombre y de la comunidad, la reinterpretación del mensaje bíblico en clave política y por ende de la figuras emblemáticas de Jesús y María como personajes literarios) ingresan al entramado narrativo en forma de diarios íntimos, cartas, memorias, relatos breves y poesía de denuncia en las que el recurso de la primera persona reivindica el uso de la palabra frente a la violencia de la censura y el olvido, con el objetivo último de establecer un discurso ejemplarizante, en términos morales, que permitiría explicar una particularidad del escenario político actual brasileño: la razón por la cual es la Iglesia Católica en Brasil la que asumió el liderazgo de muchos movimientos sociales, por oposición al proceso de constitución de movimientos sociales en otros países de América Latina⁵.

En consecuencia, el objetivo principal de la presente investigación es el análisis de la configuración estética y literaria que sufrió el discurso y la práctica de la Teología de la liberación en las obras literarias de Pedro Casaldáliga y Frei Betto, dos intelectuales religiosos brasileños activamente vinculados a dicho movimiento. En un contexto de dictadura militar en Brasil, los casos de Frei Betto y Pedro Casaldáliga como teólogos de la liberación y escritores, ponen en escena una doble problemática. Por un lado la de redefinir la tradicional concepción del intelectual religioso en tanto orgánico del poder hegemónico en términos gramscianos, y, por el otro, la de redefinir el rol de la literatura y del intelectual en el campo político dentro de un contexto de conflicto Estado-Iglesia. A partir de estas premisas se dará cuenta de esa doble articulación centrada en la especificidad del contexto brasileño: una literatura de componentes religiosos que apela a lo trascendente en términos morales, y que convive con una literatura de tinte político. Es decir, una literatura que politiza lo religioso, en tanto, atravesada por las condiciones históricas de su tiempo, pretende erigirse en denuncia y reconstruir una memoria colectiva que supere los traumas de la violencia política instaurada durante los años más cruentos de la historia de Brasil

⁵ “El Brasil, es el país del mundo, después de los Estados Unidos, que más movimientos sociales tiene. Con la diferencia de que aquí tienen un corte popular [...] Hoy, es difícil encontrar un liderazgo popular, en Brasil, que no haya iniciado su militancia en la pastoral” (Betto, 2002:9-11).

(veinte años de dictadura militar), brindándole protagonismo a los sectores populares.

En conclusión, la presente tesis propone un aporte fundamental a los estudios de las ciencias humanas y sociales tanto brasileñas como latinoamericanas, habida cuenta la ausencia de estudios de esta índole desarrollados sobre Brasil, y pensados en clave regional latinoamericana. Carencia de estudios que revela posiciones ideológicas que intentan fragmentar culturalmente a la región, como corolario de su fragmentación política. La presente investigación se propone como objetivo último, partir de problemáticas específicas de Brasil pero entendidas desde una perspectiva continental, para promover la integración de los estudios brasileños al campo de los estudios latinoamericanos.

La tesis se organiza considerando que se trata de un estudio que se propone en primer lugar articular los diversos discursos y teorías que dieron forma a la Teología de la Liberación para poder comprender su correlativa representación literaria. Debido precisamente a esa multiplicidad discursiva proveniente de los ámbitos de la teología y la sociología, el estudio excede en un primer momento el análisis del campo literario. Por otro lado, en la medida en que se tiene como objetivo regirse por el rigor histórico-político de la constitución de la Teología de la Liberación y su manifestación en la iglesia brasileña, es necesario abordar el discurso histórico y también los documentos eclesiales más significativos que elaboran dichas ideas. Por lo tanto, si bien la literatura se ubica en el centro de esta investigación, la condición del objeto de estudio requiere una articulación de materiales de diversos campos discursivos, fundamentalmente de la historia y la filosofía. Desde esta perspectiva, lo que se propone es una lectura en contrapunto que permita poner en relación por un lado el discurso religioso de la Teología de la Liberación y la literatura, y por el otro, las características históricas del proceso y la literatura. Esto permitirá lograr una mirada global y contextualizada del fenómeno, sin caer en una homogeneización del mismo.

Ahora bien, la perspectiva metodológica de la cual parte la presente tesis enmarcada dentro de la sociología de la literatura o sociocrítica, concibe la obra literaria a partir de la relación dialéctica entre texto-contexto (Cándido: 1964, 1976) y por lo tanto, como forma de intervención pública que presenta una función política e

histórica: “A estas tareas terriblemente importantes de representar el sufrimiento colectivo del propio pueblo, dar testimonio de sus afanes, reafirmar su presencia duradera y reforzar su memoria, debe añadirse [...] la tarea de universalizar explícitamente la crisis, de darle un alcance humano más amplio a los sufrimientos que haya podido experimentar una nación o raza particular” (Said, 1994:57). Se asocia entonces literatura, intelectual y pedagogía en esta tensión que constituye a la literatura brasileña por su definición: “A diferencia de lo que sucede en otros países, la literatura ha sido aquí, más que la filosofía o las ciencias humanas, el fenómeno central de la vida espiritual” (Cándido, 2006:137).

En el capítulo 1, “La imbricación posible: Literatura y Teología de la Liberación: un nuevo discurso, un nuevo intelectual”, se presenta un panorama general que permite unir los polos Literatura y Teología de la Liberación (TdL). Por ello en primer lugar, se presentan las corrientes sociológicas que abordan la literatura, poniendo el énfasis en el análisis de Antonio Cándido (1964, 1976, 2006) basado en la relación entre la literatura y la sociedad específicamente en Brasil. Es a través de la figura del escritor como productor que se pueden entender tanto a Frei Betto como a Pedro Casaldáliga, ambos intelectuales comprometidos según las categorías de Gramsci, Sartre y Said. La investigación anclada en las categorías de estos últimos busca demostrar que el gran aporte del movimiento religioso latinoamericano que comienza en los años sesenta es la doble articulación entre *intelectual tradicional* e *intelectual orgánico* de la causa popular.

Ahora bien, la categoría de Sartre permite pensar la figura del escritor, ya que muchos de los teólogos de la liberación han ejercido su función desde el plano literario-cultural, reivindicando una praxis política desde un trabajo de base. Esta hipótesis se encuentra avalada por Cándido Mendes quien señaló que la intelectualidad católica de izquierda en Brasil operó directamente sobre la esfera de la cultura popular fundando una memoria social, como clave para el “desarrollo” nacional y la promoción social a través del método pedagógico de Paulo Freire basado en el concepto de “concientización”. En un segundo momento, el plano de la militancia vinculado con un perfil específico de intelectual se pone en relación con el plano de la elaboración doctrinaria. Así, el capítulo plantea la TdL en relación con el debate entre

las condiciones históricas (Lowy, 1999) y las condiciones epistemológicas (Silva Gotay, 1981) que la hicieron posible, y las diversas etapas en las que puede pensarse su evolución. Es decir, se propone una periodización de la TdL a nivel regional y en relación con el contexto histórico mundial.

El Capítulo 2, “Un movimiento moral, intelectual y cultural: la TdL y el diálogo con el marxismo y el lenguaje de la dependencia”, plantea el diálogo intelectual que el cristianismo estableció con el marxismo. Este diálogo permite sostener la concepción de la Teología de la Liberación como un movimiento que supuso una reforma moral, cultural e intelectual; para lo cual se recupera la reapropiación del debate en torno a la conformación del Hombre Nuevo (a partir del concepto alienación presente en las epístolas de San Pablo y en los escritos marxistas) y la Reforma Moral presente en el joven Marx y retomada por Gramsci. Este núcleo de la investigación busca delinear las características que asumió la figura del oprimido para la Teología de la Liberación.

En un segundo momento, la investigación analiza el impacto que la Teología de la Liberación recibió de una de las corrientes del marxismo latinoamericano: la Teoría de la Dependencia (Dos Santos, Marini, Cardoso y Faletto, Hinkelammert), que resulta paradigmática para comprender la revisión que llevó a cabo la teología latinoamericana a partir de fines de los años sesenta. Para el teólogo Ignacio Ellacuría (1990) la Teoría de la Dependencia impactó en la Teología de la liberación dando lugar a la afirmación del Tercer Mundo como realidad socioeconómica y teológica, donde se objetivan tanto la dominación como el pecado; por otro lado, impactó en la toma de conciencia respecto a que la proyección de las estructuras de producción y de consumo de las naciones dominantes sobre el Tercer Mundo implica una desintegración de los valores humanos y bloquea el acceso del hombre a Dios, y finalmente, contribuyó a señalar a la liberación como tarea histórica de las naciones dependientes y oprimidas económica y religiosamente.

El capítulo propone, en una última etapa, el análisis de los documentos eclesiales más importantes de la época. Tanto aquellos promulgados desde el Vaticano como aquellos que suponen la reformulación específica de esta teología operada desde América Latina -el Concilio Vaticano II (1962-1965), la *Populorum Progressio* (1967) del Papa Pablo VI, El Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo (1968) y la

Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín (1968)- así como del libro fundamental de la TdL *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1971) de Gustavo Gutiérrez, a la luz de la Teoría de la Dependencia y del Marxismo. Dicho análisis pone en evidencia cómo en el discurso religioso operó el mismo desplazamiento que en el discurso de las ciencias sociales, es decir, un desplazamiento de las ideas propias del desarrollismo de los años cincuenta (como teoría del Centro) hacia el lenguaje de la dependencia (como lenguaje de la Periferia). La investigación busca demostrar la pertinencia de abordar el desplazamiento del lenguaje desarrollista hacia el de la dependencia, en la medida en que el punto crucial de la diferenciación ideológica del catolicismo brasileño se produjo en los años cincuenta de la mano del desarrollismo, que involucró a los movimientos católicos de izquierda en el nacionalismo secular.

En el Capítulo 3, *“Sobre esta piedra edificaré mi iglesia (Mateo 16:13-20). La Iglesia Católica en Brasil y la conformación de la intelectualidad católica de izquierda”*, se propone el análisis de la trayectoria institucional y de la intelectualidad religiosa en Brasil para demostrar la continuidad de ciertas prácticas intelectuales religiosas, recuperadas por los teólogos de la liberación y reformuladas a la luz de la nueva coyuntura histórica. Desde una perspectiva cronológica, en primer lugar, se presentan los antecedentes de la institución brasileña en relación a sacerdotes vinculados con movimientos de emancipación política, en particular aquellos vinculados con el famoso seminario de la ciudad de Olinda. En un segundo momento, se pretende delinear la conformación de una izquierda católica importante a partir de los años cincuenta en relación a la reorganización de la Acción Católica; la reconfiguración del pensamiento católico brasileño con intelectuales como Alceu Amoroso Lima (influencia de Maritain, Lebreton, Mounier) y su radicalización a partir de la dictadura militar instaurada en 1964, la politización del episcopado brasileiro (el capítulo aborda la emblemática y compleja figura del obispo Dom Helder Câmara); y la consecuente renovación de las prácticas pastorales (a través de las Comunidades Eclesiales de Base) que repercutieron en la conformación de vastos movimientos sociales que perduran en la actualidad.

En el Capítulo 4, “Pedro Casaldáliga: El relato de un Hombre Nuevo”, el análisis de los diarios y escritos autobiográficos del obispo español Pedro Casaldáliga (*Yo creo en la Justicia y la Esperanza* -1976-, *La Muerte que da sentido a mi credo* -1977- y *En rebelde fidelidad* -1983-)⁶ permite reconstruir los procedimientos narrativos que el género autobiográfico brinda para dar cuenta de la nueva mirada religioso-poética del intelectual a partir de su llegada a Brasil. Se presenta en primer lugar, un breve debate en torno al género autobiográfico a partir de las perspectivas teóricas de Molloy (1996), De Man (1991), White (1987) y Lejeune (1991); para poner en evidencia las operaciones formales operadas por Casaldáliga en sus diarios, las cuales dan lugar a una estética “itinerante”.

En una abierta crítica al desarrollismo implantado en la región Amazónica a partir del gobierno de facto instaurado en Brasil en 1964, estos escritos autobiográficos dan cuenta del costo social que las políticas agrarias impusieron sobre las poblaciones indígenas de la región. En un segundo momento, el capítulo aborda la reconstrucción de esta mirada político-poética a través de lo que Casaldáliga denominó “Espiritualidad de la Liberación”, concepto que aparece definido en sus obras de contenido autobiográfico *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica* (1989) y *Espiritualidad de la Liberación* (1992). Por lo tanto, el capítulo se cierra con la catalización de dichas reflexiones teológicas y políticas en la constitución de una meta mirada que incide en su producción poética: una estética de la liberación o una estética espiritual de la liberación.

En el Capítulo 5, “Poesía y Esperanza en Pedro Casaldáliga”, se da cuenta de la manera en la que la experiencia del Tercer Mundo resultó una marca implacable en la producción literaria de Casaldáliga, poniendo en evidencia que se desplazó de una poesía de tipo religioso intimista producida en España, hacia otra que politiza lo religioso. Se reconstruyen las figuras poéticas que asume su “Espiritualidad de la liberación” a partir de la apropiación de ciertas tesis de la Teología de la Liberación: la creación de un tiempo mítico (Utopía, Esperanza); el universo femenino

⁶Si bien no se trata de los únicos escritos autobiográficos del autor, son los primeros y aquellos producidos en plena efervescencia política en Brasil. Por lo tanto, son los escritos que mejor reflejan el proceso de conformación de su mirada poética y religiosa.

resemantizado a partir de la mirada sobre la figura de la Virgen María; su estética del movimiento como palabra militante y profética; la recuperación de la memoria popular indígena y afrobrasileña en tanto encarnaciones del Hombre Nuevo; la construcción de la imagen poética del “Reino”, entendido desde una perspectiva romántica que se presenta ultrajada por el presente entendido como “Anti-Reino”, asociado al capitalismo y a las críticas que la TdL realiza al sistema a partir de las categorías marxistas de análisis. Se demostrará que Casaldáliga reivindica la historia popular, la cual no puede desvincularse del gesto de violencia que representó la entrada al mundo capitalista. Frente a esto, las poesías denuncian un presente de lucha, compromiso y esperanza; contra el olvido como gran pecado, frente al que propone un tiempo futuro utópico que recuperará la unidad originaria, pre capitalista, del hombre con la Tierra y los frutos de su trabajo y su cultura.

El Capítulo 6, “Frei Betto: Ecce Hommo. El relato del Hijo del Hombre”, pretende demostrar que la novela que Frei Betto escribió sobre la vida de Jesús (*Um homem chamado Jesus* -2009-), así como varios de sus relatos infantiles (*Talita abre as portas dos Evangelhos* -1998-, *A noite em que Jesus Nasceu* -1998-, “Veneranda”. *O decálogo. Dez mandamentos, dez historias* -2000-, *A Mulher samaritana* -2001-) y manuales de catecismo popular (*A proposta de Jesus*. (Catecismo Popular Vol.1) -1994-) en los que aborda motivos del universo religiosos cristiano, forman parte del proyecto político e intelectual en el cual se inscribe: la perspectiva de la Teología de la liberación y su rol como militante en los círculos bíblicos y en las CEBS. En este capítulo se lee en contrapunto dicha producción literaria de Betto teniendo en cuenta su perspectiva antropológica, utópica y otropraxística; para demostrar que la figura que presenta de Jesús y de los motivos bíblicos tradicionales responden a una particular mirada historicista que entiende a la memoria-testimonio como constructora de un tipo de relato que interpela políticamente, y por lo tanto, pedagógicamente, al destinatario original de la prédica cristiana: al pobre, el oprimido, como verdaderos protagonistas de la historia. En este sentido, Betto se vale del discurso literario para vehicular un mensaje que considera atemporal, humanista y que debe conducir a la formación de Hombres Nuevos, tal como Jesús, en términos de una profunda Revolución Cultural.

En el Capítulo 7, “Testimonio, Narrativa y Memoria en Frei Betto”, se aborda la primera producción literaria de Betto vinculada con su experiencia carcelaria y su formación militante e intelectual durante la dictadura militar en Brasil. Esta producción de Betto plantea, al igual que la obra de Casaldáliga, la articulación entre literatura y experiencia, en relación a la problemática de la memoria y de la violencia en obras que apelan en su gran mayoría a escrituras testimoniales en las que la denuncia político-religiosa se hace carne en nuevos actores sociales desoídos por la historia oficial (guerrilleros, desaparecidos, campesinos desplazados, oprimidos).

Se analizan novelas que dialogan de forma intertextual con la vida de Jesús como mártir, es decir, con el episodio de la Pasión (y su paralelo en el Antiguo Testamento: el Éxodo). Los paralelismos propuestos entre estos episodios y la historia de los perseguidos políticos en Brasil, se observan en las siguientes obras: *Cartas da Prisão (1972-1973)* (1974), *Das Catacumbas. Cartas da prisão 1969-1971* (1976); *A Vida suspeita do subversivo Raul Parelo* (1979) (Reeditado como *Aquario Negro* con cuatro cuentos inéditos en 1986), *El día de Angelo P. Un clamor de Justicia* (1987); *Batismo de Sange. Os Dominicanos e a morte de Carlos Marighella* (1982); *Diário de Fernando. Nos cárceres da ditadura militar brasileira* (2009). Por otro lado, estas novelas dialogan con dos relatos autobiográficos en los cuales Betto recupera toda su trayectoria intelectual y esboza un claro discurso autolegitimante en relación con el rol de la Iglesia Católica en Brasil, a partir de la función que jugó y todavía juega en la conformación de movimientos de resistencia popular: *Alfabetto. Autobiografia Escolar. Memórias* (2002) y *O que a vida me ensinou* (2013).

Betto, al igual que Casaldáliga, reivindica la historia del cristianismo por su valor ejemplarizante, entiende el pasado como proyección en el presente, y por ende, el capítulo propone un somero debate en torno a los conceptos de “Memoria” y “Testimonio” a partir de las posiciones teóricas de Ricoeur (1983, 2000), Arendt (1999), Cohen (2006), Jelin (2001), Wierviorka (2002); y específicamente en América Latina a través de Achugar (1992) y Sarlo (2007). Posteriormente, el capítulo explora las posibilidades del relato en Betto a partir del estudio de los juegos que realiza con los géneros de la biografía y la autobiografía en relación con la identificación de los personajes entre sí y con el propio autor desde la experiencia del perseguido político;

la relación entre memoria y olvido; la estructura formal que asumen los relatos testimoniales y qué función cumplen estos en términos de la conformación de cierta figura de Betto como intelectual que busca intervenir en la esfera pública.

Finalmente, las conclusiones contenidas en “Contrapunto final” se proponen retomar las hipótesis principales de cada capítulo para poner en diálogo las obras de Casaldáliga y de Betto, extraer líneas convergentes y divergentes y repensar el debate de la tesis en el contexto actual en el cual ambos intelectuales siguen produciendo e interviniendo en la esfera pública.

En este sentido, al tratarse de dos escritores contemporáneos que todavía, en especial en el caso de Betto, se encuentran en pleno proceso creativo; a los fines metodológicos las obras que se abordarán serán en su mayoría aquellas contemporáneas a los acontecimientos narrados; mientras que otras estarán vinculadas con las problemáticas inherentes al trabajo de investigación, pues repensan los hechos desde otro presente de escritura.

PRIMERA PARTE:
PROFETAS DEL REINO

*La palabra del profeta será siempre
una palabra contestada, perseguida, crucificada [...]
La primera gran palabra de un profeta
es su testimonio, la palabra entera de su vida.*

CASALDÁLIGA, 198

Capítulo 1

La imbricación posible: literatura y Teología de la Liberación. Un nuevo discurso, un nuevo intelectual.

*Querer aprender o texto fora de seu contexto
é ignorar o pretexto pelo qual ele foi escrito.*

FREI BETTO

El capítulo presenta una discusión teórica que permite unir literatura y Teología de la Liberación (TdL). En primer lugar, se considerarán las corrientes sociológicas a las que Antonio Cándido (1964, 1976), basado en la relación entre la literatura y la sociedad específicamente, dio forma en Brasil. Es a través de la figura del escritor como productor que se puede entender tanto a Frei Betto como a Pedro Casaldáliga, ambos intelectuales comprometidos, según las categorías establecidas por Sartre, Said y Gramsci. Ello ha permitido avanzar hacia una conclusión: el aporte del movimiento religioso latinoamericano que comenzó en Brasil a finales de 1950, fue la articulación entre *intelectual tradicional* e *intelectual orgánico* de la causa popular. En un segundo momento, la militancia se vincula con un perfil específico de intelectual que pone en relación la elaboración teórica con la práctica. Así, se plantea el debate entre las condiciones históricas (Lowy, 1999) y las condiciones epistemológicas (Silva Gotay, 1981) que hicieron posible la TdL, y las diversas etapas en las que puede pensarse su evolución. Es decir, se propone una periodización de la TdL a nivel regional y en relación con el contexto histórico mundial.

Literatura, sociedad y religión: la imbricación discursiva

La propuesta metodológica que encuadra la presente investigación no pretende centrarse en un análisis teológico de las obras literarias, sino articular un marco teórico que permita justificar a la literatura como herramienta política de la intelectualidad católica de izquierda en Brasil en un contexto de dictadura militar; en

tanto la literatura emerge en Latinoamérica como discurso en el cual es posible construir narraciones de identidad, un espacio de formación ciudadana y una crítica al estado de cosas (Aguilar, 2010). En este sentido, se abren dos líneas teóricas, por un lado, la de la literatura en tanto sistema que convive dentro de un sistema social, perspectiva que permite pensar la literatura en su relación con la religión, la historia y la memoria como un tema que abordarán tanto Frei Betto como Pedro Casaldáliga. Por otro lado, la literatura en relación con la figura de intelectual, como herramienta de intervención pública y de legitimación política. Dos líneas que se cruzan al entender lo literario como producción social.

Para abordar el análisis se parte de una idea de la literatura como discurso que implica e interpela el/los discursos sociales. Implicación que varía según cada época y cada cultura, y que se funda sobre una interrogación al texto mismo, es decir, que se trata de una relación que se lee en el entramado mismo de los textos. Ahora bien, este diálogo o implicancia, parte del presupuesto de que el texto literario es un entramado heterogéneo en el cual juegan de manera arbitraria el material lingüístico, el material ideológico deformado en su pasaje a la ficción y la experiencia social y cultural, es decir, la dimensión subjetiva tanto de su productor como de su receptor.

A finales de la década de 1960, los estudios críticos se fueron alejando de los modelos formalistas en un movimiento que privilegió el estudio de la obra en su contexto social, y, al mismo tiempo, la presencia de lo social en la obra. Ahora bien, para Antonio Cándido, el crítico debe valerse de estos materiales pero solo en la medida en que se pongan al servicio de su perspectiva metodológica, es decir, interpretar en qué medida dichos elementos cumplen una función dentro de la economía interna de la obra, ya que la literatura como fenómeno de civilización se encuentra constituida por un entrecruzamiento de varios factores. El primer paso para un abordaje crítico de la literatura es asumir la relación arbitraria y deformante que el trabajo artístico opera sobre la realidad: “la mimesis es siempre una forma de poiesis” (Candido, 2006:22). De ahí que Cándido se haya centrado en la producción y no en el estudio de una esencia literaria. Estudió la producción literaria como forma de representación estilizada de una cierta visión colectiva de lo real:

“El arte, y por tanto la literatura, es una transposición de lo real hacia lo ilusorio por medio de una estilización formal, que propone un tipo arbitrario de orden para las cosas, los seres, los sentimientos. En ella se combinan un elemento de vinculación a la realidad natural o social, y un elemento de manipulación técnica, indispensable a su configuración e implicando una actitud de gratuidad” (Cándido, 2006:63).

En esta línea es vasta la literatura que, dentro de los estudios de la crítica literaria, intentó dar cuenta de la complejidad del discurso literario en relación con los discursos sociales. En lo que respecta a la crítica literaria estructuralista, a partir de Mukarovsky (1936), lo literario fue pensado como producto de entrecruzamientos discursivos, formales y funcionales, y caracterizado por la predominancia de la función estética. Esta mirada de Mukarovsky interesa a la presente investigación en la medida en que permite comprender por qué en ciertas producciones literarias, la función estética es desplazada por otras en el campo literario. Pues, dicha función no es inmutable sino que varía históricamente; por ende se produce una disputa en el campo artístico entre diversas funciones. En algunos períodos comparte con otras funciones su predominio sobre el objeto, como por ejemplo, con la función comunicativa, tal como sucede en ciertos géneros literarios como la poesía didáctica y la novela biográfica, y que se observará en las obras de Betto y Casaldáliga: “La literatura, en muchos períodos se ha visto obligada a justificar su lugar social incorporando dimensiones morales, pedagógicas o religiosas a las propiamente literarias” (Altamirano y Sarlo, 1983: 30).

Por otro lado, tomando en consideración a la literatura en tanto sistema, es decir, como la organización que la literatura pasada y presente adquiere en los productores de textos y en su público, cabe destacar el concepto de norma estética de Mukarovsky, que supone la regulación del contenido de la conciencia estética colectiva en un determinado período. Así, mientras en la “cultura alta” la norma estética impone su hegemonía sobre el resto de las normas, en la cultura popular las normas prácticas y comunicativas o morales, presentan una legitimidad más extendida. Esta aproximación permite pensar el rol pedagógico que, en la presente investigación, detenta la literatura producida en un contexto de dictadura militar en el cual la

intelectualidad de izquierda católica se convirtió en portavoz de las demandas populares y de su necesidad de emancipación.

A los fines del presente trabajo, otra herramienta teórica que sirve de anclaje metodológico se aproxima a la visión de Bajtin (1926) quien ubica a la ideología como central para definir un concepto de literatura, entendida en términos de “producción”. Esto supone por un lado que el componente social que constituye a la literatura se hace presente tanto en el material lingüístico como en el proceso de producción, y por otro lado, supone el estatuto social de la literatura en tanto actividad que forma parte de las prácticas sociales en general. En este sentido, la literatura consiste en un discurso ideológico sobre la realidad porque es un producto de un sujeto social que opera dentro de un ambiente ideológico, con materiales que son sociales, como mediación entre lo real y los discursos:

“La vida como conjunto de acciones, acontecimientos y experiencias se convierte en argumento, trama, tema, motivo, solo después de haber sido interpretada a través del prisma del ambiente ideológico, sólo después de haberse revestido de un cuerpo ideológico concreto. Una realidad de hecho que no haya sido interpretada ideológicamente, que esté, por así decirlo, todavía en bruto, no puede formar parte de un contenido literario” (Bajtin en Altamirano y Sarlo, 1983: 35).

Por lo tanto, la literatura en términos de Bajtin representa las ideologías (ética, científica, política, religiosa) y lo hace a partir del concepto de “Ideogema”, una unidad discursiva que articula los contenidos de la conciencia social posibilitando su circulación y comprensión. Es la vida social que ingresa mediada al discurso literario. En consecuencia, la literatura no representaría entes concretos como ideas o cosas, sino la evaluación social de las mismas, es decir, la manera en la que la ideología las aprehende. Por ello, lo que hace verdaderamente social a la literatura es la forma, el principio estructurante, que cohesiona estos elementos provenientes del ambiente ideológico. Bajtin profundizó esta perspectiva en una segunda etapa de su obra, en donde desarrolló una teoría del discurso narrativo. Mientras en una primera etapa planteó a la literatura como una forma ideológica que reflejaba la realidad social a través de la mediación de la ideología; en una segunda etapa entendió a la literatura

misma como ideología. Lo cual supuso un desplazamiento en la perspectiva de una literatura como representación discursiva de lo social, a la literatura como representación de los discursos sociales. De esta manera perdió pertinencia la mediación entre texto literario (lenguaje) y sociedad (experiencia social) como objetos de naturaleza divergente, a favor de una visión homogénea de ambos polos percibidos en términos discursivos.

Para Bajtin, la actividad literaria se ejerce como trabajo sobre otros discursos, discursos que remiten por un lado a otros discursos literarios pero principalmente a las diversas ideologías sociales (filosofía, religión, historia, etc.). El texto lleva inscripto este “dialoguismo”, es decir, su marca de los procesos históricos. Es en este sentido que Bajtin habla de “Intertextualidad” como la trama de los discursos sociales, procedimiento fundamental para pensar las producciones de Betto y Casaldáliga. Por ello, en el presente trabajo se pondrán en correlación diversos tipos de textos/discursividades: el texto literario, el texto religioso y el texto político en un entramado tripartito que con fines metodológicos se describirá por separado, pero cuya imbricación se verá en los textos. La sociocrítica o sociología literaria sirve, entonces, en la medida en que se manifiesta por el tratamiento de la obra concreta en su dimensión diacrónica en detrimento de las formalizaciones abstractas, pues entiende que el texto no es una unidad autosuficiente sino que establece relaciones de permeabilidad con las formas discursivas que circulan a su alrededor.⁷

La presente investigación encuentra en la percepción dialógica de Bajtin y la crítica de Jameson a la postura de la escuela sociocrítica de Julia Kristeva (1970) una síntesis de la relación entre literatura y sociedad. Jameson polemizó desde dentro de la sociocrítica a partir del instrumental sartreano y Lukaciano. Su posición fundada en el concepto de “inconsciente político” le permitió sostener que la función ideológica no

⁷ En este complejo de interacción sincrónica, el discurso social aparece como una yuxtaposición de campos discursivos. Marc Angenot (1987), por ejemplo, postuló dos nociones centrales en su teoría. Por un lado el concepto de *Intertextualidad* como recurrencia y circulación de ideologemas y por el otro el concepto de *interdiscursividad* como interacción entre discursos contiguos. A partir de estas dos nociones Angenot descartó el estudio inmanente de los textos lo cual lo llevó a apelar a una interdisciplinariedad para estudiar la masa discursiva, y al hacerlo, propuso una caída tanto de la especificidad, como de la autonomía de la literatura.

era un producto consciente de las intenciones del escritor⁸ sino que consistía en un “imaginario” (ideología) que funcionaba independiente del sujeto, al cual constituía. La ideología permite organizar lo que denominó “fantasma político”, representado en la literatura según el modo narrativo. Por ello, Jameson señaló que toda literatura debe ser leída en clave política porque el inconsciente político produce todo el efecto del discurso literario: El inconsciente político narrativiza la historia, convirtiendo en texto a un texto que nos es inaccesible excepto bajo su forma textual (Jameson, 1981).

En líneas generales si bien la sociocrítica se manifiesta en la actualidad a través de diversas corrientes, todas conciben al texto y a su contexto en un continuum discursivo, y por otro lado, están basadas en un estudio interno de la obra que puede valerse de elementos de la narratología, la retórica o la semiótica; e inclusive de elementos de la sociología “externa” (biografía del escritor, estudio de la institución o del campo, en la constitución y en los roles, y funciones de las instancias de legitimización y de consagración de las obras, en sus modos de producción, de difusión y de consumo) pero teniendo siempre como preocupación central el estudio del texto literario.

En la presente investigación se sostiene que desde América Latina, fue el brasileño Antonio Cándido quien logró superar la dualidad entre las visiones estrictamente estructuralistas o sociológica para la especificidad regional, ya que abordó el sistema literario desde varias disciplinas: la antropología, la sociología, la historia, las ciencias políticas y la literatura. Es deudor en algunos aspectos del formalismo, aunque intentó matizar el mero estudio formal a partir de la reivindicación del contexto social: “La función histórica o social de una obra depende de su estructura literaria. Y esta reposa

⁸En esta línea de lo ideológico o de lo inconsciente político como manera en la cual lo social ingresa en lo literario, fue Goldmann, sucesor de Lukacs, quien asumió de manera programática la elaboración de una sociología de la literatura. En *Le Dieu Caché* (1955) retomó la noción de “visión del mundo” de Dilthey para fundirla con el concepto Lukaciano de “conciencia posible” e hizo de ella una de las herramientas básicas de su sociología de la producción intelectual. Las visiones del mundo son formas o estructuras mentales de carácter colectivo cuya infraestructura radica en las clases sociales. Son proyectos de sociedad conservadores o revolucionarios según las clases y según las diferentes coyunturas, es decir, son estructuras significativas. La visión del mundo funciona como matriz o esquema estructural cuya “actualización” literaria puede adoptar realizaciones concretas muy diversas.

sobre la organización formal de ciertas representaciones mentales, condicionadas por la sociedad en la que la obra fue escrita” (Cándido en Sarlo y Altamirano, 1983:257).

Cándido resaltó la necesidad de constituir una teoría que superara el análisis puramente contextual de las corrientes sociológicas que estudiaban la literatura, al mismo tiempo que el análisis estructural, en la medida en que lo externo incide en la estructura de la obra. El problema que se planteó fue ver en qué medida esto se producía, es decir, a partir de una relación dialéctica lo externo se torna interno y la crítica deja de ser sociológica para convertirse en simple crítica:

“Acentuar o relevo especial que deve ser dado á estrutura, como momento de uma realidade mais complexa, cujo conhecimento adequado não dispensa o estudo da circunstancia onde mergulha a obra, nem de sua função [...] a acepção aqui utilizada foi desenvolvida com certa influencia da antropologia social inglesa (tão atacada neste aspecto por Lévi-Strauss) e se aproximaria antes da noção de “forma orgânica”, relativa a cada obra e constituída pela inter-relação dinâmica dos seus elementos, exprimindo-se pela “coerência” (Cándido, 2006: 10)⁹.

Propuso recuperar la noción de obra como “organismo” porque pone en juego y varía los diversos factores que la motivan, antes que la noción de “estructura” que somete a cada factor a una idea previa que les quita legitimidad a priori. Así, Cándido percibió a cada factor a partir de una interpretación dialéctica en la influencia arte-vida y literatura-medio social, por ello planteó a la literatura como acumulación discreta de “momentos decisivos” que se entretajan en su naturaleza provisoria hasta formar un sistema conformado por la trilogía autor-obra-público. Esto es así porque para el crítico la literatura es, desde el punto de vista sociológico, un “sistema simbólico de comunicación inter-humana” y como tal presupone a un comunicador, un mensaje y un receptor.

El autor está sujeto a la manera en que cada sociedad concibe el rol de creador, ya que este depende no solo de una iniciativa individual sino también de las condiciones

⁹“Acentuar la relevancia que se le debe brindar a la estructura, como momento de una realidad más compleja cuyo conocimiento adecuado no dispensa ni el estudio de la circunstancia donde se sumerge la obra, ni su función [...] la acepción aquí utilizada fue desarrollada con cierta influencia de la antropología social inglesa (tan atacada en este aspecto por Lévi-Strauss) y se aproximaría antes a la noción de “forma orgánica”, relativa a cada obra y constituida por la interrelación dinámica de sus elementos, expresándose por la “coherencia”

sociales en las cuales se inscribe. Por tanto, puede ser percibido como colectivo o como individuo diferenciado, esto último se produce en la sociedad moderna gracias al proceso de autonomización del arte. En la obra, por otro lado, entran en juego por un lado los valores sociales y las ideologías, las cuales repercuten en el contenido (intertextualidad e interdiscursividad), y por otro lado, los sistemas de comunicación que repercuten en la forma; es decir, la obra debe ser abordada desde las aristas forma-contenido. Finalmente, el público se configura y complejiza a partir de la diferenciación de sectores sociales que tienen el liderazgo del gusto, gracias al desarrollo de la técnica que lo forma y le brinda identidad, y a causa de las normas sociales (gustos, modas) que definen su comportamiento.

El estudio de este triángulo sistémico, deudor de la *Teoría del lenguaje*¹⁰ de Bühler, permite comprender la formación y el destino de la literatura. Para Cándido la literatura brasileña no “nació” sino que se configuró a lo largo del siglo XVIII incorporando lo anterior. Lo cual le permitió afirmar que la formación de la vida espiritual brasileña siempre estuvo regida por la tensión entre localismo y cosmopolitismo, y que aquellos momentos de mayor desarrollo estético se debieron al alcance de cierto equilibrio entre ambas tendencias:

“Na nossa cultura há uma ambigüidade fundamental: a de sermos um povo latino, de herança cultural europeia, mas etnicamente mestiço [...] Esta ambigüidade deu sempre as afirmações particularistas um tom de constrangimento, que geralmente se resolvia pela idealização [...] O Modernismo rompe com este estado de coisas. As nossas *deficiências*, supostas o reais, são interpretadas como *superioridades* [...] Nos dois decênios de 1920 e 1930, assistimos o admirável esforço de construir uma literatura universalmente válida por meio de uma intransigente fidelidade ao local” (Cándido, 1964:127)¹¹.

¹⁰Bühler identificó tres funciones básicas del lenguaje: la función representativa, relacionada con el contexto, con las cosas aludidas (*símbolos*); la función expresiva, vinculada con el emisor, cuya interioridad expresa (*síntoma*), y la función apelativa, vinculada con el receptor, por cuanto es una *apelación* al oyente, con el fin de dirigir su conducta (*señal*).

¹¹ “En nuestra cultura hay una ambigüedad fundamental: la de ser un Pueblo latino, de herencia cultural europea, pero étnicamente mestizo [...] Esta ambigüedad dio siempre a las afirmaciones particularistas un tono de desagrado, que generalmente se resolvía por la idealización [...] El Modernismo rompe con ese estado de cosas. Nuestras “deficiencias”, supuestas o reales, son interpretadas como “superioridades” [...] En los dos decenios de 1920 y 1930, asistimos al admirable esfuerzo de construir una literatura universalmente válida por medio de una intransigente fidelidad a lo local”

En este pensamiento de la literatura latinoamericana como fenómeno transculturado, Cándido propuso una teoría de las culturas periféricas y de su constitución que instituyó formas de pensar la literatura latinoamericana a partir de condiciones sociales, históricas y culturales comunes a todas las literaturas nacionales. La constitución de las literaturas nacionales como desvío de la norma europea fue la clave para entender cómo cada una resolvió esta tensión, proponiendo una perspectiva no simplista ni homogeneizadora de las particularidades de las culturas latinoamericanas, y recuperando los productos “marginales”/“populares” de este sistema como espacios de innovación y originalidad típicamente latinoamericanos.

La figura del escritor como intelectual comprometido: el Profeta

Un abordaje de la relación entre la literatura y lo social no puede prescindir de la figura del autor-intelectual. Desde la perspectiva metodológica de Antonio Cándido, el autor es un vector fundamental de la tríada constitutiva de la relación literatura-sociedad. Para este crítico el autor está sujeto a la manera en que cada sociedad concibe el rol de creador, ya que este depende no sólo de una iniciativa individual sino también de las condiciones sociales en las cuales se inscribe. Por tanto, el análisis de la producción de una obra depende en primera instancia de la posición social del escritor que se desprende de la conciencia grupal, es decir, de la noción desarrollada por los escritores de que constituyen un segmento especial dentro de la sociedad. Por otro lado, también depende del concepto social que los grupos elaboran en relación a él, lo que refleja el reconocimiento colectivo de su actividad. De ahí la importancia del público.

El sociólogo Pierre Bourdieu (2003) afirmó que antes que encontrarse determinado por sus condiciones objetivas de existencia, el escritor se determina a sí mismo a partir de la toma de conciencia de la verdad objetiva de su condición de clase. Bourdieu creó una sociología de las producciones simbólicas y de sus productores, los intelectuales, para lo cual acuñó el concepto de “Campo Intelectual” constituido por

todos aquellos que forman parte de la producción cultural “legitimada”, y que puede abordarse de manera sincrónica, es decir, a partir de las relaciones que sus integrantes establecen entre sí y la posición que cumplen dentro del sistema. Se trata de un sistema de relaciones en competencia y conflicto entre grupos y situaciones en posiciones diversas. Lo cual supone que no depende del origen de clase sino de la intersección de relaciones entre los integrantes externos al campo y los integrantes del campo. Es decir, el intelectual no se conecta con la sociedad o con su clase social de forma directa, sino a través de la estructura de un campo intelectual que funciona como mediador:

“los determinismos sólo se vuelven determinación específicamente intelectual al reinterpretarse, según la lógica específica del campo intelectual en un proyecto creador. Los acontecimientos económicos y sociales solo pueden afectar una parte cualquiera de este campo, individuo o institución según una lógica específica, porque al mismo tiempo que se reconstituye bajo su influencia, el campo intelectual les hace sufrir una conversión de sentido y de valor al transmutarlos en objetos de reflexión o de imaginación” (Bourdieu, 2003:50).

Se produce una relación dialéctica entre la sociedad y el campo intelectual y sus producciones. Esto implica una posición ambigua de inclusión-exclusión del campo intelectual dentro de la clase dominantes, es decir, los intelectuales pertenecen a una fracción dominada de la clase dominante. En este sentido, como el campo intelectual está incluido en un tipo específico de campo político, el interés por la figura del escritor aumenta a medida que el campo intelectual adquiere autonomía y se eleva el status de los productores de bienes simbólicos. En consecuencia, la noción de campo intelectual permite percibir ciertos rasgos sistemáticos de las formas dominantes de la actividad literaria en las sociedades capitalistas y pensar al mismo tiempo en qué medida dicho campo le proporciona a cierto escritor los medios y límites de su proyecto individual, o si por el contrario, este representa una innovación que es absorbida o rechazada hasta que una nueva configuración del campo intelectual lo convierte en significativo.

Para Antonio Cándido, la literatura brasileña como manifestación de una nación dependiente, conformó un sistema cuando alcanzó la madurez de asumir los aportes que brindaba la cultura europea y los adaptó a sus propias peculiaridades y

necesidades locales. A partir de esta síntesis se formó un sistema, que debe ser estudiado en sentido histórico y social y que marcó su originalidad: el vínculo que la literatura latinoamericana siempre ha sostenido con el proyecto político-nacional de su país: “A literatura do Brasil, como as dos outros países latinoamericanos, é marcada por este compromisso com a vida nacional no seu conjunto, circunstancia que inexisten nas literaturas dos países de velha cultura” (Cándido, 1964: 18)¹². Cándido señaló, en *Formação da literatura brasileira*, la función política del intelectual latinoamericano cuya obra no puede deslindarse de la realidad de su país, es decir, hacer literatura en América Latina es definir un proyecto de identidad política y nacional.

Para Cándido, en el caso de Brasil, recién en los primeros años del siglo XIX se esbozaron los elementos característicos de un público y de la posición social del escritor en directa relación con el nacionalismo. Gracias al papel desempeñado durante el proceso de independencia, los escritores con conciencia de grupo buscaron como tarea patriótica definir una literatura más ajustada a la joven Patria. La literatura brasileña se creó como algo que voluntariamente expresó la sensibilidad nacional:

“Formado sobre su égida [el nacionalismo], el escritor brasileño guardó siempre algo de aquella vocación patriótico-sentimental con la que justificó al principio su posición en la sociedad de un país autonomista, y luego después, independiente; el público, de su lado, siempre tendió a exigirlo como criterio de aceptación y reconocimiento del escritor” (Cándido, 2006:91).

Cándido caracterizó a la literatura brasileña como un tipo de literatura siempre accesible a los públicos, en la medida en que el patriotismo como pretexto y la adopción de un rol didáctico como contribución a la colectividad, favorecieron siempre la legibilidad de las obras. Es decir, Cándido reivindicó un escritor-intelectual cuya función siempre vinculada con la política de su país se reflejó en un rol pedagógico didáctico para el público, línea de análisis que interesa sobremanera en el presente estudio para pensar la estética literaria de Casaldáliga y Betto.

¹² “La literatura de Brasil, como las de los otros países latinoamericanos, está marcada por este compromiso con la vida nacional en su conjunto, circunstancia que no existe en las literatura de los países de vieja cultura”

Por lo tanto, hablar de autor-escritor en América Latina, supone desde esta perspectiva crítica, hablar de intelectual. Categoría problemática desde el ámbito teórico, más aún si se la aborda desde la constitución de lo que significó una intelectualidad tan específica como aquella vinculada a los grupos católicos de izquierda que surgieron en la década de 1950 en Brasil. Se puede asociar entonces literatura, intelectual, política y pedagogía en esta tensión que constituye a la literatura brasileña por definición: “A diferencia de lo que sucede en otros países, la literatura ha sido aquí, más que la filosofía o las ciencias humanas, el fenómeno central de la vida espiritual” (Cándido, 2006:137), sostuvo Cándido para estudiar la profunda imbricación entre literatura y proyecto político de nación en Brasil. Esto conduce a pensar el rol de compromiso que asume el escritor en América Latina. Denis Benoit propuso una discusión acerca del compromiso en la literatura como un servicio revolucionario:

“La posición del escritor comprometido cuestiona la autonomía del campo literario, tal como esta tomó forma en la modernidad. No se trata para él de abdicar de aquella autonomía, sin la cual haría literatura de propaganda; es antes una cuestión de modificar su sentido dejando de hacer de eso un fin en sí para intentar hacerla servir (a la revolución, a las luchas políticas y sociales en general, etc.) [...] permaneciendo integralmente literatura, la literatura comprometida no se piensa más exactamente como un fin en sí, sino como susceptible de tornarse un medio al servicio de una causa que ultrapasa largamente la literatura” (Benoit, 2002: 25).

El compromiso del intelectual viene dado por la forma en la cual inscribe su praxis dentro del campo cultural en el cual se inserta. Por campo cultural, se entiende la definición de Antonio Gramsci, para quien:

“Hay que perder la costumbre y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico [...] La cultura es cosa muy distinta. Es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes. Por todo eso no puede ocurrir por evolución espontánea” (Gramsci, 2009: 15).

La cultura es la amalgama que brinda cohesión, identidad y sentido a la existencia de cada grupo social. Esta cohesión no se produce de forma espontánea sino a través

de una dirección consciente que es función del intelectual. El concepto de “intelectual” se acuñó en el siglo XIX con cierto matiz político, sin embargo a mediados del siglo XX, para Girardot (1962), el término perdió este matiz pasando a nombrar tan sólo a una casta de académicos y burócratas¹³. Si bien se acuña en el siglo XIX, cabe pensar que algo del orden de “lo” intelectual remite a un proceso de significación histórica que lleva a problematizar ese concepto en función de lo que significó en cada época. En este sentido, tanto Gramsci como Sartre fueron conscientes de la historicidad de dicha categoría, lo cual supone en definitiva una perspectiva política de la misma, al mismo tiempo que en torno a la cultura y la moral.

En la presente investigación se recupera la perspectiva de Gramsci porque, según Carlos Nelson Coutinho, se trató del pensador marxista más influyente en Brasil a partir de los años 1960 en tanto permitió superar la tradición marxista-leninista del Partido Comunista Brasileño, y tuvo un gran impacto en el catolicismo de izquierda y la posterior conformación del Partido de los Trabajadores (PT).

“No caso da intelectualidade católica, na qual me insiro, Gramsci influenciou após o fracasso da luta armada contra a ditadura militar, a partir de meados da década de 1970. Foi quando nos temos conta de que era preciso rever nossos conceitos marxistas vulgares (Plekanov) e estruturalistas (Althusser)” (Betto en entrevista, 2013)¹⁴.

La primera etapa de recepción de Gramsci en Brasil (1960-1975)¹⁵ es la que permite pensar las categorías que influyeron en los intelectuales religiosos de la

¹³ La categoría de intelectual resulta en principio compleja ya que si bien puede: “remontar su existencia al Renacimiento, el nombre y la actitud culminan en 1989 con el Manifiesto de los intelectuales, que firmaron entre otros, Zola y Anatole France [...] para protestar contra los manejos militares e irregularidades jurídicas en el proceso antisemita contra el capitán Dreyfus [...] El nombre intelectual nació primeramente no como designación de sabios, filólogos, profesores y escritores que se querían elevar a la categoría de superhombres, sino de un estrato social, que consecuente con su actividad intelectual protestaba contra la arbitrariedad y criticaba la inhumanidad. El nombre tenía pues, un color político” (Gutiérrez Girardot, 1962: 142).

¹⁴ “En el caso de la intelectualidad católica, en la cual me incluyo, Gramsci influyó luego del fracaso de la lucha armada contra la dictadura militar, a partir de mediados de la década de 1970. Fue cuando tomamos conciencia de que era necesario rever nuestros conceptos marxistas vulgares (Plejanov) y estructuralistas (Althusser)”

¹⁵ Esta primera fase de divulgación de la obra de Gramsci se inicia con sus *Cartas desde la cárcel* y posteriormente con *Concepción dialéctica de la historia*. La publicación del último de los volúmenes sobre el pensamiento de Gramsci coincidió con la promulgación Del AI-5 y con la aguda restricción al debate de ideas que este impuso. A pesar de esto, los textos gramscianos, contrariamente a lo que

Teología de la Liberación, ya que fue leído desde una perspectiva humanista e historicista del marxismo, opuesta al marxismo soviético de entonces. Se trató del Gramsci filósofo, sociólogo de la cultura y crítico literario, en el cual la dimensión política pasó a segundo plano, sólo recuperada a fines de la década del setenta. Este Gramsci sociólogo de la cultura, para quien la figura del intelectual era paradigmática, fue recuperado junto con la obra de Sartre: “presentados como instrumentos privilegiados de una batalla cultural ciertamente antidogmática, pero que se pretende centrada sustancialmente en los terrenos de la filosofía, la estética y la crítica de la cultura” (Coutinho, 2007: 155).

En el caso de Gramsci el modo de abordar la noción y la tarea de los intelectuales se relacionó con el proceso histórico de consolidación hegemónica de una clase social: “Todo grupo social, como nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia” (Gramsci, 2009:388). Para Gramsci existen históricamente dos tipos de intelectuales que se definen en función de su autonomía o dependencia en relación a las clases sociales. Los intelectuales orgánicos son aquellos que cada clase social nueva genera para organizar y brindarle conciencia a su grupo, son en general “especializaciones” de aspectos parciales de la actividad del tipo social nuevo que la nueva clase ha creado. Tal es el caso del empresario capitalista, el intelectual moderno, un verdadero “organizador”, no solo dentro del plano de su actividad sino en otras esferas ligadas a lo económico. De esta forma, para Gramsci la categoría de intelectual le cabe a un abanico bastante amplio de profesionales: educadores, técnicos de fábricas, trabajadores de la salud, funcionarios judiciales, etc.

Junto a los intelectuales orgánicos de una clase social ascendente conviven los intelectuales tradicionales que son aquellos que presentan un espíritu corporativo, se conciben a sí mismos como una continuidad histórica que trasciende las transformaciones socio-económicas y, por lo tanto, se creen independientes de los grupos sociales dominantes. Tales son los casos de los intelectuales eclesiásticos o de

ocurrió con los de Paulo Freire, no sufrieron censura. Lo que favoreció la circulación del pensamiento del marxista italiano entre la intelectualidad brasileña.

la burguesía rural por oposición a la burguesía urbana (técnicos de fábricas) que no aplica ninguna función política sobre su masa instrumental: “La categoría de los eclesiásticos puede considerarse como la categoría intelectual orgánicamente vinculada a la tierra: estaba jurídicamente equiparada a la aristocracia, con la que se repartía el ejercicio de la propiedad feudal de la tierra y el uso de privilegios estatales dimanantes de la propiedad” (Gramsci, 2009: 390).

Ahora bien, en tanto los intelectuales tradicionales pueden devenir intelectuales orgánicos de ciertos grupos en determinados procesos históricos, se pone en evidencia que la figura del intelectual siempre se define en base a relaciones sociales y a las funciones que asume dentro de ese complejo de relaciones, y no en términos de un rasgo intrínseco a su actividad. Porque de hecho, para Gramsci, todos los hombres son intelectuales pero no todos asumen tal función dentro de la sociedad. Ante todo, el intelectual es un organizador, es un mediador o conector que cumple funciones en el plano de la superestructura, ya sea en la “sociedad civil” (partidos políticos modernos) o en la “sociedad política- Estado”. Ejercen funciones de organización de la hegemonía social, es decir, el “consenso” espontáneo que las masas de la población dan a la dirección del grupo dominante y el aparato de coerción que asegura “legalmente” la disciplina de los grupos disidentes. De ahí la importancia del factor pedagógico y moral que Gramsci adjudica al intelectual: “importa la función directiva y organizativa, es decir, educativa, o sea, intelectual” (Gramsci, 2009:20).

Gramsci propuso la figura del nuevo intelectual moderno como aquel que no se encuentra al servicio del statu quo sino que crea conciencia para la transformación social, y lo logra involucrándose en primer lugar en la vida práctica a partir de la cual desarrolla una teoría crítica sobre la misma:

“El modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia motora, exterior y momentánea, de los efectos y de las pasiones, sino que el intelectual aparece insertado activamente en la vida práctica, como constructor, organizador [...] a partir de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se es “especialista” y no se llega a ser “dirigente” (especialista+político)” (Gramsci, 1975:15).

En esta línea de pensamiento puede leerse la visión de Edward Said quien afirmó que el intelectual en tanto figura pública es un “francotirador, un perturbador del statu quo” (Said, 1996:12). Como figura de permanente crítica y oposición, es marginal y exiliado con respecto al poder al cual debe decirle la verdad al igual que el Profeta para el cristianismo. Por lo tanto, el intelectual que propuso Said se emparenta con la figura del cristiano del Profeta, pues ambos son “testigos” de lo olvidado que operan en soledad para restituir verdades opacadas por los discursos dominantes. Said recuperó la visión de Gramsci pero sobreimpuso a la perspectiva gramsciana la idea de que:

“el intelectual es un individuo con un papel público específico en la sociedad que no puede limitarse a ser un simple profesional sin rostro, [...] el hecho decisivo es que el intelectual es un individuo dotado de la facultad de representar, encarnar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión para y a favor de un público [...] cuya razón de ser consiste en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina quedan en el olvido o se mantienen en secreto” (Said, 1996:30).

Por lo tanto, para Said el intelectual se define como tal en la medida en que opera en el ámbito público y lo hace porque domina el arte de la representación con la finalidad última de hacer progresar la libertad y el conocimiento humano. Sartre también define al intelectual en función de las relaciones sociales de poder de cada época (En su libro *¿Qué es la literatura?* historizó la evolución de las relaciones escritor-literatura-clases dominantes desde el clérigo del Medioevo hasta el escritor burgués del período de Entreguerras). A diferencia de Gramsci, pensó fundamental y casi únicamente en los escritores. “No, no queremos ‘comprometer también’ a la pintura, la escultura y la música o, por lo menos, no de la misma manera” (Sartre, 1991: 45). Con estas palabras Sartre liberó a los artistas del problema del compromiso intelectual y también señaló que la actividad de un escritor tenía profundas diferencias con la de un escultor, un pintor, un músico y hasta con los poetas: “El arte de la prosa se ejerce sobre el discurso y su materia es naturalmente significativa; es decir, las palabras no son, desde luego, objetos, sino designaciones de objetos” (Sartre, 1991: 54).

Nunca el escribir puede tener por objetivo la pura contemplación, el prosista entiende que con cada palabra está revelando algún aspecto del mundo, puesto que la palabra es acción y revelar es cambiar. Por lo tanto, a diferencia de los artistas, las condiciones mismas de la actividad de la prosa son las que obligan al prosista a comprometerse: “la función del escritor consiste en obrar de modo que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda ante el mundo decirse inocente” (Sartre, 1991:58). Para Sartre el escritor está en la historia, escribe desde adentro, y por lo tanto está interpelado a asumir una posición, no puede permanecer pasivo. En “Presentación de *Los Tiempos Modernos*”, un artículo-manifiesto fundante de la revista homónima dirigida por Sartre, el autor afirmó que muchos de los escritores burgueses se vieron tentados por la irresponsabilidad, se sintieron incomprendidos y por fuera de los conflictos de su época, entendiendo su práctica como autónoma. Frente a esta posición Sartre buscó devolverle a la literatura lo que nunca debería haber perdido: su función social.

De ahí que en *¿Qué es la Literatura?* haya pretendido desentrañar la manera en la cual las características inherentes al discurso literario comprometen inevitablemente a su autor, en tanto la literatura se trata de una pura subjetividad velada, que solo existe en la relación dialéctica autor-lector. La literatura no consiste en un objeto acabado, sino que es un “llamamiento” irrevocable hacia otro, hacia la libertad del lector que dará aval a la libertad del creador. Esto funda un “Pacto de generosidad” que consumará para Sartre el objetivo final del arte: “recuperar este mundo mostrándolo tal cual es, pero como si tuviera su fuente en la libertad humana” (Sartre, 1991: 81). Por lo tanto, el compromiso del escritor con su tiempo no implica un determinismo sino por el contrario una confianza absoluta en la libertad del hombre, tanto del escritor como del lector.

El escritor como Hombre Total es libre y responsable al mismo tiempo de esa libertad, que debe conservar frente al poder del espíritu de análisis burgués que amenaza con convertir al hombre en un especialista irresponsable:

“un hombre, aunque su situación esté totalmente condicionada, puede ser un centro de indeterminación irreductible [...] No se hace lo que se quiere y, sin embargo, se es responsable de lo que se es [...] No es que tenga libertad de no elegir; está comprometido, es preciso

apostar y la abstención es una elección. [...] Tal es el hombre que concebimos: un hombre total. Totalmente comprometido y totalmente libre. Sin embargo, es a ese hombre libre al que hay que *liberar*, aumentando sus posibilidades de elección” (Sartre, 1991: 21-23).

Si el sistema burgués tiende a anular al hombre, es función del intelectual nuevo conquistar la libertad y transformarlo en hombre total. Este solo puede existir para Sartre en una sociedad sin clases en la cual no habría peligro para el intelectual de ser cooptado por intereses de grupo. En tal sociedad escribiría para la totalidad humana, superando la dualidad entre palabra y acción y haciendo una literatura antropológica, fundada en la reconciliación de lo absoluto metafísico (moral) y el hecho histórico (política):

“Solo en una sociedad así podría el escritor advertir que no hay ninguna diferencia entre su tema y su público [...] Sin embargo, mientras el público virtual continúe siendo como una mar sombría alrededor de la playita luminosa del público real, el escritor corre peligro de confundir los intereses y las preocupaciones del hombre con los de ese grupito más favorecido” (Sartre, 1991:154).

El intelectual debe tener una postura siempre antagónica y de choque en relación a los grupos de poder, porque su función es mediatizar lo inmediato para crear conciencia reflexiva de la realidad: “el escritor proporciona a la sociedad una *conciencia inquieta* [...] Porque el paso a lo mediato, que no puede hacerse más que por la negación de lo inmediato, es una revolución perpetua” (Sartre, 1991: 100). En consecuencia, Sartre propuso que la literatura debía conducir al Hombre Nuevo postulado tanto por el marxismo como por el cristianismo primitivo: “en la medida en que la literatura es negatividad, impugnará la enajenación del trabajo, en la medida en que es creación y avance, presentará al hombre como acción creadora y le acompañará en su esfuerzo para dejar atrás su enajenación presente en pos de una situación mejor” (Sartre, 1991: 208).

En tanto figura que opera en el ámbito de la cultura en términos de lengua y representación, las visiones de intelectual propuestas por Gramsci, Sartre y Said dialogan y permiten pensar la relación entre literatura y política a partir del vector

autor-escritor como figura que atraviesa la obra. Esto supone que la obra literaria como forma de intervención pública presenta una función política e histórica:

“A estas tareas terriblemente importantes de representar el sufrimiento colectivo del propio pueblo, dar testimonio de sus afanes, reafirmar su presencia duradera y reforzar su memoria, debe añadirse [...] la tarea de universalizar explícitamente la crisis, de darle un alcance humano más amplio a los sufrimientos que haya podido experimentar una nación o raza particular” (Said, 1996:57).

¿Pero qué es lo que el intelectual debe representar, y al representar representarse ante sí mismo y ante un público? La verdad que debe decirle al poder. Es testigo, brinda testimonio de lo no dicho a favor de los subalternos y lo hace público, como el Profeta debe hacerlo para el cristianismo:

“el intelectual representa emancipación e ilustración, pero nunca como abstracciones o como apáticos y distantes dioses a los que se ha de prestar servicio. Las representaciones del intelectual –las ideas que él/ella representa y la forma de representárselas a una audiencia- están vinculadas siempre, y así deben permanecer, a una experiencia permanente en la sociedad, experiencia de la cual forman parte orgánica: del pobre, del marginado, de quien no tiene voz, del que no está representado, de impotente” (Said, 1996:117).

La pedagogía del Profeta: el intelectual de la Teología de la Liberación en Brasil

Toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica
ANTONIO GRAMSCI

Para Candido Mendes (1966), el sociólogo y cientista político brasileño, la profunda originalidad de la intelectualidad católica de izquierda brasileña fue la praxis elaborada en el plano cultural-educativo, en tanto forma de desarrollo que puso en crisis la tradicional postura a favor del “Orden”. Es decir, la configuración de una verdadera intelectualidad católica en Brasil se produjo a partir de la toma de conciencia respecto de un necesario compromiso en torno al periodo de transición atravesado por el país a partir de los años 1950. El momento de transición instaló el debate sobre una estrategia de intervención directa en el proceso político que pudiera llenar el vacío teórico dejado por la intelectualidad católica oficial anterior.

Cabe destacar que esta intelectualidad se nutrió del clima de época marcado por la Revolución cubana. En la década de 1960 la intelectualidad se embriagó de un sentimiento de “brasilidad” que buscó en el pasado una cultura popular que cimentara la nación moderna, eliminando las desigualdades y el latifundio en un contexto de modernización y democratización acelerado que en Brasil se vio tempranamente interrumpido por el golpe militar (Ridenti, 2010)¹⁶. Por lo tanto, el desarrollo nacional en Brasil se produjo de la mano de una profunda toma de conciencia respecto del grado de reflexión social alcanzado durante su proceso¹⁷.

Para Mendes, la intelectualidad católica de izquierda en un país subdesarrollado que no había roto todavía con la estructura colonial y a su vez debía lidiar con la propia crisis de desarrollo espontáneo que le sucedió, enfrentaba dos desafíos: el primero era lidiar con el arraigo congénito de la organización de la Iglesia en las matrices de la estructura colonial, que había creado una intelectualidad sofocada por la perspectiva de “Orden”. Ya que la diferencia entre la Iglesia en el resto de los países de América Latina y Brasil fue que mientras en los primeros se había producido una profunda interpenetración de la organización religiosa como matriz de institucionalización del orden social, en Brasil se produjo una querrela dolorosa de separación entre competencias Estado-Iglesia, superando las instancias mixtas como la educación o el matrimonio. El segundo desafío era la dificultad de poder valerse de los principios de su doctrina social como ideología importada de los países centrales¹⁸, para configurar su problemática concreta de compromiso. Esto fue así porque la Doctrina Social de la Iglesia defendía una política reformista que no podía aplicarse a países subdesarrollados en la medida en que estos derivaban de un

¹⁶Para un análisis de la intelectualidad de los años sesenta en Brasil ver: Ridenti, Marcelo. “Artistas e Intelectuales brasileños en las décadas de 1960 y 1970: cultura y revolución”. En Altamirano, Carlos (Coord) *Historia de los intelectuales en América Latina II*. Buenos Aires: Katz editores, 2010. 372-394; y Miceli, S. *Intelectuais á brasileira*. San Pablo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁷ Ver Capítulo 3 donde se analiza el contexto específico de la Iglesia Católica y el contexto político en Brasil.

¹⁸Candido Mendes señaló dos modelos de pensamiento importados durante la post Guerra: el movimiento de “Economía y Humanismo” del Padre Lebret, cuyo método fue el que más supo adaptarse a las particularidades de los países en vías de desarrollo; y la Democracia Cristiana, partido que se constituyó sobre una visión alienada de la realidad brasileña y que adoptó la superestructura ideológica de la Doctrina Social de la Iglesia (distributivismo, acceso directo a los beneficios de la producción, visión asistencial de la realidad, defensa de la co-gestión), es decir, presentando una visión reformista y alejada del proceso dinámico de desarrollo.

sistema de producción colonial que no era una etapa anterior al desarrollo capitalista. Por tanto, los países subdesarrollados debían condenar el antiguo régimen y reivindicar el principio de justicia social¹⁹.

De esta manera, la intelectualidad católica de izquierda que surgió en Brasil a fines de los años cincuenta fue la primera que ensayó intentos de creación de un pensamiento propiamente nacional; y lo hizo a través de su incidencia en el plano cultural con programas de concientización que surgieron como técnica de alfabetización basadas en el Método Paulo Freire²⁰. El desarrollo nacional brasileño tuvo entonces como característica original el haber sido acompañado por una toma de consciencia de sus beneficiarios sobre los rumbos que abría a la sociedad brasileña en su conjunto. Empero, el resultado inesperado de esta toma de consciencia fue la precipitación histórica de un nuevo tipo de conductas y expectativas sociales. La cultura popular cobró relevancia frente al protagonismo que adquirió el pueblo como sujeto colectivo (oprimido) participante consciente del desarrollo y condujo a que simples técnicas de promoción social e incremento de la productividad se “deformaran” y pasaran a ser un ingrediente específico de la praxis brasileña.

El proceso pedagógico de concientización implicaba diversas etapas. Una primera de desalienación y ruptura de la inmanencia en el contexto colonial que aceleraba su colapso y que se lograba a partir de la participación en la construcción del nuevo régimen. Un segundo momento implicaba el pasaje de la desalienación al protagonismo en el proceso, dando inicio a una genuina promoción social; y un tercer momento en el que se aseguraba un centro de referencia común a la localización del interés nacional frente a varias fuerzas y clases en pugna, una vez logrado el estadio firme de desarrollo. Este último aspecto garantizaba la viabilidad permanente del

¹⁹ VER CAPÍTULO 2: el impacto del desarrollismo y la Teoría de la Dependencia en América Latina.

²⁰ Se propuso llevar al Concilio la sistematización de aquellos intentos en las propuestas hechas a la redacción del ESQUEMA XIII, hoy consustanciado en la constitución pastoral “Gaudium et Spes”. Este documento empero no aborda la problemática de la cultura popular, en el sentido en que esta se convirtió en un estímulo para la personalización de los procesos de desarrollo. Se aborda sí el problema de la cultura de masas, de la autonomía de los procesos de cultura, la importancia de la cultura primitiva y la necesidad de su defensa. Pero no se piensa la problemática de la cultura popular, no se fija el influjo específico en la tarea de promoción de la tríada “Personalización-conscientización-cultura popular”

proyecto nacional. La cultura popular se convirtió en el proyecto fundamental de la izquierda católica. Las condiciones históricas de emergencia de la memoria social en países como Brasil, hicieron de la cultura popular una hija pródiga del cristianismo. Le cupo a la Iglesia Católica prefigurar en el contenido plástico de aquella memoria social incipiente, las actitudes susceptibles de transformarse en los denominadores más vastos y eficaces de su movilización; e identificar cultura popular con cultura popular revolucionaria; procesos que se observan tanto en la obra de Casaldáliga como en la de Frei Betto.

Para Frantz Fanon el primer momento de consolidación de una cultura nacional exige de parte del intelectual la reivindicación de la dignidad de la historia pasada de la comunidad oprimida para liberarla de la enajenación cultural (otra de las formas de violencia –simbólica- a las cuales somete el colonizador). Sin embargo, señaló en este primer momento una definición por pura negatividad, es decir, como mera oposición a los valores que el colonizado ha impuesto sobre la comunidad colonizada y por lo tanto, una reivindicación de índole universal, antes que nacional. En este sentido, Fanon reconoció que la reivindicación de un pasado universal era necesaria para concientizar al oprimido de su condición, pero también aceptó que la superación de este primer momento (necesario en el proceso) venía dada a partir de la creación de categorías propias de pensamiento que dieran cuenta del sistema económico de opresión: “La supervivencia como persona supone no sólo comida y techo, sino también pertenecer a una comunidad que recuerda y conoce el significado de su pasado” (Cone, 1973: 28). De aquí surge la preocupación central de Cone –fundador de la Teología Negra de la liberación- por el *sentido*, que tomó del existencialismo de Sartre y Camus. El oprimido le da sentido a su existencia cuando se libera del yugo de la opresión no sólo económica sino simbólica. En la lucha por su autoafirmación, que equivale a su total liberación, reside el sentido de su existencia en el actual contexto.

Este foco puesto en la historia, la memoria y la Cultura popular permite rastrear la influencia de ciertas categorías gramscianas en la visión político- programática de los intelectuales católicos de izquierda en Brasil, como el concepto de “Hegemonía cultural” aplicado al trabajo de educación popular; el énfasis puesto en la praxis transformadora de la educación de adultos y en el proceso de concientización de los

oprimidos para que éstos se convirtieran en sujetos y protagonistas de la historia; el papel de los intelectuales orgánicos del pueblo y la importancia atribuida al conocimiento de su historia por parte de los subalternos:

“Marx estaba en el análisis de la realidad que hacíamos, pero no en nuestra forma de actuar. Lo utilizábamos apenas para desvendar los ojos de los oprimidos frente a aspectos de la realidad social, económica y política. Ya Gramsci con su énfasis en el progreso intelectual de las masas, en la educación de los adultos, en la valorización del elemento subjetivo, en la hegemonía cultural, en la creatividad popular, estaba también en nuestro método educativo” (Lesbaupin, 2000:s/p).

Los intelectuales religiosos vinculados a la Teología de la Liberación en Brasil y que se formaron en el marco de la intelectualidad de izquierda que nació a fines de los años cincuenta en el país, se autodenominaron intelectuales orgánicos, esto es, alguien que inicialmente trabaja *para el pueblo*, para después pasar a actuar *con el pueblo* y, finalmente, *como pueblo*, desapareciendo como educador (Boff, 1986). En consecuencia, las categorías de Gramsci permiten elaborar una síntesis sobre la figura del intelectual católico que surge a partir de la Teología de la liberación en Brasil: intelectuales tradicionales, históricamente orgánicos a una institución hegemónica como la Iglesia Católica, devienen, muchos de ellos gracias al trabajo pastoral-pedagógico vinculado con los sectores populares, intelectuales orgánicos de las clases subalternas. Ya que para Gramsci, en los países católicos como los de América Latina, los intelectuales tradicionales y la cultura se encuentran separados del pueblo porque se asiste a una lucha cultural en la cual el elemento burgués no ha alcanzado la etapa de la subordinación de los intereses y de la influencia clerical y militar a la política laica del Estado Moderno (Gramsci, 2009).

Esta función del intelectual religioso que en términos de Gramsci sería tradicional pero que se propone como orgánico de la clase oprimida, problematiza la dimensión institucional de la iglesia. Es decir, el contacto permanente de los intelectuales con el pueblo debe producir un nexo sentimental que los conduzca a solidarizarse con este y entablar un vínculo orgánico²¹:

²¹ Ver: Portelli, H. *Gramsci y la cuestión religiosa*. Barcelona: Laia, 1977.

“Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida, hará del teólogo, lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de “intelectual orgánico”. Alguien, esta vez, comprometido personal y vitalmente con hechos históricos, fechados y situados, a través de los cuales países, clases sociales, hombres pugnan por liberarse de la dominación y opresión a que los tienen sometidos otros países, clases y hombres. En última instancia, en efecto, la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se da en la praxis histórica [...] Estamos, pues, ante una hermenéutica política del Evangelio” (Gutiérrez, 1990: 70).

Por lo tanto, el gran aporte del movimiento religioso latinoamericano que comenzó a finales de la década del cincuenta en Brasil y se expandió a toda América Latina en los años posteriores al Concilio Vaticano II, fue la doble articulación entre intelectual tradicional e intelectual orgánico de la clase oprimida en la medida en que creó un pensamiento crítico orientado a la transformación social (la Teología de la Liberación) a partir de su vinculación con la actividad práctica (programas pastorales vinculados a proyectos pedagógicos) en pos de la creación del Hombre Nuevo, lograda a través de la autotransformación del oprimido como sujeto histórico.

Los intelectuales religiosos en su afán por no perder hegemonía moral y cultural entre las clases populares, fueron asimilados como intelectualidad orgánica a partir de la reconexión entre cultura y pueblo:

“El Papa conoce el mecanismo de reforma cultural de las masas populares-campesinas más que muchos elementos del laicismo de izquierda: sabe que una gran masa no se puede convertir molecularmente; para acelerar el proceso se debe conquistar a los dirigentes naturales de las grandes masas, o sea a los intelectuales, o formar grupos de intelectuales de nuevo tipo, y por eso la creación de obispos indígenas” (Gramsci, 2009:96).

Este nuevo tipo de intelectual religioso que surgió con la Teología de la Liberación fue analizado minuciosamente por el sociólogo Malik Tahar Chaouch, quien problematizó la doctrina teológica en detrimento de lecturas apologéticas o de poca distancia crítica. Su análisis la llevó a sostener como rasgo distintivo de dicho fenómeno su capacidad para constituir un tipo específico de intelectual religioso que “definió una relación ambivalente con el poder eclesial constituido y su ideología, así

como una relación paradójica con el sujeto popular que, se suponía, fundamentaba su reflexión” (Tahar Chaouch, 2007:428).

En un contexto de bipolarización a partir de la Guerra Fría, frente al colapso de los estados desarrollistas latinoamericanos y a causa de la renovación tanto doctrinaria como pastoral acaecida en el interior de la Iglesia Católica y del pensamiento cristiano, la TdL surgió en la interrelación de actores sociales contrapuestos: implicó la constitución de un capital simbólico alternativo erigido en la intersección de una dinámica militante y de los campos religioso e intelectual. Así, la hipótesis fuerte que defendió la socióloga es que la TdL surgió como producto de una disputa al interior del campo intelectual de las vanguardias tercermundistas de América Latina, y no como verdadera ruptura ni con la jerarquía eclesiástica ni con el Vaticano. En este sentido, las características del intelectual de la TdL fueron su enfoque mixto entre lo social y lo teológico, entre la teoría y la praxis; ya que no se trató de intelectuales encerrados en el ámbito académico católico, sino en espacios académicos no confesionales y facultades de Ciencias Sociales, así como en espacios no académicos de reflexión que se multiplicaron en los años setenta a partir de la represión interna de la Iglesia (Instituto Bartolomé de las Casas en Lima, el Departamento Ecuménico de Investigación de San José, el Centro Antonio Montesinos y el Centro de Estudios Ecuménicos de México, y el CESEO de San Pablo).

“Esta ubicación “periférica” fue precisamente el vector donde se movieron los intereses intelectuales de la teología de la liberación [...] Se jugaba sobre dos planos interdependientes de legitimación: el plano militante y el plano intelectual, los cuales se consolidan recíprocamente en nombre de la “praxis”, a pesar de las insuficiencias prácticas y científicas de la teología de la liberación. Esos planos de legitimación proporcionaban beneficios morales e incluso económicos [...] Asimismo, el paso por ese activismo intelectual permitía a actores católicos reubicarse en espacios académicos no confesionales [...] La fascinación por el intelectual “orgánico”, que hablaba en nombre del pueblo, no era exclusiva de la teología de la liberación; participaba de la permeabilidad del campo académico en el militantismo político en casi todos los países de América Latina durante la década de los años sesenta y compartía las mismas limitaciones, siendo su articulación orgánica muchas veces más ideológica que real” (Taha Chaouch, 2007: 451).

Por lo tanto, el tipo de intelectual vinculado a la TdL como actor religioso y militante supuso la confluencia original y contradictoria entre la dimensión religiosa, por su cercanía con el poder eclesial, y la dimensión intelectual, por su distancia respecto del terreno pastoral; legitimado a partir de una serie de redes nacionales e internacionales que le brindaron beneficios intelectuales y económicos. Empero, en Brasil, esta figura dual -o “anfibia” (Svampa, 2007)- que no logró resolver su relación entre el referente popular al que quiso representar y el poder jerárquico del Vaticano; se definió fundamentalmente por su articulación en el plano popular a través de un modelo pedagógico que cimentó las bases para la fundación de una memoria social, popular y contrahegemónica:

“Não se concebe um teólogo da libertação desvinculado das lutas populares [...] É nas CEBs que os teólogos recolhem a matéria-prima que sistematizam em suas obras [...] Estes [Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Ronaldo Muñoz; Pablo Richard; Jao Libanio] são teólogos acadêmicos, profissionais, que somam inserção popular e conhecimento erudito da tradição teológica e das ciências correlatas. Há também um vasto elenco de teólogos pastorais, leigos, religiosas e padres que acompanham de perto as CEBs. E há ainda um número infindável de teólogos populares, lavradores, operários, donas de casa, índios e desempregados, que expressam a voz de Espírito na sabedoria de vida” (Betto, 2013: 145)²².

Por ello el gran desafío que para Betto tienen estos nuevos intelectuales es el de suturar la distancia entre sus obras y el público al cual están dirigidas:

“O grande desafio dos teólogos da libertação é conseguir ser lidos por aqueles de quem extraem a matéria-prima às suas reflexões. Não é fácil. [...] É mais sensato esperar que teólogos pastorais produzam versões populares de textos clássicos” (Betto, 2013: 149)²³.

²²“No se concibe un teólogo de la liberación desvinculado de las luchas populares [...] Es en las CEBs que los teólogos recogen la materia prima que sistematizan en sus obras [...] Estos (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Jao Libanio) son teólogos académicos, profesionales, que suman inserción popular y conocimiento erudito de la tradición teológica y de las ciencias correlacionadas. Hay también un vasto elenco de teólogos pastorales, laicos, religiosas y padres que acompañan de cerca a las CEBs. Y hay aún un número infinito de teólogos populares, labradores, operarios, amas de casa, indios y desempleados, que expresan la voz del espíritu en la sabiduría de la vida”

²³“El gran desafío de los teólogos de la liberación es conseguir ser leídos por aquellos de quien extraen la materia prima de sus reflexiones. No es fácil [...] Es más sensato que los teólogos pastorales produzcan versiones populares de textos clásicos”

¿Una posición periférica y latinoamericana? la Teología de la Liberación entre la elaboración intelectual y la militancia

El tema de la Teología de la Liberación ha sido abordado desde múltiples discursos, cuya limitación reside en que no ofrecen una distancia crítica necesaria, es decir, que se produjeron o bien desde la apología militante o bien desde la absoluta hostilidad, dejando cierto vacío en la línea de una interpretación sociológica distanciada. Empero, cabe destacar que si bien en la actualidad se trata de un filón de pensamiento que no forma más parte del centro de los debates religiosos o sociológicos, fue fundadora de un tipo de activismo social que todavía tiene un impacto en el escenario latinoamericano, y de ahí la pertinencia de su recuperación en la actualidad.

La mayor parte de los textos sobre la Teología de la Liberación fueron producciones que nacieron de su propio seno, con cierto afán de justificación. En esta línea, el sociólogo Tahar Chaouch señaló además de las obras de los mismos teólogos, los aportes de Samuel Silva Gotay y Philipp Berryman que intentaron integrar la perspectiva de las ciencias sociales para crear un discurso de carácter académico en el que se evidenciara mayor precisión en el análisis del contexto histórico y su relación con los actores participantes, aunque

“someten, finalmente, el análisis de dichos actores y contextos al prejuicio de las ideas sostenidas por la propia teología de la liberación. Todo se resuelve en una serie de oposiciones simples: Iglesia de los pobres vs. Cristiandad; teología latinoamericana vs. Teología europea y religión liberadora vs. Religión opresora. La conclusión es siempre feliz: se alcanza la “tierra prometida” de un cristianismo que libera.” (Tahar Chaouch, 2007:431).

En esta línea, el teólogo Samuel Silva Gotay (1981) estudió la creación y originalidad teológica de América Latina en tres momentos diferentes en función de la estrecha relación que la religión sostuvo históricamente con la militancia política y popular en la región. Un primer momento, fue el teológico profético representado por Bartolomé de las Casas²⁴ durante el período de conquista y evangelización; un

²⁴ Fraile Domínico, Bartolomé de las Casas (1474-1566) fue el primer defensor de los derechos humanos, y por tanto, inspirador de los filósofos sociales del siglo XVI español - Francisco de Victoria

segundo momento fue la época de emancipación política de las metrópolis europeas y finalmente una tercera etapa, a partir de 1960, en la cual se fundó la primera teología explícita de la liberación. Es decir, en esta relación política-religión, Silva Gotay rastreó cierta continuidad en el paradigma de la liberación dentro del pensamiento teológico latinoamericano, ya que la teología es por un lado un discurso autónomo, pero al mismo tiempo un discurso históricamente situado que se nutre del contexto político, económico e ideológico del cual surge.

Silva Gotay analizó el fenómeno poniendo el énfasis en el plano epistemológico. Es decir, lo explicó como el pasaje de un cristianismo social a un cristianismo revolucionario que fue consecuencia de la oposición entre dos cosmovisiones: una *idealista* (nutrida por los paradigmas platónicos y aristotélicos) característica de la teología tradicional y de las teologías post conciliares reformistas que postularon la salvación fuera de la historia; y una *materialista*. En este desencuentro entre la iglesia y la sociedad, entre la *idea bíblica de salvación y el proceso histórico concreto de liberación*, la TdL erigió su núcleo teórico original y se contrapuso a las teologías europeas más radicales, en tanto sostenía que en estas el problema social era nuevo y el hombre que defendían era abstracto. La TdL recuperó la cosmovisión materialista e histórica de la tradición bíblica hebrea para incorporar a su reflexión teológica, una comprensión científica de la realidad social:

“lo que lanzará a América Latina a buscar una teología radicalmente nueva será su concepción de la historia [...] La afirmación de la historia real como “única historia” y como única esfera de la realidad reconocida por la Biblia [...] creará la posibilidad de un movimiento ideológico capaz de acompañar y justificar ideológicamente el modo de producción socialista, del mismo modo que la teología medieval acompañó al feudalismo” (Silva Gotay, 1981: 154).

(1492/1546), Domingo de Soto (1495-1560), Francisco Suárez (1548-1617), Luis de Molina (1535-1600)- que elaboraron una teoría del derecho político y del derecho de los pueblos de gran influencia en los teóricos del derecho posterior. Su figura fue reivindicada posteriormente por los teólogos de la liberación en la Conferencia de los obispos latinoamericanos reunidos en Santo Domingo en 1992, marcando una larga tradición de mártires cristianos que se emparentan con la figura de Monseñor Romero en El Salvador.

Ver: CEHILA, “Declaración de Santo Domingo”, en 1492-1992. *500 ans d'évangélisation, París, Comité Episcopal France-amérique Latine*, marzo de 1990, num.1

Para este teólogo, el abandono de los paradigmas platónicos y aristotélicos de interpretación de la religión fue llevado a cabo por los teólogos europeos socialcristianos en el siglo XX²⁵. La visión platónica del mundo y de la historia se caracterizó por la espiritualización de la realidad material, que supone que la historia es una copia degradada de una realidad superior y preexistente. Desde esta perspectiva surgen los dualismos cuerpo-alma, que ubican al hombre como un *alma* ahistórica e inmutable. La incorporación tomista del materialismo esencialista de Aristóteles, acentuó esta concepción de una esencia preexistente en la cual la historia no es libre. La adopción de la cosmovisión esencialista fue producto del uso del lenguaje helenista para traducir la fe judeo-cristiana al “gentio” durante el Imperio Romano, perspectiva que fue funcional durante el reinado de Constantino para convertirla en religión oficial del imperio y legitimar ideológicamente la supremacía de la elite dirigente²⁶. La teología de la Iglesia Católica transformó la cosmovisión histórica y materialista hebreo-cristiana en un idealismo antihistórico en el cual la contemplación reemplazó a la aspiración de transformar a la tierra en un Reino de justicia y paz; ya que la iglesia primitiva afirmó que Dios se manifiesta en la historia a través de actos concretos de liberación y que el Reino prometido tiene una dimensión socio-económica real.

²⁵La obra de Karl Barth que rompió con la teología natural; los trabajos de exégesis bíblico que restauraron el carácter historicista; los trabajos de Rudolph Bultmann que diferenciaron la fe de la epistemología primitiva; los trabajos de Dietrich Bonhoeffer que afirmaron la necesidad de “desreligiosizar” la fe cristiana del ropaje idealista para descubrir su significado en un mundo secular; las “teologías existencialistas” de Paul Tillich, Rahner y Schillebeeckx; la “teología del desarrollo” de Lebrecht que percibió la salvación como un “desarrollo integral” del hombre (lo cual fue retomado por el Concilio Vaticano), la “teología de la historia” de Comblin y Thils, “la teología de la secularización” del norteamericano Harvey Cox, las “teologías políticas o de la revolución” de Blanquart, Metz y Moltmann, que percibieron a Dios presente en la revolución social (Silva Gotay, 1981).

²⁶La iglesia de la cristiandad que es la que históricamente ha definido a la Iglesia Católica, constituyó una teología fundada en dos modelos que recuperan las categorías de los grandes filósofos griegos: el de San Agustín y el de Santo Tomás. El primero, basado en las categorías platónicas, propuso que lo material se subordina a lo espiritual, lo cual dio lugar al “agustinismo político” que implicó una “jurisdicción directa de la iglesia en lo temporal” (Dri, 1983:20). Por su parte, la apropiación de las categorías aristotélicas llevadas a cabo por Santo Tomás introdujo un cambio: “El mundo superior no desaparece, pero ya no se trata del mundo sensible, sino del mundo supralunar, del *théos*, separado del sublunar, relativamente independiente del primero [...] Esto influirá para que Santo Tomás elimine la “jurisdicción directa” por una “potestad indirecta de lo espiritual en lo temporal” [...] De esta manera se sientan las premisas necesarias para plantear la independencia de las realidades terrenas, cultura, ciencia, sociedad, Estado, y, con ello, la posibilidad de replantear la relación iglesia-Estado a partir de la revolución burguesa sin necesidad de cambiar el esquema fundamental” (Dri, 1983: 21).

Ahora bien, según el teólogo argentino Rubén Dri (1983) cuya obra puede pensarse en esta primera línea de estudios teológicos, esta divergencia teológica ya se encuentra presente en el texto bíblico, y en este sentido, la Teología de la liberación vendría a recuperar una tendencia abandonada una vez consolidada la religión católica como culto oficial del estado romano. Por ello postuló que la Biblia, en tanto conjunto de libros escritos entre los siglos X A.C. y I D.C. que sintetizan la historia del pueblo judío, debe ser reinterpretada permanentemente en función de las necesidades históricas, desmintiendo la inmutabilidad del mensaje cristiano. Para Dri en la Biblia se narra la existencia de dos proyectos político-religiosos, el monárquico sacerdotal²⁷ y el profético-apocalíptico²⁸, los cuales redundaron en dos tipos de iglesias y formulaciones teológicas. El proyecto sacerdotal dio lugar a la Iglesia de la Cristiandad que fue la dominante a partir del reinado de Constantino, mientras que el proyecto profético dio lugar a la iglesia profética y popular.

El proyecto de Jesús, base sobre la cual se erigió la religión cristiana, es plenamente profético porque se funda en el anuncio del advenimiento del Reino, utopía que implica la saciedad total en el plano económico (sociedad basada en la comunión y el reparto), en el plano político (la supresión del Estado como elemento de opresión) y en el plano ideológico (la superación de todo tipo de fetichismo); y también implica la posesión de la tierra y la visión de Dios. Este proyecto fue el que recuperaron las primeras comunidades cristianas que se expandieron como germen de liberación por

²⁷ El proyecto sacerdotal-monárquico figura en el documento *Yavista* que data del siglo X A.C. durante el reinado de Salomón creado para legitimar ideológicamente a la monarquía. Este documento será retomado por los sacerdotes luego del destierro de Babilonia y el posterior regreso del pueblo judío a Jerusalén (siglo IV A.C.), para estructurar la sociedad en torno a su dominio. El criterio de estructuración de la sociedad que utilizan es el de "pureza", que es esencialmente jerárquico y da lugar a una teología de la creación que se funda en la vuelta al pasado y postula el origen fuera de la historia. Se trata por lo tanto de un proyecto conservador.

²⁸ Por el contrario, el proyecto profético-apocalíptico, que es anterior y aparece en los documentos *Elohista* y *Deuteronomista* en el siglo VIII A.C., se funda sobre los sectores oprimidos a partir del episodio del Éxodo (Siglo XIII A.C.) que narra la liberación de las tribus hebreas de la esclavitud egipcia, y la conformación de una Confederación Campesina en la zona actual de Palestina. Esta Confederación es una sociedad sin Estado y que solo reconoce a Yahvé como Dios, pues lo percibe como actuante en la historia y no como ubicado en las alturas. El criterio de estructuración de la sociedad que utilizarán es el de "Don" como opuesto a la deuda, y será antijerárquico. Este proyecto da lugar a una teología que mira hacia el futuro, hacia una segunda creación en tanto no parte del origen sino del episodio del Éxodo, y por tanto postula a Yahvé no como creador sino como liberador del pueblo, que no se ha revelado sino que se va revelando a lo largo de la historia. Se trata por lo tanto de un proyecto revolucionario y utópico.

el imperio romano hasta chocar con los intereses del proyecto sacerdotal. Este choque se resolvió en el siglo IV bajo el gobierno de Constantino que ofreció a la jerarquía sacerdotal la participación en el poder.

Por otro lado, se puede destacar otra línea de análisis sobre la TdL producida estrictamente en el ámbito académico y con un afán más teórico-explicativo, los cuales para Tahar Chaouch tampoco resultan lo suficientemente críticos, aunque sí más distanciados que la perspectiva de los teólogos. Un primer grupo centrado en el discurso de los actores (Mainwaring, Levine, Wilde) y otro focalizado en el análisis sistemático del fenómeno desde la perspectiva del movimiento social (Lowy, Smith, Muro González). Esta última perspectiva es a la cual adscribe Frei Betto quien, en la entrevista concedida para la presente investigación, definió a la TdL como:

“um movimento teológico-pastoral, um método de repensar a fé cristã, a partir do sofrimento e das lutas dos mais pobres. A cabeça pensa onde os pés pisam. Ler a Bíblia na periferia de São Paulo é muito diferente do que lê-la no seminário destinado a formar padres. Todo texto suscita novo pretexto a partir do contexto em que é lido. Jamais a TdL foi pensada ou proposta como doutrina” (Betto, entrevista, 2013)²⁹.

El primer grupo, entonces, se basó en los conceptos de “Iglesia popular” e “Iglesia progresista”, con lo cual reprodujo la misma visión dualista de la realidad social al no cuestionar los conceptos “popular” y “progresista”. Por otro lado, el segundo grupo intentó ser menos maniqueo y romper el dualismo. Por ejemplo, si bien algunos teólogos sostuvieron que la Iglesia había propuesto una renovación hecha “desde arriba” para preservar su influencia frente a otras religiones y movimientos de izquierda³⁰, y ciertos sociólogos socialcristianos sostuvieron que los sectores populares habían “convertido” a la iglesia en un proceso realizado “desde abajo”³¹; Lowy, intentó dialectizar ambas dimensiones al proponer que se trató de la

²⁹“Es un movimiento teológico-pastoral, un método de repensar la fe cristiana, a partir del sufrimiento y de las luchas de los más pobres. La cabeza piensa donde pisan los pies. Leer la Biblia en la periferia de San Pablo es muy diferente que leerla en un seminario destinado a formar padres. Todo texto suscita un nuevo pretexto a partir del contexto en el que fue leído. Jamás la TdL fue pensada o propuesta como doctrina”

³⁰ Ver: Bruneau, T.C. “Church and politics in Brazil: the genesis of change”, *Journal of Latin-American Studies* (Cambridge University Press), 17, noviembre de 1985.

³¹ Ver: Gómez de Souza, L.A. *Classes populares e igreja nos caminhos da história*, Petrópolis, Vozes, 1982.

combinación de cambios en factores externos a la institución (el triunfo de la Revolución cubana y el violento cambio del sistema económico dentro del esquema del subdesarrollo), y en cambios internos (nuevas corrientes teológicas desarrolladas en Alemania, nuevas formas de cristianismo social como la experiencia de los curas obreros en Francia, apertura a la filosofía moderna, le elección del Papa Juan XXIII).

A los fines de la presente investigación, por un lado, es necesario reconstruir el pensamiento de los teólogos de la liberación, pues allí ancla el proyecto político intelectual de Frei Betto y Pedro Casaldáliga; pero también interesa revisar la perspectiva que entiende a la TdL como movimiento social, ya que permite pensar el rol de la militancia y de la literatura dentro de un proyecto político que excede lo meramente teológico. En esta línea, Michael Lowy³² sostuvo que antes que tratarse de una nueva corriente teológica o una doctrina, la TdL dio lugar a un *movimiento social* (lo denomina “cristianismo social”) ya que no solo consistió en una serie de obras teológicas producidas a partir de 1970³³ sino que, en la medida en que dicha reflexión emergió de la praxis social, se nutrió antes de un amplio movimiento social-religioso que comenzó a articularse a fines de la década del cincuenta y que fundó una larga tradición en la cultura religiosa y política de la región:

“Es la expresión de un vasto movimiento social que surgió a principio de los años sesenta, mucho antes de que aparecieran los nuevos escritos teológicos. Este movimiento abarca a sectores significativos de la Iglesia (sacerdotes, órdenes religiosas, obispos), movimientos religiosos laicos (la Acción Católica, la Juventud Universitaria Cristiana, los Jóvenes Obreros Cristianos), redes pastorales popularmente cimentadas, comunidades eclesiales de base (CEB), así como diversas organizaciones populares creadas por activistas de CEB” (Lowy, 2009:47).

En términos gramscianos, Lowy caracterizó a la Teología de la Liberación como una creación intelectual e ideológica, que sólo cuando se encauzó en una dirección orgánica conformó una voluntad colectiva que llegó a incidir en el plano político-

³² Ver; Lowy, M. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999. Ver también: Lowy, M. *Marxismo e teologia da libertação*. Sao Paulo: Cortez, 1991.

³³ Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assman, Carlos Mesters, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), Juan Carlos Scannone, Rubén Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan Luis Segundo (Uruguay), Samuel Silva Gotay (Puerto Rico)

revolucionario. Esta interacción de variables conformó una coyuntura acompañada por un movimiento que operó desde la periferia hacia el centro a partir de una proliferación de actores sociales marginales que comenzaron a penetrar y socavar el centro de la institución. Estos actores fueron los movimientos laicos (las juventudes cristianas, las comunidades de base, los equipos de especialistas que trabajaban para los obispos y los concilios), las órdenes religiosas como el caso de Frei Betto (“auténticas redes de intelectuales “orgánicos” de la Iglesia, en constante intercambio y diálogo con el mundo intelectual y “profano”, un mundo que en Latinoamérica, está sustancialmente influido por el Marxismo” (Lowy, 1999:61), y los curas extranjeros que se convirtieron a partir de la experiencia de misionar en el Tercer Mundo, como sucedió con Casaldáliga.

En relación a la opción de la Iglesia por los pobres, Betto adopta la tesis planteada por Michael Lowy:

“Ao cercar todos os movimentos populares, sindicais e políticos, o golpe de 64 fez amplos setores populares buscarem o único espaço de rearticulação possível: a Igreja. Portanto, não foi propriamente a Igreja que optou pelos pobres, foram os pobres que invadiram a Igreja por meio das CEBs. E a enxurrada levou de roldão freiras, padres e bispos [...] Foram os cristãos oprimidos da América latina, inseridos em movimentos libertários, que gestaram a teologia da libertação. Portanto, as CEBs constituem-se em ato primeiro; a teologia da libertação, em ato segundo” (Betto, 2013: 143-146)³⁴.

Si bien la TdL se propuso como una oposición dentro de la Iglesia Católica, continuó dependiendo de la institución, tanto por las posiciones ambiguas que sostuvieron varias figuras episcopales como los movimientos sacerdotales que surgieron a finales de los años sesenta, los cuales se beneficiaron en muchos casos de la protección de la Iglesia y de la solidaridad internacional. Por lo tanto, sus dos grandes aportes fueron por un lado el impulso a movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, es

³⁴ “Al cercenar todos los movimientos populares, sindicales y políticos, el golpe del 64 hizo que amplios sectores populares buscaran el único espacio de rearticulación posible: la Iglesia. Por lo tanto, no fue propiamente la Iglesia la que optó por los pobres, fueron los pobres los que invadieron la Iglesia por medio de las CEBs. Y el envión arrastró a hermanas, padres y obispos [...] Fueron los cristianos oprimidos de América Latina, incorporados en movimientos libertarios, los que gestaron la teología de la liberación. Por lo tanto, las CEBs se constituyen en acto primero; la teología de la liberación, en acto segundo”

decir, la articulación de cierto tipo de activismo social frente al aumento de la represión en la región (de ahí la importancia de la recuperación de Gramsci en relación con su concepción de la sociedad civil); y por otro lado, la contribución a la conformación de un tipo específico de intelectual no exento de ambigüedades:

“La teología de la liberación resultó de una cierta mirada de la realidad latinoamericana mediatizada por sus redes y sus interacciones internas y externas. Si bien la focalización latinoamericana es incontestable, lo es en el sentido de estas ambivalencias. No lo es desde la perspectiva unívoca del discurso de oposición simétrica desarrollados por la teología de la liberación entre “centro” y “periferia”. La “periferia” desde la cual sus agentes pretendían hablar, tomó los atributos de una alteridad que escondía la proximidad, la interioridad casi, del enemigo declarado; así como su propia distancia sociológica con el actor popular reivindicado en el corazón de la realidad latinoamericana” (Tahar Chaouch, 2007: 453).

La Teología de la Liberación latinoamericana: una periodización posible

El período que comprende el surgimiento y la consolidación de la doctrina de la Teología de la liberación puede estudiarse en tres momentos³⁵: La Fase de Gestación (1962-1968), seguida de un período de Génesis (1968-1972) a partir del lanzamiento del libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación. Perspectivas* (1971) que delineó el marco general de la Teología; y la Fase de crecimiento y consolidación (1972-1979) hasta la Asamblea General de Obispos Latinoamericanos en Puebla. En este contexto, las revistas colombianas “Tierra Nueva” y “Medellín” fueron el vehículo de circulación de las críticas a la nueva teología. Según Neira Fernández (2007), los cambios acaecidos en la coyuntura mundial y dentro de la institución eclesiástica a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) dieron lugar a diversas corrientes de reinterpretación de la religión popular católica en América Latina, en particular porque en esta época se planteó el problema de la secularización en el contexto de

³⁵ Para esta periodización se siguen los trabajos de: R. OLIVEROS, "Teología de la liberación: su génesis, crecimiento y consolidación (1968-1988)"; AA. VV. *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Tomo I, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, 1989, 89-107. Ver también: Cl. BOFF, "Retrato de 15 años da teologia da libertação", *flS* 46 (1986) 263-271 y Dussel, E. *Teología de la liberación. Panorama de su desarrollo*. México, Potrerillos editores, 1995.

sociedades modernas. El autor distinguió tres grandes líneas interpretativas en torno a la religión popular católica en este período: la línea de modernización (década del sesenta), la línea de cambio social justo (etapa de la Segunda Conferencia del episcopado Latinoamericano de Medellín) y la línea cultural (etapa post Concilio Vaticano II, década del setenta).

La primera corriente que propuso Neira Fernández coincide con el primer momento de la TdL, pues comprende los anuncios del Concilio Vaticano II hasta la Conferencia del Episcopado en Medellín (1959-1968) y puede pensarse como un período “Desarrollista”. Un segundo momento (1968-1972), coincide con la línea interpretativa que Neira denominó de “cambio social justo”, marcada por las apreciaciones de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín en 1968. En esta época se produjo una ruptura epistemológica: el pasaje de una perspectiva socio-económica desarrollista hacia una teoría de la liberación (que será abordada en el siguiente capítulo), en tanto se nutrió de la nueva Teoría de la Dependencia, de las ciencias sociales y de la proliferación de los movimientos de base sacerdotales (Los sacerdotes del Tercer Mundo en Argentina, ONIS en Perú, etc.). Esta línea interpretativa tuvo como base hermenéutica la historia, pues intentó analizar la religión popular desde una perspectiva histórico-cultural estrictamente latinoamericana, permeada por un esquema de dependencia que llevó implícita históricamente una praxis de liberación.

La dimensión utópica que defendía puso el énfasis no tanto en los contenidos teológicos sino en las tareas de la teología en relación con el proceso de liberación, y parte del proyecto evangelizador de Jesús como iniciador de la práctica de liberación actual. Por lo tanto, determinó que la institución eclesial sólo podía regenerarse desde los oprimidos. Este momento de formulación de la Teología de la Liberación culminó con el *Encuentro de El Escorial* de julio de 1972³⁶, en donde por primera vez se reunieron todos los teólogos y le dieron entidad a la nueva teología. Enrique Dussel recogió estas influencias y las expuso con motivo de presentar la doctrina ante la sociedad europea:

³⁶ Recogido en el volumen Instituto Fe y Secularidad: *Fe cristiana y cambio social en América Latina: Encuentro de El Escorial 1972*. Salamanca, Sígueme, 1973.

“La teología de la liberación, momento reflexivo de la profecía [...] Parte de la realidad humana, social, histórica para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia de los pueblos pobres. Dicha injusticia la piensa teológicamente a la luz de la fe cristiana, articulada gracias a las ciencias humanas, y a partir de la experiencia y el sufrimiento del pueblo latinoamericano” (Dussel en Cerutti Guldberg, 1983: 134).

El pensamiento del argentino Enrique Dussel coincidió según Neira con una tercera corriente teológica (línea cultural) que junto con la línea de cambio social justo, nutrieron un tercer momento (1972-1979) en la conformación de la TdL. La línea cultural abarcó las teorías desarrolladas a partir de la década del setenta y presentó una visión más empírica de la cultura y de la historia, que catalizaron en muchos de los conceptos esbozados en la Conferencia de Puebla en 1979. En esta etapa la Teología de la liberación se expandió y se fortaleció como respuesta a la persecución política de la cual fue víctima (las reuniones de Bogotá de 1973 y la de Toledo de 1974 se dirigieron contra la TdL, se dispuso el cierre de institutos pastorales y litúrgicos, varios religiosos comenzaron a ser asesinados en el contexto de las dictaduras que se iniciaron en la región – Brasil en 1964, Uruguay en 1971, Bolivia en 1972, Chile en 1973, Argentina en 1976-) y a partir de contacto con otras teologías mundiales (feminista, negra, chicana) en el Encuentro *Teología en las Américas* llevado a cabo en Detroit.

La línea cultural criticó a la Conferencia de Medellín por su incapacidad para ver a la sociedad latinoamericana en perspectiva histórica y entender, por un lado, la contradicción manifiesta entre liberación y dominación, y percibir, por el otro, el carácter fundante del elemento religioso en su identidad regional. Por lo tanto, esta línea de interpretación se distinguió porque vio en la teología una manera de contribuir en la construcción de una historia latinoamericana, y no tanto por el énfasis puesto en un proceso de evangelización y liberación aunque dicho proceso sea su corolario. Ahora bien, esta fase también supuso una evolución metodológica, ya que si bien en un principio se definió por la vía de la negatividad en relación a las teologías de la violencia y de la revolución, de la Doctrina Social de la Iglesia, del marxismo, y de la pura pastoral; comenzó a consolidar su metodología al abordar temáticas

específicas, tales como el no hombre como interlocutor, la Biblia leída a partir de los pobres, la historia de la Iglesia desde el reverso de la historia, la fuerza histórica de los pobres de la justicia, la praxis histórica de Cristo, una espiritualidad y un método teológico enraizados en la práctica liberadora de Jesús y una eclesiología militante (Libanio, 1992).

La fase de consolidación de la TdL se caracterizó por la proyección que asumió en la opinión pública a causa de los procesos promovidos por la Congregación para la Doctrina de Fe contra Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. A través de dicha congregación, el Magisterio romano tomó posición frente a la TdL, brindándole legitimidad como problema dentro de la Iglesia universal. El origen de esta etapa de consolidación tuvo como escenario de fondo la Conferencia de Puebla, la disputa teológica más importante en la historia de la teología latinoamericana. Se trató de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que publicó sus conclusiones en el documento “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina” con el subtítulo “Documento de Puebla”. En el mismo se consideró a la religión como núcleo de la cultura, lo que llevó a reflexionar sobre América Latina y sobre la Iglesia en términos históricos y culturales, y recuperar la problemática de la evangelización de la cultura que había desarrollado Pablo VI en la encíclica “Evangelii Nuntiandi” (1975).

A su vez el documento incluyó una breve introducción que reconoció la vigencia de la Doctrina social de la Iglesia, estudió el tema de las ideologías y su necesidad para el quehacer social en tanto mediaciones para la acción, pero también señaló sus peligros. Denunció como falsas opciones para América Latina tanto la del liberalismo capitalista como la del colectivismo marxista; condenó la relectura de la Biblia a partir de una opción política, subrayando que era preciso leer lo político a partir de la Biblia y no al contrario; condenó la violencia política de cualquier signo, tanto en nombre de la supuesta “seguridad nacional” como del accionar terrorista y guerrillero. Por último, asumió los contrastes de riqueza, la corrupción en la vida pública y profesional, la gravedad del problema ecológico y una tendencia consumista en las naciones más desarrolladas. De esta manera, a partir de Puebla se plantearon otros temas como la visión y discernimiento pastoral de la realidad, la misión evangelizadora y libertadora

de la iglesia, y la reestructuración de la Iglesia y de la sociedad en la perspectiva de la liberación y la opción por los pobres.

Durante esta etapa, la TdL se nutrió de la obra del economista Franz Hinkelammert a partir del encuentro de teólogos y científicos sociales desarrollado en Costa Rica en 1978; y también se diferenció de las teologías europeas socialistas en el Encuentro de Matanzas (Cuba) en donde se explicitó lo que luego sería la experiencia del sandinismo en Nicaragua. El triunfo del sandinismo en 1979 puso en evidencia la necesidad de construir una nueva teoría sobre la religión desde las ciencias sociales, en la medida en que el campo religioso demostró ser funcional al proyecto revolucionario. Así, la conformación definitiva de este modelo teológico se cerró con el triunfo del sandinismo y el auge de violencia desatado en El Salvador luego del triunfo en Nicaragua, especialmente a partir del asesinato del Arzobispo Romero en 1980.

El Papa Juan Pablo II solicitó a la Congregación para la Doctrina de la Fe dos estudios sobre la Teología de la Liberación, "Libertatis Nuntius" de 1984 y "Libertatis Conscientia" de 1986. En ellos se argumentó que, a pesar del compromiso radical de la Iglesia con los pobres, la disposición de la TdL a aceptar postulados de origen marxista o de otras ideologías políticas no era compatible con la doctrina, especialmente en lo referente a que la redención sólo era posible de alcanzar con un compromiso político. En dichos documentos, el Cardenal Ratzinger (posterior Papa Benedicto XVI), en ese momento Prefecto de la Congregación y crítico de la teología de la liberación, señaló los que consideraba "errores de algunas formas de la teología de la liberación" a través del documento "Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" (1984)³⁷.

³⁷El documento criticó, entre varios puntos, el análisis marxista como herramienta científica para el teólogo, en tanto concepción totalitaria del mundo, irreconciliable con la revelación cristiana; la violencia de la lucha de clases concebida como violencia al amor de los unos con los otros y a la unidad de todos en Cristo. Criticó asimismo, el inmanentismo historicista, que tiende injustificadamente a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación meramente humana, lo que está en oposición con la fe de la Iglesia. Esto supuso la crítica a la visión de un clasismo intolerable dentro de la Iglesia y a una negación de su estructura sacramental y jerárquica, hendiendo al cuerpo místico de Cristo en una vertiente "oficial" y otra "popular", ambas contrapuestas. Por último, cuestionó la nueva hermenéutica de los teólogos de la liberación en tanto condujo a una relectura política de las Escrituras y a una selectividad parcial y tendenciosa en la selección de los textos sacros, desconociendo la radical novedad del Nuevo Testamento. También censuró el rechazo de la tradición como fuente de la

A partir de esta época, la TdL se sostuvo a través de posturas definidas y más contrapuestas que nunca, en especial a partir del fracaso de las guerrillas y el abandono de la teoría de foco como modo de movilización. El movimiento asumió otras características, particularmente subsistiendo en movimientos sacerdotales que no participaron activamente en la guerrilla como había sucedido en un primer momento (ejemplos de esto fueron Camilo Torres y Germán Guzmán en Colombia, Antonio Fragoso en Brasil, el padre Zaffaroni en Uruguay, entre otros) si no que intervinieron a partir de la concientización ideológica como forma de movilización. La teología se convirtió en una reflexión sobre la práctica histórica de liberación y en un trabajo de base que redundó en la organización de las masas. Tales fueron los casos del Movimiento de curas de Golconda en Colombia, los Sacerdotes del Tercer Mundo en Argentina, y el Movimiento pacifista de Dom Helder Cámara en Brasil.

A partir de 1989 se abrió la fase de revisión de la Teología de la Liberación, en especial como consecuencia de la derrota del Sandinismo y la caída del socialismo en los países del este europeo. Por lo tanto, al interior de la Iglesia creció por un lado un movimiento conservador, en especial al nivel de la organización, mientras que por otro lado se consolidaron las comunidades eclesiales de base en la línea de la liberación con fuerte impacto en los movimientos sociales:

“A teologia precisa retomar a questão da utopia libertadora em articulação com topias possíveis e realizáveis no mundo dos pobres. Necessita pensar o trabalho pastoral e elaborar reflexões em diálogo com os setores da classe média e com intelectuais, artistas, cientistas e formadores de opinião pública. A questão ecológica merece ser levada a sério na perspectiva do Terceiro Mundo e não ser julgada unicamente como problema de país rico. No campo da moral, deve-se estender à moral pessoal a ênfase dada até então à moral social, A TdL não pode ficar prisioneira dos conceitos de classes sociais, desconhecendo realidades como mulheres, crianças, negros e indígenas” (Betto en Libanio, 1992).³⁸

fe y una distinción inadmisibles entre el "Jesús de la Historia" y el "Jesús de la fe", a espaldas del magisterio eclesial.

Documento disponible en: <http://www7.uc.cl/icp/revista/pdf/rev62/ar7.pdf> (Marzo de 2014).

³⁸ “Frei Betto, analizando ese momento posterior a la caída del socialismo, indica con mucha lucidez algunas guías. La teología debe retomar el tema de la utopía liberadora en articulación con topías posibles y realizables en el mundo de los pobres. Necesita pensar el trabajo pastoral y elaborar reflexiones en diálogo con sectores de la clase media y con intelectuales, artistas, científicos y formadores de opinión pública. La cuestión ecológica merece ser tomada en serio en la perspectiva del

En conclusión, este capítulo ha permitido establecer una valoración respecto a las figuras intelectuales de Frei Betto y Pedro Casaldáliga como intelectuales vinculados a la Teología de la Liberación y, a su vez, a las particularidades que dicha intelectualidad asumió en Brasil como parte integrante de la intelectualidad católica de izquierda. Por lo tanto, retomando la postura ambigua que Tahar Chaouch le adjudicó a la figura del intelectual de la TdL y sobreimprimiéndole la perspectiva gramsciana que caracterizó al intelectual en líneas generales como un individuo que crea una reflexión teórica desde y para la praxis; se puede pensar que es a partir de la praxis, o militancia en el ámbito de la concientización popular, que los intelectuales abordados en el presente trabajo se definen.

También es necesario recuperar la categoría de Sartre en la medida en que se centra en la figura del escritor, y tanto Betto como Casaldáliga ejercen su función desde el plano literario-cultural, sin involucrarse específicamente en un programa partidario, pero reivindicando una praxis política desde un trabajo de base. Es decir, se trata de dos intelectuales comprometidos con la causa política, que ejercieron su función no solo en el plano de la cultura popular y estimulando la conformación de un Hombre Nuevo a través de la configuración de una memoria social, sino también militantes activos de las causas sociales, especialmente a partir del trabajo pastoral desarrollado en las Comunidades de Base.

La literatura que crearon, junto con sus escritos teológicos y políticos, forma parte de esa doble articulación intelectual: una literatura religiosa, que apela a lo trascendente en términos morales, y una literatura política, atravesada por las condiciones históricas de su tiempo (sus textos dan cuenta en su entramado de este “dialoguismo” e “intertextualidad”). Por tanto, se observa una literatura de corte pedagógico en términos gramscianos y de compromiso en términos sartreanos, que apela a la liberación del hombre y que, al hacerlo, ve como única salida una crítica

Tercer Mundo y no ser juzgada únicamente como problema de países ricos. En el campo de la moral, se debe extender a la moral personal el énfasis dado hasta el momento a la moral social. La TdL no puede quedar presa de los conceptos de clase social, desconociendo realidades como mujeres, niños, negros e indígenas” (FREI BETTO, "A teologia da libertação ruiu com o muro de Berlim?" *REB 50* (1990) 922-929).

aguda al sistema capitalista-burgués. Aún más, estimulados por un clima de violencia política, los teólogos de la liberación crean consciencia, consolidan el proceso de construcción de hegemonía de los sectores oprimidos (pues la opresión étnica a los afrodescendientes e indios lleva implícita una opresión material en primer término), y reunifican la palabra con la acción, testimoniada no solo en términos literarios sino desde la propia praxis política. Por este motivo, también se los puede entender a partir de la figura cristiana del Profeta, en tanto intelectuales-testigo de lo “silenciado” cuya función es hacer público (dar testimonio) lo no dicho, “representarlo”, tal como señaló Said.

“La ficción no tiene que ser comprometida, el escritor sí, tiene el deber ético de comprometerse con la defensa de los derechos humanos en este mundo tan conflictivo y desigual. En el prólogo del evangelio de Juan, uno de los textos más poéticos de la Biblia, sólo comparable al Cantar de los Cantares, se dice que “el Verbo se hizo carne”. En el arte literario la carne -la creatividad del autor- se hace verbo. Instauro la palabra, que organiza el caos. En el Génesis, Yahvé crea el universo por el poder de la palabra. Él se hace palabra, manifestación que nos remite, como en la obra de ficción, a la trascendencia (el autor sobrepasa la cotidianidad o le imprime nuevo carácter), a la transparencia (el texto refleja lo que está contenido entre líneas), a la profundización (la narrativa o el poema nos invita a algo más profundo de lo que percibimos en la superficie de la realidad) [...] La estética literaria nos envía a lo no dicho, a la esfera del deseo, suscitándonos sueños, proyectos, utopías [...]” (Betto, 2009).

Capítulo 2

Un movimiento moral, intelectual y cultural: la TdL y el diálogo con el marxismo y el lenguaje de la dependencia

*Para Jesús, no se puede hablar de vida espiritual
separada de las condiciones materiales de existencia.*

FREI BETTO

El capítulo retoma la concepción de la TdL como movimiento moral, cultural e intelectual. Por ello, recupera la reapropiación del debate en torno a la conformación del Hombre Nuevo y la Reforma Moral presente en el joven Marx y retomada por Gramsci, pensador de gran impacto en la intelectualidad católica de izquierda en Brasil. Este núcleo de la investigación permite delinear las características que asumió la figura del oprimido para la Teología de la liberación. En un segundo momento, la investigación recupera el impacto que la TdL recibió de otra de las corrientes del marxismo latinoamericano: la Teoría de la Dependencia. Finalmente, se aborda el análisis de los documentos eclesiológicos más importantes de la época -el Concilio Vaticano II (1962-1965), la *Populorum Progressio* (1967) del Papa Pablo VI, el Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo (1968) y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín (1968)- así como dos de los principales textos teológicos latinoamericanos -Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff-, a la luz de la Teoría de la Dependencia y del Marxismo. Dicho análisis pone en evidencia cómo en el discurso religioso operó el mismo desplazamiento que en el discurso de las ciencias sociales, es decir, un desplazamiento de las ideas propias del desarrollismo de los años cincuenta (como teoría del Centro) hacia el lenguaje de la dependencia (como lenguaje de la Periferia).

La trayectoria de un diálogo intelectual: Marxismo y Cristianismo

El cristianismo comenzó a dialogar con el marxismo en los años 1960, principalmente gracias al aporte filosófico del cura jesuita Jean Yves Calvez quien al

recuperar el humanismo marxista reivindicó su compatibilidad con la escatología cristiana en su libro *El pensamiento de Carlos Marx* (1956). Por su parte, en *Marx y la Biblia*, José Porfirio Miranda (1971) señaló que tanto el proyecto marxista como el cristiano convergían en el objetivo último de la instauración de una justicia social entre los seres humanos, con lo cual pretendía demostrar la existencia de raíces evangélicas en el pensamiento marxista considerándolo incluso una continuación consciente del cristianismo primitivo³⁹.

Para Enrique Dussel (1987)⁴⁰ antes que un pensar teológico desde América Latina estuvo la Praxis, es decir, la actividad desarrollada en las Comunidades Eclesiales de Base⁴¹, que sin negar la dimensión abstracta de la reflexión teológica, la situó en la realidad histórica concreta. Por lo tanto, la aproximación del cristianismo al marxismo se produjo a partir del uso del instrumental científico marxista como una teoría de la praxis, para configurar una reflexión teológica crítica-concreta:

“A mi modo de ver una TdL que no sea una reflexión sobre una práctica de liberación, o sea, que una práctica en el análisis tiene que recurrir necesariamente a categorías marxistas, es una práctica que terminará favoreciendo a los sectores de la dominación. Porque yo no veo cómo se puede analizar una sociedad si no se analiza su composición de clase, y quien nos enseñó a hacerlo es alguien que se llamó Carlos Marx [...] Necesariamente la TdL debe utilizar elementos del marxismo, junto con otras categorías de la ciencia, por supuesto. Pero hay determinadas categorías fundamentales para pensar el proyecto de dominación, la influencia de lo económico en lo político y viceversa y ahí el material fundamental lo brinda el marxismo, sus grandes pensadores: Marx, Engels (de quien uno no compra todo), Gramsci que es fundamental, de Lenin más o menos. Esto es lo que ha condenado la Iglesia” (Dri en entrevista, 2013).

³⁹ González Ruiz cita a Claude Tresmontant en *Estudios de Metafísica Bíblica* (1961): “La oposición al idealismo, el sentido del trabajo, el sentido de la historia concebida como una antropogénesis, la lucha por la liberación del proletariado, la protesta contra la enajenación del hombre por el hombre, contra el fetichismo del dinero, la escatología –lo que se ha llamado el mesianismo del proletariado–, la reivindicación sabática del descanso, todas estas ideas-motores del marxismo son de inspiración enteramente bíblica. Sin paradoja, se podría afirmar que desde Santo Tomás no se había visto filosofía tan rica en sustancia cristiana y bíblica.” (González Ruiz, 1962:203).

⁴⁰ En este texto Dussel señala que en 1959 Comblin escribió *Fracaso de la acción Católica*, donde se inicia un pensar teológico desde América Latina. Ver. DUSSEL, E. “El paradigma del éxodo de la TL” (1987) y “Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina”.

⁴¹ Ver Capítulo 3

Tanto para Dussel como para Frei Betto, el marxismo que recuperó la TdL rechazó el economicismo y el stalinismo del materialismo dialéctico en pos de la reivindicación de su componente humanista. Es decir, no se partió de un marxismo devenido en totem ni en abstracción académica, sino de un marxismo que entendió que debía salirse del objetivismo y recuperar la subjetividad humana en la historia (Gramsci leyó el marxismo desde un hegelianismo voluntarista), al admitir la relativa autonomía de la superestructura. En este sentido ambas doctrinas sostienen una perspectiva utópica de la felicidad humana en el futuro histórico (Reino de la libertad para Marx, Reino de Dios para los cristianos).

Los teólogos de la liberación Hugo Assman, Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff y Pablo Richard, reconocieron que la TdL partió de un análisis de la praxis para la cual debió utilizar el instrumental científico de las ciencias sociales. Este aporte metodológico característico de la TdL se inició, según Hugo Assman, en el documento *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II:

“lo que en Europa todavía no es usual en los documentos eclesiásticos y en la reflexión teológica, llega a expresarse como una constante en América Latina: la reflexión teológica sólo se instaure a partir de un análisis de la realidad; los documentos asumen la forma tripartita: análisis de la realidad, reflexión teológica, consideraciones pastorales” (Assman, 1990:110)⁴².

Esto supone como hipótesis central la aproximación de la TdL al marxismo como práctica científica (materialismo histórico) y no como cosmovisión filosófica (materialismo dialéctico):

“qué tipo de marxismo puede ser útil a la teología. Y ahora podemos responder: el marxismo como teoría científica de las realidades socio-históricas, porque nos ayuda a entender no a Dios, la gracia o el reino, sino la formación, los conflictos y el desarrollo de las sociedades humanas [...] Lo que proponemos no es una teología dentro del marxismo, sino la utilización del marxismo (materialismo histórico)

⁴²Un dato interesante al respecto resultan las famosas Homilías del arzobispo de El Salvador Oscar Romero, que también presentan la estructura tripartita que señala Assman. En una conferencia dictada por Monseñor Jesús Delgado, secretario personal de Romero, en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en mayo de 2010, este comentó que Romero tenía un consejo consultor de economistas y científicos sociales con los cuales se reunía antes de redactar cada una de sus homilías. La trascendencia que estas asumieron en la vida cultural de El Salvador, a través de su transmisión radial, superaron en popularidad a los partidos de fútbol.

por la teología [...] se apropia a su modo la contribución hecha por la racionalidad marxista y elabora su propia síntesis a la luz de los propios criterios teológicos” (Boff, 1990:125-7).

Sin embargo, el teólogo chileno Pablo Richard desterró la hipótesis en torno a la posibilidad de deslindar dos caras del marxismo (una científica y otra filosófica), ya que sostuvo que la originalidad de la TdL no residió en las mediaciones teóricas utilizadas sino en la metodología, es decir, relativizó las mediaciones socio-analíticas, como la teoría marxista, en relación a la primacía de la opción primera de la práctica política de liberación. Por ello no caracterizó como conflictivo el encuentro entre el marxismo y el cristianismo, ni lo pensó en términos de fe-ciencia como la hipótesis anterior, lo cual le permitió redefinir el problemático aspecto del ateísmo:

“La crítica marxista a la religión, entendida como elemento constitutivo de una práctica política de liberación, y no como crítica teológica abstracta, es para los cristianos comprometidos un instrumento teórico, no de negación de su fe, sino de discernimiento crítico de su fe. Si el capitalismo fuese ateo, en nuestra práctica política no necesitaría plantearse como necesario el ateísmo político. Pero el capitalismo no es ateo, es idolátrico. Más aún: es una idolatría justificada “cristianamente”, especialmente en América Latina, donde los dictadores son aceptados y legitimados como “cristianos”. En tales circunstancias, el ateísmo político constitutivo de la práctica de liberación llega a ser una exigencia evangélica para el pueblo explotado y creyente” (Richard en Tamayo Acosta, 1990: 139-41)⁴³.

Para Dussel el acceso de los teólogos de la liberación a la doctrina marxista nunca se produjo de manera directa sino mediada por otras lecturas. Se produjeron dos corrientes de apropiación de un marxismo de corte teórico⁴⁴. Algunos teólogos recuperaron los aportes que llevaron a cabo las lecturas francesas del marxismo como las de Jean Yves Calvez, Maritain, Mounier, Lebret y Teilhard de Chardin; mientras que

⁴³Sobre el tema de la idolatría en la Teología de la liberación ver: Assman, H; Hinkelhammert, F; Pixley, J; Richard, P. y Sobrino, J. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del dios libertador*. San José de Costa Rica: DEI, 1980; Assman, H y Hinkelhammert, F. *La idolatría del mercado*. Petropolis: Vozes, 1989; Jung Mo Sung, *A idolatría do capital e a morte dos pobres*. San Pablo: Ediciones Paulinas, 1989; y *Deseo, Mercado y Religión*. Petrópolis: Vozes, 1998.

⁴⁴ Michael Lowy propuso un recorrido similar. Las fuentes del marxismo que toma la TdL según Lowy son: el marxismo occidental o “neomarxismo” (Bloch, Althusser, Marcuse, Lukacs, Gramsci, Henri Lefebvre, Goldman y Mandel), y el marxismo latinoamericano de Mariátegui, de la revolución cubana y de la teoría de la dependencia. Pero rechazan la filosofía materialista y la ideología ateísta, y el economicismo desarrollista o etapista.

otros teólogos se fundaron en los aportes de la obra del joven Marx que fue retomada a partir de la Revolución Cubana. En esta última corriente se destacaron los aportes de la traducción pedagógica de Althusser llevada a cabo por Martha Harnecker, del Che Guevara y Fidel Castro, de Sánchez Vásquez y de Mariátegui desde América Latina; mientras que de Europa se recuperó a Gramsci, Lukacs, la Escuela de Frankfurt - Marcuse, Bloch (utopía y esperanza)-, y al teólogo de la liberación italiana Giulio Girardi⁴⁵.

Sin embargo, el mayor y unánime impacto que recibió la Teología de la Liberación fue de parte de una línea sociológica y económica del marxismo que surgió en América Latina a partir de la Teoría de la Dependencia, con intelectuales como Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso. Para Michael Lowy (1999), la TdL se destacó por tratarse del punto más avanzado de la corriente modernista dentro de la Iglesia Católica. Esta modernidad residió en parte en el uso que hizo de las ciencias sociales, que si bien fueron autorizadas por el Concilio Vaticano II, en Latinoamérica se habían venido utilizando sistemáticamente desde los años cincuenta, mucho tiempo antes del concilio; pero sólo después de 1960 la ciencia social marxista, en sus variantes latinoamericanas como la Teoría de la Dependencia, se convirtió en el elemento “socio-analítico” principal de los cristianos progresistas.

Muchos de estos intelectuales ni siquiera eran marxistas pero permitieron un salto epistemológico dentro de la TdL, que se acentuó gracias a los aportes de Gunder Frank⁴⁶ en un primer momento, antes de la década del setenta, y posteriormente por el teólogo marxista Franz Hinkelammert⁴⁷ cuyo aporte permitió el desarrollo de una línea original dentro de la TdL a partir de los años ochenta.

⁴⁵ Girardi (invitado como redactor del documento *Gadium et Spes* del Concilio Vaticano II) reivindicó para la teología al materialismo desde su posición científica en tanto teoría de la revolución, pero no como principio filosófico. Ver. Girardi, G. *Cristianismo y Marxismo*. Paris: DDB, 1968.

⁴⁶ La línea de pensamiento encabezada por Gunder Frank que se encuentra reunida en *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (Bs.As; Siglo XXI, 1973) sostiene el agotamiento del modelo del capitalismo dependiente y reivindica la revolución armada según el modelo foquista, como única vía de despegue económico.

⁴⁷ HINKELAMMERT, F. “La teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”. *Pasos*, Nro.57, Segunda Época, 1995:Enero-Febrero. VER TAMBIÉN: ASSMAN, H y HINKELAMMERT, F. *La idolatría del mercado: ensayo sobre economía y teología*. San Pablo: Vozes, 1989.

Frente a esta diversidad de fuentes, Dussel reflexionó que

“la teología de la liberación usa un *cierto* marxismo de una *cierta* manera, nunca incompatible con los fundamentos de la fe [...] Puede entonces afirmarse que es el primer movimiento teológico que asume el marxismo –teniendo en cuenta todas las limitaciones indicadas- en la historia mundial de la teología cristiana (y en esto se anticipa a las demás religiones universales)” (Dussel, 2007: 529).

En líneas generales las correspondencias entre Cristianismo y Marxismo son el rechazo al individualismo y la reivindicación de valores transindividuales; la reivindicación del pobre como víctima de la injusticia; el universalismo; la crítica al egoísmo y la atomización y reivindicación del valor de la comunidad; la crítica al capitalismo; la esperanza en un reino futuro de justicia e igualdad entre los hombres; y la figura del oprimido como artífice de su propia liberación:

“Aquí es donde se establece *él* vínculo con el principio marxista fundamental: la emancipación de los trabajadores será la obra de los trabajadores mismos. Este cambio es tal vez la nueva contribución política más importante de los teólogos de la liberación. También es el que mayores consecuencias tiene en el ámbito de la praxis social” (Lowy, 1999:98).

En conclusión, el diálogo entre marxistas y cristianos permitió la reconsideración de la concepción marxista de la religión como opio del pueblo (ateísmo), y la adopción de una nueva posición teórica historicista dentro del cristianismo que reivindicó un carácter de rebeldía inherente:

“Jamás se hace el mínimo esfuerzo por penetrar en el significado real que tiene el ateísmo en el marxismo y menos las diferencias que hay entre la concepción atea en los diferentes autores y corrientes marxistas. Hay un antifetichismo en el ateísmo de Marx, que lo acerca a la lucha antidolátrica de los profetas hebreos [...] Marx nunca usó el término “materialismo”; que su concepción materialista está muy cerca de la concepción totalizante de los profetas [...] es meramente ideológico y de mala fe no conocer el proyecto profundamente humanista que respiran los escritos de Marx [...] Hay aspectos como el concepto de hombre creador de su realidad y de la historia, que acerca la concepción profético-evangélica al marxismo mucho más que la concepción del hombre contemplativo de la Teología Tradicional, ya sea de corte agustiniana o tomista. Sobre todo no

intenta considerar las semejanzas existentes entre la utopía marxista y la evangélica” (Dri, 1987: 324-325)

Por ello la mayor contribución de este diálogo fue el reconocimiento del carácter humanista del marxismo y el aporte que puede hacer el cristianismo en la formación del Hombre Nuevo a partir de la concepción de amor cristiano y de la revalorización del carácter humano de la obra de Jesús. Tal como confirmó Rubén Dri en la entrevista concedida para la presente investigación:

“el Marxismo es una concepción más abarcativa, hay un humanismo, hay un concepto del ser humano, hay una antropología. A mi modo de ver la antropología de lo que tendría que ser una concepción de la TdL no choca de ninguna manera con la antropología que uno puede leer en los Manuscritos económico-filosóficos de Marx o en *Los Grundrisse*” (Dri en entrevista, 2013).

La Figura del Hombre Nuevo para San Pablo y el Marxismo

La Teología de la Liberación partió de la idea del Hombre como agente de su propio destino, como aquel cristiano activamente comprometido en una praxis de liberación, es decir, que asume su rol como sujeto de la historia y que al liberar a sus hermanos se “autolibera”. Este humanismo en tanto confianza en las posibilidades históricas del hombre, fue historizado por Gustavo Gutiérrez en su libro *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971):

“el paso de una libertad real no se realiza sin una lucha [...] contra todo lo que oprime al hombre. Esto implica no 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*. En otros términos, lo que está en juego, sobre todo, es una concepción dinámica e histórica del hombre orientado definitiva y creadoramente hacia su futuro, actuando en el presente en función del mañana.”(Gutiérrez, 1990:87)

Esta nueva forma de ser hombre, fundada sobre una necesaria renovación cultural y moral, encuadra la idea del Hombre Nuevo defendido por la TdL y que se elaboró sobre la base del concepto de alienación y de la síntesis entre la reinterpretación de la

concepción bíblica del Hombre Nuevo propuesta por San Pablo, y el paradigma historicista que brindó el instrumental marxista. La TdL pretendió ser una reflexión para la praxis, y en este sentido, buscó dirigir el proceso de liberación del hombre (el destinatario de su prédica fue la figura del Oprimido⁴⁸) respetando los preceptos evangélicos:

“La aspiración a la creación de un hombre nuevo es el resorte íntimo de la lucha que muchos hombres han emprendido en América Latina [...] Esta búsqueda cuestiona y desafia a la fe cristiana [...] La conciencia, en efecto, de la necesidad de una autoliberación es capital para una correcta inteligencia del proceso. No se trata de un “luchar por los otros”, de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse a sí mismo como un hombre no realizado, viviendo en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse radical y combativamente con quienes – hombre y clase social- sufren en primer lugar el peso de la opresión” (Gutiérrez, 1990:188).

En la década del sesenta, tras la muerte de Stalin y la crisis del modelo marxista de la URSS, se desarrolló una nueva interpretación del pensamiento de Marx como alternativa a la “oficial” del régimen soviético, que se conoció como “Humanismo marxista”. Esta corriente recuperó de los manuscritos del joven Marx la problemática de la liberación del hombre de toda forma de opresión y de alienación, y sus pensadores más representativos fueron Ernst Bloch en Alemania, Adam Shaff en Polonia, Roger Garaudy en Francia, Rodolfo Mondolfo en Italia, Erich Fromm y Herbert Marcuse en los Estados Unidos. Este pensamiento marxista colocó al hombre en el centro de sus preocupaciones filosóficas al proponer el camino para lograr una plena existencia humana, es decir, el desarrollo integral del hombre⁴⁹. Se trató de un

⁴⁸ Frantz Fanon señaló que la VIOLENCIA ALUMBRA AL HOMBRE NUEVO, en tanto el efecto transformador y creador de subjetividad de la violencia resulta de una praxis más político-organizativa que filosófica. Se trata de la naturaleza pedagógica de la violencia organizada, canalizada a través de la organización revolucionaria y de las demandas militantes. Ver: *Los Condenados de la Tierra*, FCE, México, 1963; y *Sociologie d'une revolution*, Paris, 1959. Sobre Fanon ver: Zahar, Renate, *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, México, 1970.

⁴⁹ En América Latina, varios intelectuales marxistas pusieron al hombre en el centro de sus preocupaciones. Tales fueron los casos del cubano Julio Antonio Mella, el peruano José Carlos Mariátegui, el mexicano Vicente Lombardo Toledano, y los argentinos Carlos Astrada y Aníbal Ponce. Fue el argentino Aníbal Ponce quien en la primera mitad del siglo XX rescató como clave de la teoría marxista, la figura del Hombre Nuevo, que fue recuperada en los años sesenta por Ernesto “Che” Guevara. Ponce destacó dos tipos de humanismo. El primero, surgió en el siglo XV con el despunte de la burguesía contra el feudalismo católico, presentó una concepción elitista de la cultura y la

pensamiento de carácter humanista en tanto no pensó en el hombre como ente abstracto, sino como sujeto histórico y social que se gesta en la dialéctica entre la libertad de creación y el determinismo material de la sociedad en la que vive.

En sus escritos de juventud, especialmente en *Los manuscritos de filosofía y economía de 1844*, Marx reivindicó la absoluta independencia del hombre. En el primer manuscrito, Marx planteó que bajo el capitalismo “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, 1844: S/P), de ahí que todo su proyecto haya girado en torno al objetivo de restituir la humanidad del hombre, es decir, des-alienarlo. En *Tesis sobre Feuerbach*, definió al hombre como el conjunto de sus relaciones sociales, las que implican la interacción del hombre con la naturaleza en el proceso de producción y reproducción de su vida material y espiritual. Por ello es a través del trabajo manual que el hombre se desarrolla, se humaniza a sí mismo. Empero, dentro del sistema capitalista basado en la división social del trabajo y la propiedad privada, se produce la alienación, es decir, la anulación de la libre actividad humana que convierte al trabajador en mercancía, en una fracción de hombre⁵⁰.

Como para el marxismo el hombre no es un ente abstracto y por tanto, acabado, deviene objeto de la historia entendida como lucha de clases. Historia cuyo fin último es la superación de todas las alienaciones y auto conquista del desarrollo integral del hombre, es decir, la creación del Hombre Nuevo⁵¹. Este hombre es el individuo que corresponde a la sociedad comunista, sociedad que permitirá el pleno desarrollo de la esencia humana. Aníbal Ponce recuperó la definición de Hombre Nuevo que propuso

intelectualidad, y dio lugar al Renacimiento (Ponce analizó las obras de Erasmo y Romain Rolland como representantes de este humanismo). Sin embargo, Ponce propuso fundar un humanismo de otra naturaleza, el humanismo que nace a partir de la abolición de la propiedad privada, y la restitución de ese hombre que al ser forzado a vender su fuerza de trabajo y al ser marginado de la cultura, encontró su plenitud mutilada: el proletariado

⁵⁰ Este concepto de alienación que apareció desarrollado en los manuscritos de Marx coloca al hombre como centro de su filosofía, y se presenta como punto de convergencia entre el Marxismo y el Cristianismo. Marx definió la alienación en tres sentidos: la alienación económica que trae aparejada la alienación social, a saber, la pérdida de lazos fraternales y la escisión de la sociedad entre poseedores y desposeídos; la alienación política, es decir, la creación de un órgano de poder para legislar las relaciones de propiedad y conservar el orden social; y finalmente, la alienación religiosa.

⁵¹ La idea moderna del "hombre nuevo" fue esbozada por Rousseau, quien profesó la capacidad de los cambios políticos para transformar al ser humano, "sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes" (*Contrato social*, Libro I, cap. VIII).

Marx en el Tomo III de *El Capital*: “un hombre de desarrollo integral para quien las diversas funciones sociales no serían más que maneras diferentes y sucesivas de su actividad” (Ponce, 2001:97). Es decir, un hombre que forma parte de la cultura, que es dueño de las fuerzas sociales: “que sólo es posible que surja después que se haya extirpado de raíz mediante la diaria práctica de la revolución, la miseria moral de los hombres de presa; el hombre que no podrá nacer, en fin, hasta que la inmensa mayoría de los hombres no dejemos de vivir sobre la tierra ajena” (Ponce, 2001: 103).

En el Evangelio, el concepto de alienación se vincula con la idea de Pecado, que supone que el hombre se ha cerrado al diálogo con Dios y quiere constituirse a sí mismo como sentido de su propia existencia, es decir, se trata de la pérdida de la esencia humana. Como el hombre proviene de Adán -el Hombre viejo, el hombre pecado-, está alienado de sí mismo y de sus auténticas posibilidades humanas, en tanto se aleja de la posibilidad de realizarse plenamente como criatura al no comprender que solo lo logrará sobre la base de la convivencia humana. Por consiguiente, en la Biblia “Alienación” implica la renuncia a las posibilidades objetivas que ofrecen lo creado y las relaciones interhumanas, sacrificadas a una egocéntrica cerrazón en sí mismo. La Biblia denuncia y censura claramente la alienación del hombre a través del culto y las fórmulas religiosas. Los profetas combaten los ayunos concebidos mágicamente o el sacrificio cultural allí donde sirven para evadir a un hermano que vive oprimido y sin libertad, y Jesús rechaza tales alienaciones porque se sacrifica en ellas la libertad del hombre.

En la prédica del apóstol Pablo, la forma religiosa de la alienación humana se llamó “ley”, que fue originariamente buena y querida por Dios pero que se convirtió en causante de alienación, ejerciendo un poder maléfico sobre el hombre y esclavizando lo humano. El hombre solo se libera del pecado-alienación gracias a la muerte y resurrección de Cristo, según lo sostiene el Nuevo Testamento. La resurrección de Jesús significó para los hombres el comienzo y la posibilidad de autoidentificación, pues cuando un hombre, siguiendo la palabra de Jesús, existe para los otros, se halla encaminado hacia sí mismo; cuando alguien ama, se gana a sí mismo. La encarnación de Dios introdujo la encarnación del hombre, dio origen a un Hombre Nuevo y lo hizo posible.

La contraposición bíblica entre *hombre viejo* (ho palaiós ánthropos) y *hombre nuevo* (kainós o néos ánthropos) se encuentra sobre todo en los textos paulinos, en donde se narra la historia de conversión del apóstol y el proceso de evangelización y conversión de otros hombres. La conversión lleva implícita la idea de pasaje de un tipo de hombre a otro a partir del encuentro con el mensaje divino. Es en la *Epístola a los Romanos* en donde se despliega el mayor contenido doctrinal de San Pablo y donde aparece fuertemente la idea de hombre nuevo. En dicha epístola sanciona el culto superficial y “carnal” como culto viejo, y defiende una creencia espiritual “interior” como base para una verdadera conversión: “Pues cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, vigorizadas por la Ley, obraban en nuestros miembros y daban frutos de muerte; más ahora, desligados de la ley estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en espíritu nuevo, no en la letra vieja” (*Epístola a los Romanos*, 7, V).

Para Pablo, el hombre viejo es aquel esclavo del pecado, en su estado anterior a la recepción de la gracia de Cristo. El cuerpo es considerado aquí como el instrumento a través del cual el pecado actúa y vive. Aunque en este pasaje no se habla explícitamente del hombre nuevo, está implícito en la liberación del pecado, la liberación de la vieja ley, liberación de la muerte por la invasión del Espíritu de Dios:

“Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado [...] la muerte reinó desde Adán hasta Moisés [...] los que hemos muerto al pecado ¿Cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con Él hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. [...] Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado” (*Epístola a los Romanos*, 5, XI a 6, VI).

Resucitar debe fundarse, según San Pablo, en la palabra de Jesús que reivindica la caridad sincera, la justicia y la paz, y que se subsumen en la premisa “Amarás al prójimo como a ti mismo”. Por tanto, el hombre recupera su humanidad, su esencia, en

la interacción y solidaridad con todos los hombres. Esta idea se retoma en la *Epístola a los Corintios*:

“No está bien vuestra jactancia. ¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Alejad la vieja levadura para ser masa nueva como sois ácidos, porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con la levadura de la malicia y la maldad, sino con los ácidos de la pureza y la verdad” (*Epístola a los Corintios I, 5,VI*).

El hombre viejo es aquel que ha desvirtuado la imagen de su Creador y que ahora vuelve a ser modelado por Él: “De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo” (*Epístola a los Corintios II, 5, XVII*). Lo nuevo es universal, porque supone el rechazo a todo tipo de idolatría y la sumisión al principio de caridad universal: “despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador, en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es en todos” (*Epístola a los Colosenses, 3, IX*)⁵². El hombre nuevo, Cristo resucitado, es el prototipo de la nueva humanidad, recreada por Dios. Cristo hace morir en la Cruz al Hombre Viejo, al primer Adán, y con el acto de resurrección como creación a imagen de Dios, renueva al hombre a través del Bautismo. El sacramento del Bautismo resulta entonces el reencuentro del Hombre con Dios, la justicia y la verdad; y esta transformación es de tal naturaleza que para San Pablo se trata de una verdadera “Creación.”

En *Marxismo y Cristianismo frente al hombre nuevo*, el teólogo español José María González Ruiz realizó una defensa del mensaje cristiano frente al avance del “ateísmo” marxista a través de la exégesis bíblica para demostrar las deformaciones que la teología tradicional operó sobre el texto. De ahí que al referirse a las epístolas de San

⁵²Es en esta epístola en la cual aparece desarrollado también el concepto de idolatría, que será retomado tanto por la Conferencia de Puebla como por los teólogos Franz Hinkelammert y Hugo Assman, para describir el modelo social capitalista como una manifestación idolátrica. Piensan este concepto desde el término marxista de fetichismo, que en el Antiguo Testamento se asocia con la deidad Moloc.

Pablo, haya hecho hincapié en la concepción espiritual⁵³ de la liberación humana que su prédica conlleva y que se observará tanto en Betto como en Casaldáliga:

“hay que entender la íntima unión que en su doctrina tienen los términos de ese doble binomio: *pecado-muerte* y *justificación-vida*. El hombre está alienado, o sea, es un ser-para-la-muerte [...] Cuando Pablo habla de “vida”, no la entiende en un sentido puramente “espiritual” [...] Para él la vida es eso: la ausencia de la muerte, la restitución del cuerpo, de un cuerpo glorioso y definitivamente resistente a la caducidad [...] Pablo no se presenta al hombre angustiado por su dolor y su muerte ofreciéndole sólo una compensación puramente espiritual [...] Por el contrario, le promete la absoluta liberación, la cesación completa del dolor y de la muerte” (González Ruiz, 1962 :77-79).

El teólogo señaló que el punto de convergencia entre el marxismo y la teología de San Pablo reside en la formación de un hombre nuevo y en la dimensión histórica de dicho hombre, que para el marxismo sería un hombre genérico (aquí realizó una crítica al marxismo para diferenciarlo del cristianismo), mientras que para San Pablo se trata de un hombre concreto, Jesucristo, el nuevo Adán. Ambas corrientes de pensamiento también coinciden en que el hombre es un ser en proceso, que se autoconstruye, es decir, que se transforma a sí mismo. Esta actitud activa del hombre en su proceso de salvación-liberación deriva de la reinterpretación del concepto de Fe tal como aparece en las epístolas paulinas. Según González Ruiz, la Fe⁵⁴ de la cual

⁵³ Para el teólogo, la perspectiva bíblica sostiene que el cuerpo es esencial al hombre y por tanto la muerte es vista como un mal. En tanto, la filosofía griega, por oposición al pensamiento judeo-cristiano, supone que el hombre es esencialmente “espíritu”, “pneuma” y la materia pertenece al mundo del no-ser, del menos-ser.

⁵⁴ Este concepto de Fe se puede pensar en relación a la idea de Mito que sostiene el marxista peruano José Carlos Mariátegui, en tanto idea fuerza que conduce a la revolución, es decir, como aquel componente volitivo fundamental en la motivación de cualquier programa revolucionario (toma esta idea de Jorge Sorel). En este anti-determinismo, el pensamiento de Mariátegui abre el camino para un vínculo entre la religión y el marxismo, en tanto coloca este mito en el futuro, no en el pasado: “Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia: está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales”. VER: “El hombre y el Mito” (1925)

habló San Pablo no responde al ideal moderno de pura adhesión intelectual a una verdad propuesta desde afuera. Por el contrario, supone el reconocimiento del hombre de su propia incapacidad para superar el pecado y la muerte, y su humilde esfuerzo que se deja guiar por el precepto de Amor fraterno⁵⁵: “El amor es algo tan esencial en la Iglesia que San Pablo llega a confundirlo nominalmente con ella. Uno de los nombres con que el Apóstol denomina a la sociedad de los cristianos es “Ágape”, “Amor”” (González Ruiz, 1962:170). Pero este “Amor” no es un mero gesto afectivo, sino por el contrario un intento por liberar al prójimo de todo tipo de opresión, especialmente de las carencias materiales que impiden el pleno desarrollo de su personalidad.

En consecuencia, el Hombre bíblico, el hombre del futuro, es en primer lugar “carne”: “la idea de que la carne fuera el principio o la sede del pecado es totalmente extraña al Antiguo Testamento [...] La “carne” es el hombre en cuanto es un ser frágil y desmoronable; que algún día terminará en la desintegración; el “espíritu” es todo lo contrario, es una especie de corriente de vida y plenitud que parte de Dios y anima a todos los seres de la creación”(González Ruiz, 1962: 182). De ahí que la Salvación no resida en una concepción abstracta, sino histórica y material (González Ruiz reivindicó una teología histórica en San Pablo): “el hombre cuya salvación se pregona en todas las páginas de la Biblia es el hombre total, este hombre histórico. La “salvación” se refiere a todo su ser: moral y físico, alma y cuerpo”(González Ruiz, 1962: 194).

La Reforma moral, cultural e intelectual: el impacto del marxismo gramsciano en la TdL

Concebir a la Teología de la liberación como movimiento moral, cultural e intelectual⁵⁶ permite comprender el vínculo que la misma sostuvo con el proyecto

⁵⁵Otro punto en contacto entre el cristianismo y el humanismo revolucionario de Ernesto Che Guevara: “Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor” (Guevara, E. “El hombre nuevo”, Montevideo, 1965).

⁵⁶Según Lowy “no es sólo una continuación del tradicional anticapitalismo de la Iglesia, ni de su variante francesa católica de izquierda. Es esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa que expresa las condiciones específicas de Latinoamérica: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada, religiosidad popular” (Lowy, 1999: 46).

marxista, en especial, con aquel marxismo de cuño gramsciano, que si bien estimuló una férrea crítica a la institución eclesiástica (en especial a partir de su función conservadora dentro de la política italiana), pudo percibir en sus postulados el modelo de construcción hegemónica que debía lograr y al mismo tiempo superar el marxismo. Se puede afirmar que la TdL en su recuperación del inmanentismo marxista complementó sus esfuerzos en la construcción y difusión pedagógica de una nueva cultura anti-capitalista que impulsó la constitución de Hombres Nuevos. En este sentido, Rafael Díaz Salazar analizó de qué manera las religiones del “cristianismo liberacionista” cumplieron funciones emancipatorias como las adjudicadas por Gramsci al Partido Comunista: desbloqueo ideológico de las masas hacia el socialismo, deslegitimación del orden social vigente, movilización política revolucionaria y legitimación de un proyecto revolucionario.

Para Michael Lowy, fue Gramsci quien más se ocupó de reflexionar sobre el tema religioso entre los pensadores marxistas:

“no estaba interesado en la Cristiandad primitiva o los herejes comunistas del Medioevo, sino en la función de la Iglesia católica en la sociedad capitalista moderna: es uno de los primeros marxistas que intentó entender el rol contemporáneo de la iglesia y el peso de la cultura religiosa entre las masas populares” (Lowy, 1999: 24).

Así como Lowy reconoció en Engels y el joven Marx el énfasis puesto en el carácter dual del fenómeno religioso (la legitimación del orden existente, pero de acuerdo a circunstancias sociales, su rol crítico e incluso revolucionario), en Gramsci puede rastrearse esta misma dualidad a partir de su entendimiento de la Iglesia como forjadora de hegemonía en el plano cultural, del impacto de la cultura religiosa en las masas populares y de su reivindicación de la Reforma Protestante como modelo de reforma cultural y moral para el marxismo. Es decir, el interés por la religión, que Díaz Salazar señaló como central en la obra de Gramsci, está puesto al servicio de la construcción de una teoría de la revolución.

Para Gramsci la razón por la cual la religión es la ideología más arraigada en el sentido común se debe a la unidad que la iglesia logró sostener entre sus intelectuales y las masas, gracias a la capacidad organizativa de los primeros. De ahí que haya

observado la importancia del factor cultural e ideológico para lograr la cohesión entre las fuerzas sociales y la necesidad de crear nuevos intelectuales orgánicos al movimiento obrero. Para Gramsci la elaboración de una cultura marxista – popular y hegemónica – pasaba, en un país de tradición católica, por la formación de una religión popular que fuera capaz de fundar un verdadero movimiento cultural, nacional y popular. Por tanto, si bien estudió el ejemplo de la Iglesia Católica como constructora de hegemonía en la sociedad civil, al mismo tiempo propuso como modelo a seguir el de la Reforma Protestante⁵⁷ percibida como un movimiento de reforma moral e intelectual llevado a cabo por las masas, que no neutralizó sus componentes populares sino que logró una síntesis entre estos y sus intelectuales.

De esta manera, se puede pensar que la Teología de la Liberación recuperó la lectura de Gramsci en torno a una necesaria alianza entre marxismo y cristianismo, en función del impacto que este último tiene en la cultura popular específicamente en países de arraigada religiosidad como es el caso de América Latina:

“Es justamente en la Teología de la Liberación donde podría incluso establecerse un momento bastante autónomo de la recepción de Gramsci en América Latina a partir de la estadía de Gustavo Gutiérrez en Roma en los años 1959-1960. De vuelta al Perú, Gutierrez abrirá su *Teología de la liberación* -texto central en su producción, destinado, además, a circular profusamente en América Latina-- con una paráfrasis de Gramsci, que construye la imagen de que “todos los hombres son teólogos” (Massardo, 1999).

La obra del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez *La teología de la liberación. Perspectivas* (1971) no es sólo un análisis teológico que recogió todos los temas que se habían planteado durante la década del sesenta en documentos y conferencias episcopales, sino que su originalidad residió en que los abordó desde una perspectiva histórica, política y socio-económica. Empero, este radicalismo inicial fue matizado a partir de 1980, y puede observarse en las acotaciones que el autor realizó sobre su

⁵⁷ Michael Lowy señaló en “Comunismo y religión: la mística revolucionaria de J.C. Mariátegui”, que este compartió con Gramsci el interés por el protestantismo, en cuanto forma moderna y dinámica de religión, pero no creyó en la posibilidad de su futuro desarrollo en América Latina: su expansión es perjudicada por el desarrollo del movimiento antiimperialista, que considera a las misiones protestantes como tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano. (Mariategui, 1928 a, 1976: 192). Ver: Guibal, F. e Ibañez, A. “Gramsci y Mariategui” en *Mariategui Hoy*, Lima, Ed. Tarea, 1987, pp.133-145.

libro en la reedición de 1990. Según Lowy: “desde 1984, tras la crítica del Vaticano, Gutiérrez parece haberse retirado a una exposición menos expuesta, reduciendo la relación con el marxismo a un encuentro entre la teología y las ciencias sociales” (Lowy, 1999:96).

Lo contrario sucedió con el teólogo brasileño Leonardo Boff, quien tras la brutal denuncia al funcionamiento jerárquico y autoritario de la Iglesia católica en su libro *Iglesia: Carisma y poder* (1981)⁵⁸ fue condenado por el Vaticano a un año de “silencio obsequioso” y depuesto de todas sus funciones editoriales y académicas en el campo religioso⁵⁹. Este libro de Boff recuperó la necesaria autocrítica que Gramsci reclamó a la Iglesia Católica, y que no se encuentra en Gutiérrez. Aunque, cabe aclarar que el libro de Boff se escribió 10 años después que el de Gutiérrez, en especial luego de la Conferencia de Puebla de 1979 (con cuyas conclusiones dialoga permanentemente), que planteó la necesidad de que la Iglesia volviera al catolicismo popular a partir de una práctica misionera, para integrarlo a la estructura eclesiástica y revitalizar así la institución. Eje central de las cavilaciones del libro de Boff.

El libro de Gutiérrez puede ser tomado entonces como texto fundante de la Teología de la liberación. En este se recuperó la visión marxista de la historia como lucha de clases, al sostener que la historia es un constante proceso de liberación del hombre, tanto individual y personal (de superación de la mentalidad oprimida) como material y objetiva. Es esta doble liberación como autoconquista del hombre, lo que le permitió a Gutiérrez hablar de una “revolución cultural permanente”. Lo que propuso Gutiérrez como Teología de la liberación es complementario al modelo de reforma intelectual y moral que impulsó Gramsci, la necesidad de fundar una nueva cultura y un hombre nuevo basada en los valores cristianos que sostiene la Biblia, a partir de la influencia de intelectuales religiosos orgánicos de los sectores populares. De ahí que también haya recuperado a Paulo Freire en su planteo de la educación liberadora:

⁵⁸Un interesante análisis sobre la estructura burocrática institucional de la Iglesia y las necesarias reformas que debe efectuar para adaptarse a la nueva coyuntura histórica, puede leerse en Illich, I. “El clero una especie que desaparece”. *Cristianismo y Revolución*, Nro. 11, Noviembre de 1968. Pp. 17-23.

⁵⁹Dada la presión mundial sobre el Vaticano en 1986 se levantó su pena, pero en 1992 tras una nueva amenaza de punición por las autoridades de Roma, renunció a sus actividades sacerdotales y se autopromovió al estado laico. En una frase de fuerte connotación gramsciana afirmó: “Cambio de trinchera para continuar en la lucha”.

“A través de una “acción cultural”-que une teoría y praxis-desalienante y liberadora, el hombre oprimido percibe y modifica su relación con el mundo y con los demás hombres. Se pasa así de una “conciencia ingenua” que no problematiza [...] a una “conciencia crítica” que ahonda los problemas, es abierta a lo nuevo [...] el oprimido “extroyecta” la conciencia opresora que habita en él, cobra conocimiento de su situación, encuentra su propio lenguaje y se hace él mismo, menos dependiente, más libre, comprometiéndose en la transformación y construcción de la sociedad” (Gutiérrez, 1990:143).

La reivindicación del hombre como sujeto de la historia implicó para Gutiérrez el desarrollo de una “espiritualidad de la liberación” que se nutrió de la praxis histórica y colectiva. Esta espiritualidad, que retoma y amplía Pedro Casaldáliga en su obra literaria, se encuentra anclada en situaciones de opresión y debe conducir a la acción, debe brotar espontáneamente pero al mismo tiempo debe ser dirigida y disciplinada hacia un fin común: “debe brotar la fe y la esperanza en aquel que viene a arrancar de raíz la injusticia, y a aportar, en forma imprevisible, la liberación total [...] estará centrada en una *conversión* al prójimo, al hombre oprimido [...] No sólo con generosidad, sino también con análisis de situación y con estrategia de acción” (Gutiérrez, 1990:245). La importancia que Gutiérrez le brindó a la Fe y a la voluntad en el proceso de liberación política, lo vincula con los planteos del marxismo de Mariátegui, Gramsci y Bloch. De hecho, el teólogo utilizó la categoría de Esperanza⁶⁰ de Bloch para pensar lo fundamental de las motivaciones subjetivas en los procesos revolucionarios. Esto también se observará en las reflexiones de Casaldáliga y Betto.

La idea de Esperanza está vinculada, para Gutiérrez, con el concepto de utopía. Para el autor, la utopía se opone a la noción de ideología, a la cual definió como falsa conciencia que conduce a legitimar el orden social; a diferencia de la utopía que es un factor de movilidad histórica: “El Evangelio no nos proporciona una utopía: esta es obra humana [...] La fe, la caridad y la esperanza, para quien vive de ellas, son un

⁶⁰El aporte de Bloch, que repercutió en la Escuela de Frankfurt (Max Horkheimer, Erich Fromm), rescató la dualidad que señalaba Marx con respecto al fenómeno religioso pero poniendo el énfasis en su potencial revolucionario: “la religión es una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del *Principio Esperanza*. A través de su capacidad de anticipación creativa, la escatología judeo-cristiana –universo religioso favorito de Bloch- contribuye a dar forma al espacio imaginario de lo aún no existente” (Lowy, 292).

Ver: BLOCH, E. *El principio esperanza*. Obra completa. Madrid: Trotta, 2004.

factor radical de libertad espiritual, y de creación e iniciativa históricas” (Gutiérrez, 1990:286).

La TdL pensó también como problema teológico qué tipo de institución estaba en sintonía con el mundo y el hombre nuevo que proponía. Esto es lo que desarrolló Boff en *Iglesia: carisma y poder* al hablar de eclesiogénesis. Es decir, el nacimiento de una nueva forma eclesial en América Latina que para el teólogo brasileño se encontraba en las organizaciones de base popular a partir de las cuales debía comenzar a pensarse la teología latinoamericana. Nuevamente en esta propuesta se puede pensar a Gramsci: el papel de la cultura popular contrahegemónica en la creación de conciencia revolucionaria. Para Boff, la Iglesia cumple una función intermediaria e histórica entre el mundo y el Reino de Dios (fin último, utopía realizada en la historia) sin favorecer ninguno de los planos. Es decir, una Iglesia que supera tanto el eclesiocentrismo (lo que propuso el Concilio Vaticano II) como el paternalismo.

Boff utilizó el concepto de hegemonía para describir la manera en la que comenzó a generalizarse a partir de los años sesenta, en el sector popular, una nueva práctica de iglesia. Esta nueva iglesia fue producto de la nueva mirada sobre el subdesarrollo que propuso la Teoría de la Dependencia. Para el teólogo brasileño, la necesidad de construir un modelo liberador y alternativo a la situación de dependencia debía ir de manos de una acción hegemónizada por los oprimidos:

“El sujeto histórico de esta liberación sería el pueblo oprimido, que debe adquirir y elaborar una conciencia de su situación de oprimido, organizarse y articular una serie de prácticas que tengan como objeto el logro de una sociedad alternativa menos dependiente e injusta. Las demás clases pueden y deben incorporarse al proyecto de lo oprimidos, pero sin pretender asumir su hegemonía” (Boff, 1981:3).

El libro de Boff es una larga reivindicación de las Comunidades de Base como una iglesia de raigambre popular. No se trató de una iglesia que se convirtió al pobre, sino de una iglesia que nació de las bases populares y fundó sus intelectuales orgánicos junto con una nueva cultura cristiana. En este punto el proyecto de una iglesia popular entra en diálogo con el proyecto de Gramsci: las Comunidades de Base (CEBs) como nuevos centros de poder que se generalizan en la sociedad civil, socavan el poder

hegemónico y devienen focos pedagógicos que refundan la moral cristiana⁶¹. Las CEBs, como iglesia popular, asumen una actitud política funcional y semejante al proyecto gramsciano: procuran la universalidad que ha logrado la cultura católica sin reproducir sus jerarquías institucionales, pues recuperan de las comunidades paulinas de la iglesia primitiva el concepto de Carisma como principio estructurante de poder.⁶² Este tipo de Iglesia ya no resulta una fuerza que disputa en el campo político contra el marxismo, por el contrario, es necesaria y complementaria al marxismo en un continente de marcada cultura religiosa como el latinoamericano.

Desarrollo, Dependencia y Liberación: La Teoría de la Dependencia y la crisis del paradigma desarrollista

Claudia Gilman señaló que entre los años 1959 (triunfo de la Revolución Cubana) y 1974 (proliferación de dictaduras políticas en el continente latinoamericano) se conformó un nuevo campo discursivo caracterizado por la izquierdización del lenguaje intelectual y la hiperbolización de la idea de cambio inminente, teñido de profetismo y mesianismo. En este contexto, la Iglesia Católica también transformó su discurso durante el papado progresista de Juan XXIII. La nueva pastoral que tomó cuerpo a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) puso el énfasis en el rol social y caritativo de la iglesia frente a una coyuntura en transformación. Las ideas de “nueva era” y “transformación” que estructuraron los documentos eclesiológicos condujeron a establecer un mayor vínculo entre el Vaticano y los países del Tercer Mundo, poniendo en evidencia el potencial transformador de esta región (en un contexto marcado por la descolonización africana, la resistencia vietnamita y la revolución cubana).

⁶¹Boff recuperó como Gutiérrez, el modelo pedagógico de Freire para revertir el monopolio pedagógico de la jerarquía eclesiológica (Ecclesia docens) ejercido sobre la masa de fieles (Ecclesia discens). Propuso a partir del esquema comunitario de las CEB, un modelo pedagógico bidireccional entre ambas esferas, o dialógico que debía basarse en un diálogo y un intercambio sincero de saberes, una actitud crítica mutua y un polo de referencia extra eclesiológico. Es decir, se trató de una interacción vertical y horizontal.

⁶²Este concepto de Carisma es para Boff el verdadero principio de estructuración de la Iglesia. El carisma está en todos los integrantes de la comunidad, presente como un talento natural vivido de forma gratuita, desinteresada y puesto al servicio de esa comunidad. Lo que implica cierta función pedagógica y edificante.

Dos de las elaboraciones intelectuales fundamentales de la época fueron la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación que recibió un gran impacto de la primera, en especial gracias a un fenómeno clave del período: la institucionalización y el ascenso de las ciencias sociales (Devés Valdés, 2003)⁶³, en un movimiento que se desplazó a partir de mediados del siglo XX, de la reflexión nacional a través del ensayismo social hacia la sociología profesional y su preocupación por la modernización:

“el aporte teórico de las ciencias económico-sociales inauguradas hacia 1950 y la reconfiguración que hicieron del espacio intelectual ha tenido una significación para el pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX mucho mayor que el aporte del pensamiento previo a 1950 y mayor también que otros posteriores a 1950. Incluso sus aportes sirvieron como referencias para la rebelión: los dependentistas y liberacionistas contra su “desarrollismo”, los de la seguridad nacional contra su izquierdismo, los neoliberales contra su estatismo” (Devés Valdés, 2003: 68).

En consecuencia, tanto la Teoría de la Dependencia como la Teología de la liberación son deudoras del pensamiento Desarrollista que comenzó a elaborarse gracias al auge de las ciencias sociales y que penetró en varios campos discursivos: “El tema del desarrollo era particularmente fácil de insertar en diversos esquemas ideológicos. Ello ocurrió de manera importante en al menos tres tendencias – el marxismo, la doctrina social católica y el nacionalismo- lo cual genera una serie de híbrido” (Devés Valdés, 2003: 66). La Doctrina Social de la Iglesia reivindicó un proceso místico de “desarrollo” de los pueblos subdesarrollados a partir del aporte dadivoso (caridad) de capital de las potencias centrales. La teología del desarrollo fue la reflexión de una fe que propuso, en el campo socio-político y económico, reformas sociales parciales y que reivindicó al Estado como portador de la gracia y el buen ejemplo:

⁶³En *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX* (Bs.As: Biblos, 2003), el autor señaló que dicha institucionalización se realizó a partir de 1950 dentro de las universidades latinoamericanas, y producto de la contribución de organizaciones como la CEPAL, la OEA, FLACSO, ALAS (Asociación Latinoamericana de sociología), Grupo Latinoamericano para el desarrollo de la sociología, CLAPCS (Centro Latinoamericano de Pesquisa en Ciencias Sociales). Esta última institución marcó la integración latinoamericana de los estudios sociales. Paso que también dio la CEPAL al integrar a científicos brasileños con hispanoamericanos.

“una teología ideologizada, que hace hincapié en la creación y pasa por alto la existencia del pecado y la ruptura de la muerte de Jesús; consecuentemente rechaza toda praxis que pueda suponer cualquier forma de lucha o revolución. Que ésta haya sido la ideología teológica reinante en América Latina, primero por su condición de región colonizada y por la identificación de los intereses eclesiásticos con el estrato dominante, y luego por la presunta modernización en su incorporación a los procesos de desarrollo, es la mejor prueba de la profunda implicación de la estructura económica con la ideología religiosa” (Ellacuria, 1990:98).

El Concilio Vaticano II que dio origen a la reflexión de la liberación en América Latina, debe pensarse dentro de este periodo desarrollista que culminó con un Congreso en México en septiembre de 1969 bajo el lema “Fe y Desarrollo”. En este contexto, la Conferencia del Episcopado de Medellín de 1968 se presentó como un momento de transición del lenguaje desarrollista hacia el de la liberación generado por la nueva mirada sobre el subdesarrollo que propuso la Teoría de la Dependencia, y que abrió el paso hacia la conformación de la Teología de la liberación latinoamericana a comienzos de los años setenta.

La Teoría de la Dependencia como una de las elaboraciones del marxismo desde América Latina, apareció marcadamente en los primeros trabajos de los teólogos de la liberación, pero comenzó a vislumbrarse con cierta anterioridad en el documento de Medellín de 1968 y le permitió a la teología desprenderse de la tutela de la filosofía. Dicha categoría utilizada con status científico y explicativo de la situación de América Latina surgió como oposición a la Teoría Desarrollista⁶⁴. Según Theotonio Dos Santos, la Teoría del Desarrollo como expresión fundante de las ciencias sociales se propuso dar cuenta del proceso civilizatorio occidental, es decir, del proceso llamado “modernidad” basado en el deterioro de los términos de intercambio y en la noción de centro-periferia. La teoría concibió a la modernidad como modelo universal e ideal, un estadio de productividad que todos los pueblos debían alcanzar, ya que se trató del

⁶⁴El debate entre desarrollismo y dependencia podría rastrearse a comienzos del siglo XX en el campo intelectual latinoamericano como trasfondo de la disputa sostenida entre Mariátegui y Haya de la Torre: “Para Haya hay dos economías: una dependiente y otra central, que tienen lógicas diferenciadas según su “espacio-tiempo”. Para Mariátegui el capitalismo articula centro y periferia en una unidad complementaria para su reproducción” (Funes, P. *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Bs.As: Prometeo, 2006. Pág.359)

primer concepto en América Latina que se acuñó a partir de la influencia del pensamiento norteamericano por sobre el europeo⁶⁵.

La incapacidad del capitalismo para instaurar una continuidad en el modelo de desarrollo autónomo en las ex colonias, produjo un resquebrajamiento de este paradigma. Así, el desplazamiento de los debates desarrollistas y estructuralistas de los años anteriores (ahora bajo el influjo de los movimientos de liberación del Tercer Mundo) desde una perspectiva meramente económica hacia una reflexión sobre los factores sociales del desarrollo, permitió el surgimiento en América Latina de la Teoría de la Dependencia. La cual entendió al subdesarrollo como producto de un proceso histórico afincado en las estructuras nacionales.

Para Dos Santos las ideas centrales que caracterizaron a dicha teoría fueron la comprensión del subdesarrollo como consecuencia de la expansión de los países industrializados; el desarrollo y el subdesarrollo como dos aristas de un mismo proceso, por el cual el subdesarrollo no implica un primer estadio dentro de un proceso evolucionista; y la dependencia como fenómeno tanto externo como interno afincado en la estructura social e ideológica de los países subdesarrollados. La escuela de la dependencia logró un consenso en torno a la necesidad de profundizar una metodología histórico-estructural, dialéctica e interdisciplinaria que pusiera el énfasis en la relación de la totalidad con las partes, en un doble enfoque económico y sociológico. Sin embargo, la complejidad de los temas abordados abrió un abanico de

⁶⁵Fue la obra de W.W. Rostow, *The Process of economic Growth* (1961) la que marcó el auge del desarrollismo en los años cincuenta, centrado en los modelos de *take off* (despegue) de la Inglaterra de 1760, de los EE.UU post guerra civil y de la Alemania de Bismarck. Esta teoría postuló la situación de subdesarrollo como una diferencia gradual con el desarrollo, y señaló como solución, la idea evolucionista de imitación a los países desarrollados y no una idea de ruptura o revolución. Esta escuela situó en los factores internos las causas del subdesarrollo, principalmente en la supervivencia de elementos feudales en dichas economías, en sus oligarquías, sus poblaciones rurales y su mentalidad arcaica no integrada a la mentalidad del progreso. Por ello postuló como premisas básicas el proteccionismo arancelario a la industria manufacturera, la planificación estatal y promoción de nuevas industrias sustitutivas de importaciones, sin cuestionar el concepto de propiedad privada, y defiende regímenes democráticos formales y su estrecha relación con las grandes potencias capitalistas. Esta teoría se dividió en varias escuelas. El gran precursor en América Latina fue Raúl Prebisch quien postuló por primera vez el deterioro en los términos de intercambio y el rol creativo del Estado en situaciones de desarrollo; y tuvo un gran impacto en la teoría del subdesarrollo formulada por Celso Furtado. A partir de los años cincuenta se profundizó con la primera generación de la CEPAL, los sociólogos empiristas como Gino Germani, la DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y social de América Latina) católica en Chile, y la influencia del pensamiento extranjero (Hans Singer, Ragnar Nurkse, William Arthur, Rosenstein Rodan, Albert O. Hirschman).

divergencias al interior de la escuela, las que Fernanda Beigel⁶⁶ analizó con gran acierto, a la vez que historizó el concepto de dependencia en América Latina⁶⁷ a partir del libro de Dos Santos (2002). En principio se encontraban los estructuralistas cepalinos (CEPAL) Celso Furtado y Raúl Prebisch “que descubren los límites de un proyecto de desarrollo nacional autónomo” (Dos Santos, 2002:25); luego los “neomarxistas” como Theotonio dos Santos y Ruy Mauro Marini⁶⁸ que señalaron la naturaleza social y política de los problemas del desarrollo económico en América Latina; los “marxistas ortodoxos” Cardoso y Faletto “por su aceptación del papel positivo del desarrollo capitalista y de la imposibilidad del socialismo para alcanzar el desarrollo” (Dos Santos, 2002:26); y finalmente la perspectiva radical de André Gunder Frank.

Más allá de las críticas y revisiones que recibió la Teoría de la Dependencia⁶⁹, Beigel rescató sus aportes para comprender la vigencia que sigue teniendo como

⁶⁶ Beigel enmarca las polémicas dentro de la escuela dependientista entre 1967 -año de publicación del libro de Cardoso y Faletto- y 1979, cuando se cierra el debate Cueva-Bambirra y Cardoso y Faletto publican el “Post Scriptum a Dependencia y Desarrollo en América Latina”. Los dos puntos más polémicos que problematiza la Teoría de la Dependencia y que suscitan fracturas en su interior son: la condición feudal o capitalista de América Latina, y su capacidad para desarrollar una burguesía nacional lo suficientemente fuerte y autónoma como para gestar una revolución nacional democrática. Frente a estos temas fueron Ruy Mauro Marini y André Gunder Frank quienes sostuvieron una mirada más radical. Éste último sostuvo que América Latina era capitalista desde sus orígenes, y por tanto, presentaba una burguesía aliada al capital imperialista.

⁶⁷ En el siglo XIX el concepto estuvo vinculado a la emancipación cultural interna que seguía a la independencia política, en tanto “segunda independencia”. Durante el primer tercio del siglo XX se traslada al pensamiento económico frente al cambio en la incidencia del capital norteamericano en Latinoamérica (Mariátegui, Gilberto Freire, Caio Prado Junior, etc). Durante los años 40 y cincuenta, emerge la CEPAL que consolida la visión centro-periferia.

⁶⁸ Ruy Mauro Marini planteó por primera vez, desde una óptica estrictamente marxista, los elementos para la construcción de una teoría marxista de la dependencia, en la cual analizó la forma en que se especifican las leyes tendenciales del desarrollo capitalista en la región. Ver: *Dialéctica de la Dependencia* (1974)

⁶⁹ Agustín Cueva es uno de los intelectuales que más duramente criticó a la Teoría de la Dependencia, pero no bajo un afán simplificador de la misma (característico de la sociología conservadora), sino instalándose en el seno de un debate dentro de la izquierda, lo cual le permitió rescatar elementos y señalar deficiencias. Su crítica se centra en especial en contra de la vertiente desarrollista de Cardoso y Faletto y en los elementos más débiles de la vertiente marxista de Gunder Frank, pero rescata en todo momento los aportes de Marini y Quijano. En primer lugar rescata la función crítica y dialéctica de esta teoría que critica tanto a la sociología burguesa del desarrollismo, y el funcionalismo; como al “marxismo-leninismo”. Cueva habla de una ambigüedad de esta teoría que no consigue desprenderse del campo problemático planteado por el desarrollismo ni de su perspectiva economicista. Es decir, parten del manejo teórico arbitrario de dos patrones, el de un capitalismo “clásico” y el de un capitalismo “dependiente” que en definitiva se presentan como dos modelos ideales; otra debilidad que señala Cueva es el uso deficiente del instrumental marxista (fuerzas productivas, relaciones sociales de

marco explicativo de la historia latinoamericana en tanto abogó por una comprensión de lo social que buscó superar la fragmentación analítica entre esferas económicas, políticas y culturales. Por lo tanto, uno de los aportes más importantes de la Teoría de la Dependencia fue la superación de la fragmentación dentro del campo de las ciencias sociales, algo que reivindicaron los teólogos de la liberación en el Documento de Medellín:

“Sergio Bagú insistía en que las ciencias sociales de Occidente son mucho menos universales de lo que habitualmente se piensa [...] Las teorías de la dependencia, la teología de la liberación, las concepciones anticolonialistas, la filosofía de la liberación, y otras corrientes de los años sesenta y setenta, pusieron en jaque tanto la autonomía de las esferas sociales como la posibilidad de hallar “leyes universales” capaces de explicar la realidad” (Beigel, 2006:320).

Hacia la Teología de la Liberación: los documentos eclesiológicos

En un artículo publicado en la revista *Cristianismo y Revolución* en 1967, el Presbítero Arnaldo Spadaccino analizó los documentos eclesiológicos de los años sesenta a los cuales definió como documentos doctrinarios que sostienen una doctrina del hombre⁷⁰, una doctrina de los bienes de la tierra⁷¹, y finalmente una doctrina del desarrollo que unifica las dos doctrinas anteriores: “Un pleno desarrollo del hombre en todos los aspectos de la vida y a través de todas las riquezas de la tierra. Con una presencia activa en los ambientes en que actúa” (Spadaccino: 1967, 12). Así, señaló que la doctrina oficial de la Iglesia ofrece una visión de desarrollo que apunta a una realización del hombre en todas sus dimensiones: espiritual y material.

producción, lucha de clases) para dar cuenta de los conceptos *dependencia* y *dependiente* cuyo uso termina siendo totalitario. Finalmente señala que la teoría de la dependencia no da cuenta del protagonismo de los sectores populares en la historia de la región, sino del rol de la burguesía y las oligarquías: Es decir, cierto determinismo que pone en escena la deficiente dialéctica interno-externo de la teoría, como una determinación que ocurre siempre en sentido único.

⁷⁰ definido como “imagen de Dios. Hecho para conocer y amar, como Dios conoce y ama. Dueño por la libertad de su destino. Y dueño de las cosas que transforma por su trabajo al servicio de los hombres [...] juez en sí mismo por su conciencia moral, pero distorsionado y alienado por sus cavilaciones entre el altruismo y el egoísmo” (Spadaccino, 1967:12).

⁷¹ que sostiene: “Todo lo que la tierra es y contiene, todo es para el hombre. Todos los hombres [...] en el trabajo, el hombre se realiza, se desarrolla personalmente, establece un puente vital con todos los hombres [...] Propiedad para todos, al servicio de todos, no para el egoísmo, el odio, la explotación, la división” (Spadaccino, 1967: 12)

Para Gustavo Gutiérrez, el término *desarrollo* se introdujo en los textos del magisterio eclesial recién en los años cincuenta y sesenta. Lo encontró ligeramente en la *Mater et Magistra* de Juan XXIII y en los capítulos *Pacem in Terris* y *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II: “la *Gaudium et Spes* hace, en general, una descripción más bien irónica de la situación de la humanidad, lima las aristas, suaviza los ángulos, evita los aspectos más conflictuales, rehúye las formas más agudas de los enfrentamientos entre clases sociales y entre países” (Gutiérrez, 1990:89).

Silva Gotay analizó la manera en la que los nuevos aportes de la teología europea repercutieron en estos documentos, ya que en el documento *Mater et Magistra* (1961) todavía se seguía pensando en términos esencialistas, mientras que en la encíclica *Pacem in Terris* de 1963, dedicada a la problemática de la paz y la convivencia entre pueblos y naciones diferentes, Juan XXIII por primera vez reconoció los derechos de revolución y de contacto entre cristianos y marxistas. Si bien en este documento se siguió pensando en términos de “orden establecido por Dios”, este orden se definió en términos de derechos humanos dentro de los cuales ubicó primero a aquellos de orden material (medios indispensables para mantener un nivel de vida digno). Por lo tanto, a partir de este documento que tuvo un gran impacto en América Latina, la Iglesia puso en evidencia su preocupación por incorporar la idea de “cambio” dentro del esquema de “orden”. Frente a esta idea de cambio aceptó el vínculo entre cristianos y marxistas, lo cual aparece dentro de las “Recomendaciones pastorales” como su contribución más radical.

Para Rubén Dri, la aceptación de cierta independencia del orden temporal, gracias al aporte teológico de Santo Tomás, permitió la fundación de una “Nueva cristiandad” caracterizada por la unión de la iglesia con el mundo:

“Así transcurre el proceso desde la *Rerum Novarum* (1891) hasta el documento *Gaudium et Spes* (1965) del Concilio Vaticano II, con el cual se logra el máximo de unión deseable y posible entre iglesia-mundo, iglesia-Estado, sagrado-profano, espiritual-material, a partir de la concepción de los ámbitos separados, punto a partir del cual no podía menos de producirse la crisis en dicha concepción. Ya en Medellín (1968) entra paradójicamente en crisis *Gaudium et Spes*, cuando en realidad debía ser su aplicación en América Latina [...] Ello fue así porque mientras el documento del Vaticano II se hizo desde la óptica iglesia-mundo, en Medellín, el elemento profético, si bien no

rompió completamente esa óptica, la hizo entrar en crisis. En efecto, documentos como los de “Justicia” y “Paz” se elaboran en gran parte desde una óptica profética o fermental” (Dri, 1983: 22).

Por lo tanto, a partir del *Gaudium et Spes* que abrió una crisis dentro de la Iglesia de la Cristiandad gracias a la presencia de Juan XXIII, se produjo un lento desplazamiento hacia una nueva concepción de iglesia que tomó forma en América Latina a partir de los años sesenta con la Conferencia de Medellín.

Dados a conocer en 1965, los documentos del Concilio Vaticano II presentaron un contenido eminentemente social. Se dividieron en tres partes: un estudio preliminar de carácter sociológico, un sintético tratado de antropología cristiana, y varios desarrollos de filosofía social cristiana. Una novedad fue el capítulo dedicado a la cultura como meta necesaria para la evangelización de los pueblos (nuevamente se recupera la importancia brindada por Gramsci a la cultura como ámbito de construcción de hegemonía). Contiene asimismo aportes sobre la vida económico-social, sobre política nacional e internacional, sobre el progreso de la ciencia y la técnica, y las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia, fundamentadas en una fuerte defensa de la paz.

En el capítulo *Gaudium et Spes (Sobre la Iglesia en el mundo actual)*, el más trascendente del Concilio Vaticano II, se expusieron las ideas proferidas por los países del Primer Mundo para los cuales la pobreza se planteó como concepto abstracto que debía ser erradicado gracias a la caridad de los países desarrollados. Las concepciones abstractas tanto del hombre como de sus problemáticas permitieron eludir ciertas cuestiones de fondo vinculadas al funcionamiento del sistema capitalista, y plantear dichas problemáticas desde una perspectiva moral antes que en términos de luchas de clases.

El documento se encuentra estructurado en cuatro partes. La primera, compuesta por el “Proemio” y “Exposición preliminar. Situación del hombre en el mundo de Hoy”, define sucintamente al destinatario del documento, El HOMBRE, demarcando así el ecumenismo del mensaje cristiano. Si bien se hace hincapié en la figura del “pobre”, prima una idea más universal y abstracta del “hombre” (aunque se recupera la

dimensión material del mismo), categoría que se fue abandonando en los documentos posteriores en pos de la de “países pobres” y “oprimidos”:

“Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir”.

Las ideas de renovación y transformación son el pilar sobre el que se estructuran todos los temas abordados en el documento. Se hace mención a los sintagmas “metamorfosis social y cultural”, “crisis”, “transformación”, “proceso de aceleración”, “desorden”, “rápida mutación”. Este desajuste entre las antiguas instituciones y concepciones, generan una situación de desorden y tensión. Los conflictos son percibidos como productos de un cambio en las tecnologías, en el desarrollo de nuevas disciplinas sociales y su consecuente impacto en la secularización de la vida religiosa. Así, se subsumen dichas tensiones en una mayor, el conflicto moral: “En realidad de verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano”.

La segunda parte, “La Iglesia y la vocación del hombre”, va desde lo particular hacia lo general porque parte del Hombre como ser social, luego se dedica a la comunidad humana, posteriormente a la actividad humana en el mundo y finalmente a la misión de la iglesia en el mundo contemporáneo. La concepción del hombre que se presenta no logra superar la dualidad tradicional cuerpo-alma. Se trata de un hombre escindido entre el bien y el mal y, por tanto, no se entiende la idea del pecado desde una dimensión socio-económica, material, sino espiritual, a través del uso de categorías abstractas tales como “esclavitud del diablo y el pecado” y “lucha contra el demonio”. Si bien el documento admite cierta libertad de acción del hombre, esta se vincula con la idea de orden moral. Así, el Bien se encuentra asociado a la idea de Orden, pero se sigue apelando a una concepción trascendente de justicia al invocar la idea de Juicio Final y de compensación en un orden supraterrrenal: “el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre”.

El espiritualismo que se observa en el documento se opone al materialismo marxista (que no aparece mencionado explícitamente), de ahí que el presente documento aborde una crítica a dicha filosofía en tanto “Humanismo ateo”: “Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios [...] Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social”. Frente al ateísmo, la Iglesia propone fomentar la evangelización y la actitud caritativa hacia el “necesitado”. Aunque por momentos se intente rescatar cierta importancia del orden material y de la libertad de la praxis humana, siempre prima una concepción trascendente que parte de una naturalización del pecado y la desigualdad entre los hombres:

“Es cierto que las perturbaciones que tan frecuentemente agitan la realidad social proceden en parte de las tensiones propias de las estructuras económicas, políticas y sociales. Pero proceden, sobre todo, de la soberbia y el egoísmo humanos, que trastornan también el ambiente social. Y cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado.”

Este determinismo que pesa sobre el hombre justifica la actitud paternalista de la iglesia, que se propone atenuar las contradicciones sociales pero sin erradicarlas, partiendo del concepto vago de “dignidad humana” como categoría de igualdad: “Aunque existen desigualdades justas entre los hombres, sin embargo, la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una familia humana”.

Con respecto a la actividad de hombre en el mundo, que resultaría una redundancia desde una perspectiva inmanentista, se pregona una idea de riqueza espiritual que contrasta ascesis con acumulación, y por ende, impulsa la caridad del rico hacia el pobre: “El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene”. Por lo tanto, la idea de liberación en este documento es otra. Es una liberación agenciada por un “Creador” (todas las frases en voz pasiva presentan a Dios/Cristo como agente de la acción y al

hombre como beneficiario), y que se realizará en un futuro, el Reino de Dios, como purificación espiritual:

“Se nos advierte que de nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a sí mismo. No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana [...] El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra, cuando venga el Señor se consumará su perfección”.

En este estado de cosas, la Iglesia reivindica su función escatológica pero pretende recuperar una función en el orden temporal, aunque dejando clara su no intervención en el campo político, como el aporte más importante del documento. De ahí que se reivindique fuertemente la figura del laico, en tanto religioso que actúa en el orden temporal: “Los laicos, que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo, sino que además su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana.”

La tercera parte “Algunos problemas más urgentes” propone las preocupaciones fundamentales de la iglesia frente a la coyuntura de cambios. Resulta llamativo que en un contexto altamente radicalizado a nivel mundial, la Iglesia postule en primer lugar la conservación de las instituciones tradicionales del matrimonio y la familia. En segundo orden de prioridades se propone como preocupación el progreso cultural fomentando la equitativa distribución de los bienes culturales, aunque nuevamente la iglesia acepta una distribución desigual en tanto propone democratizar bienes de cultura “básicos”. Por otro lado, postula la independencia del desarrollo científico y estimula un acercamiento de la teología a las ciencias sociales, operación que llevarán a su máxima expresión los teólogos de la liberación: “Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y sociología, llevando así a los fieles y una más pura y madura vida de fe [...]”

En tercer orden de prioridades se postula el problema de la vida socio-económica, preocupación que comenzará a tomar protagonismo en los siguientes documentos eclesiales y particularmente en aquellos promulgados desde el Tercer Mundo. En este capítulo no se hace mención al concepto de desarrollo sino al de progreso, pero se

los trata como sinónimos. Sin embargo, se critica la idea de progreso económico que trae como corolario el endurecimiento de las relaciones sociales, adjudicadas a problemas morales como el egoísmo y el afán de lucro. Por tanto, se habla de un progreso puesto al servicio del hombre “integral” (categoría que en la encíclica *Populorum Progressio* se desplazará a la idea de desarrollo):

“En un momento en el que el desarrollo de la vida económica, con tal que se la dirija y ordene de manera racional y humana, podría mitigar las desigualdades sociales con demasiada frecuencia trae consigo un endurecimiento de ellas y a veces hasta un retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y un desprecio de los pobres [...] Cada vez se agudiza más la oposición entre las naciones económicamente desarrolladas y las restantes, lo cual puede poner en peligro la misma paz mundial”.

Si bien no se profundiza la relación de desarrollo desigual entre países, la perspectiva sobre dicha problemática retoma las teorías del desarrollo. Frente a la denuncia del desarrollo desigual entre países, el documento propone una serie de reformas de carácter urgente pero sin señalar responsabilidades como lo harán los siguientes documentos eclesiológicos. La estructura oracional es impersonal: “hay que favorecer el progreso técnico”, y sostiene como medidas principales una economía de libre competencia que limite la acción estatal (en los siguientes documentos la iniciativa pública será reivindicada como necesaria para el desarrollo): “No se puede confiar el desarrollo ni al solo proceso mecánico de la acción económica de los individuos ni a la sola decisión de la autoridad pública”; el fomento de la tecnificación en el sector agrícola; la mejora en las condiciones de trabajo con remuneraciones aptas para permitir la subsistencia del trabajador así como el suficiente tiempo de reposo y descanso; la promoción de la organización sindical así como de su participación en la gestión de la empresa; el aumento del gasto público y la regulación de las políticas monetarias.

Como el “Principio de Subsidiariedad” que postulaba la Doctrina Social de la Iglesia entraba en conflicto con la intervención del Estado en el proceso de desarrollo (fundamental para los países en vías de desarrollo⁷²), en la perspectiva actual de la

⁷² La Encíclica “Pacem In Terris” (1963) proclamó la mediación del Estado para el pleno desarrollo de los valores individuales, aunque lo coartó al sentenciar la defensa de la libertad de acción de los

Doctrina Social de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, se adoptan nuevos modelos de socialismo como técnicas para el desarrollo en los países del Tercer Mundo (opuesto a un modelo de socialismo filosófico). Por ejemplo, se promueve la aplicación de cierto estatismo y la organización de agentes y factores de producción para aprovechar al máximo los recursos. La intervención estatal permite ganar actuación racional y trascender los intereses de clase. Pero este estatismo es de carácter temporario, como mediador de la comunidad en una etapa de transición. Por lo tanto, el documento no contempla las características específicas de los países subdesarrollados: la inexistencia de un proceso de diferenciación social concomitante a la expansión de la iniciativa privada, la urgencia del desarrollo que implica la intervención estatal, la existencia de contradicciones con el bien común y con el interés nacional. Es por esto que estos documentos serán el punto de partida que le permitirá a la TdL radicalizar esta opción, al producir una crítica de la explotación en clave marxista, reemplazando la caridad por la justicia social, negándose a idealizar el pasado patriarcal y, por consiguiente, proponiendo una economía socializada.

Uno de los aportes más importantes del documento *Gadium et spes* es aquel vinculado al tema de la propiedad privada, ya que sostiene “el destino universal de los bienes” y justifica la expropiación y distribución equitativa de los mismos bajo contraprestación de una indemnización:

“Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí [...] El derecho a la propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad públicas existentes. El paso de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecha por la autoridad competente de acuerdo con las exigencias del bien común y dentro de los límites de este último, supuesta la compensación adecuada. A la autoridad pública toca, además, impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común.”

particulares. Distingue entre “Desarrollo económico” y “Desarrollo Integral” que supone un riesgo de moralismo al proponer un asistencialismo que aplaque los efectos nocivos del statu quo en lugar de modificarlos. Dos contribuciones innovadoras de la *Pacem in Terris*: en términos metodológicos estimuló el trabajo de interpretación entre los principios y su contenido histórico. Por otro lado, se adelantó en el estudio del papel del Estado en situaciones de desarrollo.

En este punto, si bien el documento no habla de propiedad colectiva, deja de enumerar condiciones generales para focalizarse en el problema del latifundio en los países en vías de desarrollo. Frente a este problema postula una necesaria reforma agraria. Se pone el énfasis en la función social del principio de propiedad que justifica la expropiación en caso de extrema necesidad de bien común (en Medellín la expropiación ya no estará planteada en términos burgueses como contraprestación de una compensación), lo cual tuvo mucho impacto en el clero progresista de aquellos países centroamericanos con fuerte base rural en los cuales aún no se había efectuado una reforma agraria: “se define contra el “neocolonialismo”, aunque no incorpora un instrumental científico capaz de explicar sus causas socio-económicas. Por eso, sus recomendaciones no pasan de ser consejos bien intencionados” (Silva Gotay, 1981: 148).

Como cuarta y última preocupación, el documento se refiere a la comunidad política fundada en un equilibrio entre el poder estatal y la libertad ciudadana. En este sentido, otro aporte novedoso del documento es la justificación de la resistencia ciudadana contra cualquier forma de abuso de poder, si bien no se habla de revolución. Para ello se promueve la participación democrática, y la educación cívica y política especialmente de la juventud: “Pero cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos nos deben rehuir a las exigencias objetivas del bien común, les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica”.

Finalmente, el documento propone como última inquietud “El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos”. Se presenta un concepto dinámico de la Paz (que será retomado en Medellín), en tanto “perpetuo quehacer” que se lograría frenando las guerras internacionales en todas sus expresiones (terrorismo), frenando la carrera de armamentos, estableciendo tratados internacionales de paz y una autoridad pública universal reconocida por todos para actuar de mediador; y morigerando las desigualdades económicas entre países a través de instituciones internacionales y de asistencia de técnicos y capital extranjero. Es decir, se piensa el progreso desde la perspectiva desarrollista ya que no se habla de dependencia. Se

postula el mito del esfuerzo personal y se apela a la caridad de los pueblos desarrollados:

“Los pueblos en vías de desarrollo entiendan bien que han de buscar expresa y firmemente, como fin propio el progreso [...] debe ser impulsado no sólo con ayudas exteriores, sino ante todo con el desenvolvimiento de las propias fuerzas y el cultivo de las dotes y tradiciones propias. [...] Por su parte, los pueblos ya desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo a cumplir tales cometidos [...] Es deber de la comunidad internacional regular y estimular el desarrollo de forma que los bienes a este fin destinados sean invertidos con la mayor eficacia y equidad”.

Es en la encíclica *Populorum Progressio* (Sobre el progreso de los pueblos)⁷³ de 1967 del Papa Pablo VI, donde el desarrollismo se constituyó como eje central (hizo suya la frase “Tener más para ser más”). Según el presbítero Arnaldo Spadaccino, en esta encíclica la iglesia se volvió más concreta en función de un contexto que le demandó un *aggiornamento*, y recuperó su tradicional doctrina sobre el hombre. Para el autor esto la aproximó más que nunca a la doctrina marxista: “Hay un profundo mesianismo [...] un exceso de confianza en el hombre y en su educación para poder realizar una comunidad universal [...] La denuncia del neocolonialismo económico. La exaltación del trabajo y los efectos de alfabetización y cultura” (Spadaccino, 1967: 13).

Los puntos centrales que destacó en la *Populorum Progressio* fueron: una condena al capitalismo liberal; una defensa a la libertad de los pueblos para desarrollarse -“Se señala que la regla de libre cambio está sometida a la justicia social, y al derecho natural y que puede ser “libre” sólo entre potencias iguales, por eso entre países ricos y países pobres aumentan los desequilibrios”-; una nueva postura frente a la propiedad privada, ya que mientras antes se la postulaba como producto del trabajo del hombre, en dicho documento se señala el origen divino y universal del derecho a los bienes de la tierra, aunque se sigue defendiendo la propiedad privada.

⁷³ Ver: Dumont, R. *Populorum Progressio: un pas en avant, trop timidez*: Esprit 6 (1967); Ozanam de Andrade, R. *Populorum Progressio: Neocapitalismo ou revolucao*:Pt 4 (1967); Perroux, F. “Populorum Progressio”, *La encíclica de la resurrección, en la iglesia en El Mundo de hoy III*, Madrid: Taurus, 1979; Chaigne, H. *Force et faiblesse de l'encyclique*. FM, 46-47, 1967; Cetrulo, R. *Populorum Progressio: de la “animación” de la sociedad al análisis de situación*. Montevideo: Víspera, 1967.

Spadaccino destacó tres ideas en torno a la posición de la iglesia sobre este tema. Por un lado, el rechazo a la acumulación individual de bienes que perjudiquen el desarrollo de los demás; por otro lado, la función del poder público encargado de dirimir una equitativa distribución de los bienes de la tierra; y finalmente, la idea del bien común como justificativo para la expropiación en caso de que se obstaculice la prosperidad colectiva: “Aquí no se habla de indemnizar, omisión harto elocuente. Y se señala la extensión como motivo suficiente de expropiación. O también el daño considerable a los intereses del país” (Spadaccino, 1967: 15). Por otro lado, la encíclica sostuvo una postura bastante definida en torno a la idea de violencia⁷⁴, tema que comenzó a tomar relevancia en los siguientes documentos. Si bien la Iglesia siempre advirtió los peligros de una revolución armada, enarbolando una postura pacifista, en el presente documento se postulan ciertas condiciones que justifican una situación revolucionaria, como la presencia de tiranías políticas y económicas prolongadas. Aunque alerta que dicha violencia engendra más violencia.

Es interesante el apartado final del artículo de Spadaccino en la medida en que analiza las ausencias dentro de dicha encíclica. La ausencia de una idea colectiva de propiedad, en tanto solo se promueve su limitación. Por otro lado, la defensa de la acción social puesta al servicio del hombre pero sin enarbolar ninguna posición política y manteniendo una distancia frente al materialismo filosófico. Luego, la denuncia al imperialismo económico pero sin realizar una autocrítica de la institución eclesiástica como participante por medio de grandes capitales en los consorcios financieros internacionales. Por otro lado, y este reclamo catalizará en los documentos sancionados desde América Latina como respuesta a dicho documento, el autor señala una ausencia del Tercer Mundo como bloque solidario, en tanto se hizo más hincapié en la acción de los pueblos ricos sobre los pueblos pobres percibidos aisladamente.

En este sentido, el documento se desarrolló sobre la tensión ente pueblos ricos (opulentos, modernos, jóvenes, civilizados y desarrollados) y pueblos pobres

⁷⁴Claudia Gilman observó que la violencia fue un tópico característico de la estructura de sentimientos de la década del sesenta, y por ello su aparición en los documentos eclesiásticos: “Para la izquierda, a medida que avanzaban los años, la noción de revolución iba a llenar toda la capacidad semántica de la palabra “política”, revolución iba a ser sinónimo de lucha armada y violencia revolucionaria” (Gilman, 2003: 51).

(tradicionales, viejos, y subdesarrollados (se los definió también como hambrientos mostrando un desplazamiento de las categorías que utiliza el Evangelio para definir al hombre. Procedimiento característico de todo el documento, la identificación hombre/pueblo)). Frente a esta polarización, la iglesia se erige en el documento como intermediaria y “abogada” de los pueblos pobres, en defensa de su desarrollo, pero sin asumir una posición política (aunque sin duda esta postura es política). Es decir, se defiende una Iglesia que se involucra en el orden temporal sin pretender mezclarse en la política de los Estados.

Ahora bien, el concepto de desarrollo que aparece en esta encíclica es el que retomará la Conferencia de Medellín. Se trata de una idea de desarrollo integral, nuevamente tanto del hombre como de los pueblos. Este concepto supone un desarrollo tanto material como espiritual, fundado sobre la autonomía de los pueblos y la planificación estatal. Por eso se condena al colonialismo, pero se rescata de este su aporte civilizador: “Pero aun reconociendo los errores de un cierto tipo de colonialismo, y de sus consecuencias, es necesario al mismo tiempo rendir homenaje a las cualidades y a las realizaciones de los colonizadores, que, en tantas regiones abandonadas, han aportado su ciencia y su técnica. Dejando preciosos frutos de su presencia”. En este pasaje se pone en evidencia la postura de la teoría desarrollista ya que aunque intenta suavizar contradicciones, la encíclica no propone un modelo económico nuevo: “Los errores de los que han ido por delante deben advertir a los que están en vías de desarrollo de cuáles son los peligros que hay que evitar”.

Recupera una doctrina del hombre, libre y actor de su propio desarrollo personal, fundado inicialmente en un desarrollo de tipo moral que redundará en un desarrollo de la humanidad. Así, el concepto de desarrollo que sostiene la encíclica es: “El paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas”. Define las condiciones menos humanas como las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital, las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo, y las estructuras opresoras producto de los abusos de poder. Mientras que las condiciones más humanas son definidas como la posesión de lo necesario, la ampliación de los conocimientos y adquisición de la cultura, el aumento de la dignidad, la cooperación por el bien común, la voluntad de paz y la fe.

Para alcanzar el desarrollo integral, la encíclica postula primero medidas de índole económico y luego de tipo moral. Entre las primeras, figura la redistribución equitativa de la propiedad y la justificación de la expropiación en casos de excesiva concentración, el fomento de la industrialización pero condenando al capitalismo liberal por sus excesos como sistema “nefasto”, y la reivindicación del trabajo libre y digno. Estas “reformas” deben ser de carácter “urgente” en los pueblos pobres para evitar la “tentación de la violencia”, y para ello postula la planificación estatal pero limitando sus funciones: “Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana”. Las medidas morales son postuladas en términos de “deberes” particularmente asociados a los países ricos y desarrollados. En relación al deber de solidaridad (aportar capital a las naciones pobres), la encíclica propone programas universales y equitativos de asistencia a los pueblos pobres, basado en un diálogo fraternal, evitando la injerencia de los países desarrollados en las políticas internas de los países subdesarrollados, y regulando las condiciones de las deudas externas de dichos países.

El deber de justicia social (mejorar las relaciones comerciales desiguales) se analiza en el apartado “La justicia social en las relaciones comerciales”, donde se profundiza la perspectiva económica para dar cuenta de la condición de desigualdad entre países pobres y ricos fundada en una economía de intercambio desigual. De aquí que se proponga regular la libre competencia a través del control de precios, el fomento de ciertas producciones e industrias y la protección de los mercados internos. Denuncia que los países ricos aplican políticas proteccionistas en sus economías pero no rechazan la aplicación de esas políticas en los países pobres. Finalmente, postula el deber de la caridad universal (permitir que el desarrollo sea de todos y no a costas del empobrecimiento de otros pueblos) frente a un mundo “enfermo” por falta de solidaridad fraternal. Estas medidas prolongan la política paternalista de la Doctrina Social de la Iglesia que naturaliza la desigualdad entre “débiles” y “fuertes” sin plantear la modificación del estado de cosas, sino atenuando las contradicciones para evitar la “tentación de la violencia”.

Gustavo Gutiérrez evalúa en los mismos términos críticos al presente documento:

“En efecto, aunque denuncia con energía el “imperialismo internacional del dinero”, y una “injusticia que clama al cielo”, así como una separación creciente entre países ricos y países pobres, se dirige en última instancia, a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios. Adoptar resueltamente el lenguaje de la liberación, que esboza la misma encíclica, habría permitido dirigirse de modo más decidido y directo a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino” (Gutiérrez, 1990:89).

Gutiérrez menciona las referencias que aparecen en el documento respecto a la idea de liberación y toma de conciencia de los oprimidos en su proceso de liberación: “Dotado de inteligencia y libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación”. La encíclica *Populorum Progressio* esboza tímidamente este lenguaje, iniciando un momento de transición ya que aún se utiliza el concepto de desarrollo (y una concepción abstracta del hombre), pero comienza a aparecer la idea de liberación que pertenece al paradigma de la dependencia y que será adoptado por la nueva teología latinoamericana.

Los primeros documentos eclesíásticos que surgieron en América Latina como respuesta a los sancionados en el Vaticano fueron el *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo* firmado por el obispo de Recife Dom Helder Cámara, como respuesta al documento *Populorum Progressio*; y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín en 1968, que fue altamente influenciada por dicho manifiesto. El 15 de agosto, próxima la reunión de la Conferencia Episcopal en Medellín, el mismo Helder Cámara publicó, junto con 16 Obispos del Tercer Mundo⁷⁵ un Mensaje de gran eco en todo el mundo. Ya desde el título se observa una clara intención de demarcar una pertenencia regional que supere la fragmentación establecida en la *Populorum Progressio* a partir del difuso término “países pobres”. Por

⁷⁵Jean Baptiste Da Mota e Albuquerque (obispo de Victoria, Brasil), Luis Gonzaga Fernández (auxiliar de Victoria, Brasil), Georges Mercier (obispo de Laghouat, Sahara, Argelia), Michel Darmancier (obispo de Wallis et Futuna, Oceanía), Armand Hubert (vicario apostólico, Heliópolis, Egipto), Angel Cuniberti (vicario apostólico de Florencia, Colombia), Severino Mariano de Aguiar (obispo de pesqueira, Brasil), Frank Franic (obispo de Split, Yugoslavia), Francisco Austregesilo de Mesquita (obispo de Afogados de Ingazeira, Brasil), Gregoire Haddad (obispo melquita auxiliar de Beiruth Libano), Manuel Pereira de Costa (obispo de Campina Grande, Brasil), Charles Van Melckebeke (obispo de Ning Hsia, China), Antonio Batista Fragoso (obispo de Crateus, Ceará), Etienne Loosdregt (obispo de Vicentiane, Laos), Jacques Grent (obispo de Tual, Maluku, Indonesia), David Picao (obispo de Santos, Brasil).

otro lado, no se limita a hablar de pueblo pobre, sino que se problematiza ese concepto desglosado en sus conflictos internos: “movimientos de campesinos y obreros” y “pueblos y razas pobres”.

En el contexto de la Guerra Fría, el documento señala al comunismo como alternativa de desarrollo frente a las “potencias enriquecidas de occidente” (dentro de las cuales también señala opresiones de clase y raciales), y posiciona al Tercer Mundo como bloque que defiende un desarrollo económico autónomo, al mismo tiempo que plantea el desarrollo desigual entre naciones en término de lucha de clases, reproduciendo en alguna medida la perspectiva de Ruy Mauro Marini: “Los pueblos del Tercer Mundo forman el proletariado de la humanidad actual, explotado por los grandes y amenazado en su existencia misma por los que, sólo por ser los más fuertes, se arrogan el derecho de ser los jueces y los policías de los pueblos materialmente menos ricos.”

El manifiesto retoma el tema de la violencia y justifica la revolución como motor de la historia, estableciendo como modelo la revolución francesa, lo cual le permite legitimar y apoyar las revoluciones del Tercer Mundo: “Todos los poderes ya establecidos han nacido en una época más o menos lejana de una revolución, es decir, de una ruptura con un sistema que ya no aseguraba el bien común, y de la instauración de un nuevo orden más apto para procurarlo.” Asumen esta posición basándose en una reinterpretación de la Biblia como texto subversivo, por oposición a la institución eclesiástica como históricamente aliada al “imperialismo internacional del dinero”, encarnada en la iglesia romana y siendo desleal a su verdadera función cristiana.

El Manifiesto pone en evidencia su perspectiva regional al señalar, a diferencia de la *Populorum Progressio*, el compromiso de los cristianos de permanecer en sus naciones y defender sus territorios frente a la invasión extranjera. Su interlocutor no son ya los países ricos que deben asistir a los países pobres, sino toda la comunidad cristiana nacional y extranjera. Por otro lado, retoma el problema de la propiedad desde una perspectiva colectiva, y señala al socialismo como una doctrina más próxima a la moral cristiana que el capitalismo:

“el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental. Lejos de contrariarse con él, sepamos adherirlo con alegría, como a una forma de vida social mejor adaptada a nuestro tiempo y más conforme con el espíritu del Evangelio. Así evitaremos que algunos confundan a Dios y la religión con los opresores del mundo de los pobres y de los trabajadores, que son, en efecto, el feudalismo, el capitalismo y el imperialismo.”

Esta nueva perspectiva se traslada de los países desarrollados y su idea abstracta y universal del hombre tal como aparece en los documentos del Vaticano, hacia una focalización en los sectores económicamente oprimidos como protagonistas y actores sociales de la nueva humanidad, que deben unirse en la lucha por su liberación (el documento fomenta la organización de sindicatos):

“saben por experiencia que deben contar con ellos mismos y con sus propias fuerzas, antes que con la ayuda de los ricos [...] sería una ilusión esperar pasivamente una libre conversión de aquellos de quienes nuestro Padre Abraham nos previene [...] Es primero a los pueblos pobres y a los pobres de los pueblos a quienes corresponde realizar su propia promoción [...] En fin, que los trabajadores y los pobres se unan, ya que únicamente la unión hace la fuerza de los pobres.

El manifiesto radicaliza sus sentencias hacia el final, donde aparece claramente el lenguaje de la liberación al sostener que el desarrollo del capitalismo se funda sobre la explotación de los países del Tercer Mundo, aunque se disfrace ese desarrollo con el asistencialismo⁷⁶. Por eso se habla de la relación entre países pobres y ricos en términos de lucha de clases estimulada por las naciones centrales, y se exhorta a la subversión como salida frente a la situación de dependencia, tomando como modelo el episodio del Éxodo (elemento que recuperó luego la Teología de la Liberación): “Nosotros os exhortamos a permanecer firmes e intrépidos como fermento evangélico

⁷⁶Michael Lowy rastreó la adopción de la Teoría de la Dependencia hacia finales de los años sesenta en las obras de los teólogos de la liberación y en ciertas conferencias episcopales principalmente en Brasil -por ejemplo en el documento *The cry of the Churches* (1973) y *La declaración de los obispos del nordeste de Brasil* (1973)-, lo cual le permitió afirmar que la TdL, en la medida en que desdeña el desarrollismo y adopta la teoría de la Dependencia, no ve en el desarrollo tecnológico la clave para la modernización tal como lo sostiene la doctrina social de la iglesia. Por el contrario, las Comunidades de Base, como la forma que asumió esta nueva iglesia, desarrollan emprendimientos vinculados con técnicas cooperativas de trabajo que implican poco capital y mucha mano de obra.

en el mundo del trabajo, confiados en la palabra de Cristo: “Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima”.

La radicalidad de este manifiesto tuvo gran resonancia en la Conferencia Episcopal de Medellín (II del CELAM), que se llevó a cabo en la ciudad colombiana entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, y fue celebrada por los cristianos "progresistas" de América Latina como un "nuevo Pentecostés". Fue una conferencia pensada para dar a conocer el Concilio Vaticano II en América Latina pero prolongando la postura regional que pregonaban el Manifiesto de Helder Cámara. Los temas que trató coinciden con algunos de los asuntos desarrollados en la *Gaudium et spes*: paz, justicia, pobreza y la tentación de la violencia. Se trató además el llamado "desarrollo integral", que fue lo que diferenció con claridad las líneas de demarcación de la filosofía y la teología de la liberación. En un contexto mundial convulsionado (Mayo Francés en París, Masacre de Tlatelolco en México, reciente asesinato de Camilo Torres en Colombia) la conferencia se hizo eco de tales problemáticas dando mayor incidencia a los asuntos de tipo secular que a aquellos de carácter religioso. Representó una transición entre la teología tradicional y la teología de la liberación, pues todavía se encuentran posiciones encontradas, aunque en Medellín se partió de la realidad y ya no de especulaciones metafísicas.

Para un análisis de los documentos de la Teología de la Liberación resulta interesante el artículo de Gustavo Gutiérrez, *La opción de la Iglesia Latinoamericana por la justicia y la liberación* (1974). En el mismo Gutiérrez afirmó: “en los textos, de origen y autoridades diferentes, de la Iglesia latinoamericana, se opera en los últimos años un significativo – aunque no del todo coherente- desplazamiento del tema del desarrollo, al tema de la liberación” (Gutiérrez, 1990: 196). Esta es una de las críticas que se le adjudica al documento de Medellín, ya que aún en 1968 se utilizan de manera entremezclada las ideas de liberación y de desarrollo, sin dejar en claro que la liberación supone una ruptura definitiva con el modelo desarrollista. Es recién después de Medellín cuando la diferencia comenzó a hacerse tajante y permitió esbozar un modelo nuevo:

“El lenguaje de la liberación surgió en América Latina como vehículo de articulación de las consecuencias de lucha política que derivan de

la toma de conciencia de nuestra situación de pueblo estructuralmente dependientes [...] Contiene, por tanto, como implicaciones esenciales, el rechazo del desarrollismo aun en sus variantes de subterfugio: salidas terceristas, etc. Pero contiene, sobre todo, como punto de nucleación estratégico-táctico de la lucha liberadora, la opción revolucionaria tendiente a un proyecto histórico opuesto al del statu quo [...] las implicaciones del lenguaje de la liberación incluyen la perspectiva de un enfrentamiento cada vez más abierto al imperialismo, aunque queden por concretizar los ulteriores elementos circunstanciales del nivel estratégico-táctico (metodología de lucha, prioridades, etc.)” (Assmann, 1990:103).

La conferencia de Medellín representó una condena clara al capitalismo imperialista desde la perspectiva de los pueblos periféricos. Su interlocutor es el colectivo “pueblos de América Latina” y su emisor, la iglesia latinoamericana, se identifica con ese interlocutor al defender una función terrenal: “Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo”. Esta identidad se funda en la recuperación y reivindicación de una historia latinoamericana (elemento que retomó la TdL) y establece como compromiso la creación de una Nueva Era enraizada en la unidad continental e incluso de todos los países del Tercer Mundo.

Las ideas de “creación” y “autotransformación” relacionadas con la idea de “liberación”, no ya a partir de la copia o del asistencialismo de los pueblos hegemónicos, permean todo el documento; frente al clima de inminencia de la revolución y exaltación de lo nuevo que supone la estructura de sentimientos de la época marcada por el triunfo de la Revolución cubana: “Llamamos a todos los hombres de buena voluntad para que colaboren en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, en esta tarea transformadora de nuestros pueblos, al alba de una era nueva [...] Por su propia vocación, América Latina intentará su liberación a costa de cualquier sacrificio”. El documento recupera la noción de desarrollo integral propuesto por la *Populorum Progressio*, pero la complementa con la noción de liberación, dando lugar a una idea de desarrollo como liberación⁷⁷. Esta idea de

⁷⁷ Esta idea de desarrollo integral puede rastrearse en el discurso de Fidel Castro “Palabras a los intelectuales” (1961): “la Revolución se preocupa por el desarrollo de las condiciones y de las fuerzas

transición también fue característica del discurso de los años sesenta constituyéndose en un mito avalado por la figura y los discursos de Ernesto “Che” Guevara: “El mito de la transición puede considerarse una ficción a través de la cual se tramitó simbólicamente la brecha entre la realidad y las expectativas puestas en ella” (Gilman, 2003: 151).

El documento tiene una estructura que se repite para cada tema abordado. Parte del análisis de una situación concreta, luego analiza la pastoral actual en relación con esa situación, señala los elementos deficientes de la misma y, finalmente, propone una pastoral nueva en función de la nueva coyuntura. Es decir, en Medellín hay una propuesta de praxis eclesial más exhaustiva y concreta, en comparación con lo que proponían los documentos sancionados desde el Vaticano. De ahí la importancia que asumen para la teología latinoamericana las ciencias sociales como marco teórico-explicativo de la realidad social. Medellín aborda tres grandes temas: parte como tema principal y prioritario de la “promoción del hombre y de los pueblos”, luego reflexiona sobre cuestiones inter-eclesiales (la adaptación de la catequesis y la liturgia frente a la nueva fe de los pueblos), y finalmente, sobre problemas relativos a los integrantes de la Iglesia y su acción pastoral.

De la promoción del hombre destaca principalmente el concepto del Hombre Nuevo, en tanto la reforma de las estructuras económicas debe ir acompañada principalmente por una reforma moral basada en el “amor al prójimo” (premisa sobre la que se funda la teología del sacerdote colombiano Camilo Torres). Por eso, retomando el Manifiesto, en Medellín se propone una misión pedagógica y de concientización de la iglesia hacia las clases populares para que se comprometan en la construcción de una nueva sociedad:

“es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y las estructuras sociales. Debemos despertar la conciencia social y hábitos comunitarios en todos los medios y grupos profesionales [...] Esta tarea de concientización y educación social deberá integrarse en los planes de Pastoral de conjunto en sus diversos niveles.”

que permitan al pueblo la satisfacción de todas sus necesidades materiales, nosotros queremos desarrollar también las condiciones que permitan al pueblo la satisfacción de todas sus necesidades culturales”

De aquí que se estimule la organización profesional en el campo de la producción, para presionar en la incorporación de las clases obreras al proceso productivo como propietarias de los medios de producción y no como fuerza de trabajo; y para una consecuente participación activa en el ámbito económico y político. El documento se refiere específicamente al problema del campesino y del indígena, como temas claves de la región, cuya integración social y cultural reside en la concreción de una urgente reforma agraria acompañada por un sólido marco jurídico y técnico que legitime la ocupación de tierras y fomente su productividad, así como también por la organización de cooperativas de trabajo y la creación de centros urbanos en los medios rurales para integrarlos a las ventajas del desarrollo nacional. En este último punto, postula la industrialización como base para el desarrollo económico de los países latinoamericanos, en tanto y en cuanto su integración al mercado mundial se produzca bajo el respeto de las autonomías nacionales.

El documento postula al subdesarrollo latinoamericano como causante de violencia social y propone un análisis de las tres implicancias que engloban esa situación aunque, poco acertadamente, naturaliza las condiciones estructurales que condicionan el desarrollo latinoamericano al sostener que: “a veces, la miseria de nuestros países puede tener *causas naturales* difíciles de superar” [el destacado nos pertenece]. Las consecuencias del subdesarrollo latinoamericano que propone el documento son aquellas que se desprenden de la tensión entre clases sociales y colonialismo interno (marginalidad, desigualdades sociales excesivas, frustraciones crecientes y proletarización de las clases medias, formas de opresión de grupos dominantes y represión a los reclamos populares, concientización creciente de los sectores oprimidos); aquellas que se desprenden de las tensiones internacionales y el neocolonialismo externo (dependencia política y económica de los centros de poder económicos, depreciación de los términos de intercambio, fuga de capitales económicos y humanos, evasión de impuestos y fuga de dividendos de las empresas extranjeras, endeudamiento progresivo, monopolios internacionales e imperialismo internacional del dinero); y finalmente aquellas que se desprenden de las tensiones

entre los países latinoamericanos (nacionalismo exacerbado y desarrollo armamentístico innecesario).

Medellín⁷⁸ retoma el planteo de la *Populorum Progressio* sobre el tema de la violencia pero no sólo la justifica -“No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”-, sino que denuncia principalmente la violencia institucional como una violencia mayor⁷⁹:

“América Latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. Cuando por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política “poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad”.

Frente a este panorama estimula un rol activo de los oprimidos a partir de una pedagogía concientizadora y organizativa en tanto propone una idea dinámica de la paz y el orden social:

“La tranquilidad del orden, según la definición agustiniana de la paz, no es pues, pasividad ni conformismo. No es, tampoco, algo que se adquiera una vez por todas; es el resultado de un continuo esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias [...] una paz estática y aparente puede obtenerse con el empleo de la fuerza; una paz auténtica implica lucha, capacidad inventiva, conquista permanente. La paz no se encuentra, se construye”.

El documento se centra en la educación como problema clave del desarrollo en contra de un sistema educativo estático, uniforme, abstracto y formalista que conduce al sostenimiento del statu quo (Paulo Freire denomina a este último “modelo bancario de educación”). Por el contrario, se fomenta la adquisición de una actitud crítica, el diálogo interdisciplinario y el estímulo de las necesidades regionales antes que la copia de un modelo extranjero, a partir de un modelo de educación liberadora basado en la alfabetización:

⁷⁸ Es sintomático que justamente en Colombia se produzcan reflexiones en torno al orden social y la violencia, ya que se trata de un país con una problemática nacional que se remonta específicamente desde 1948, año del bogotazo, como inicio de uno de los procesos históricos más violentos y extensos de Latinoamérica. En tanto, aun cambiando de matices, se prolonga en la actualidad.

⁷⁹ Ver: Dom Helder Camara, *La espiral de la violencia*.

“que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo [...] debe ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario. Debe ser abierta al diálogo”

Todos los lineamientos presentes en el Manifiesto de Dom Helder Camara y en la Conferencia de Medellín son fundamentales para entender a la intelectualidad católica de izquierda, y particularmente a las figuras de Frei Betto y Pedro Casaldáliga. Sin embargo, a fines de los años setenta, se observó una posición menos combativa en los documentos eclesiológicos y las obras teológicas. La emergencia de dictaduras impactó en el silenciamiento y la moderación en el plano discursivo. Incluso en el discurso eclesiológico, la palabra liberación perdió su marcado matiz político: “La encíclica *Evangelii nuntiandi*, promulgada por Pablo VI, el Papa de Medellín, redefinió en términos mucho menos políticos las incómodas connotaciones de la palabra “liberación”, que había sido emblemática de aquella conferencia colombiana” (Gilman, 2003: 54). Los documentos y algunas publicaciones comenzaron a sustituir las expresiones “praxis de liberación” y “praxis histórica de liberación” por la de “opción por los pobres”, que resultó más ambigua y menos contundente. Por lo tanto, si bien los conceptos de praxis y liberación no desaparecieron, sí perdieron la centralidad dentro del discurso eclesiológico.

En conclusión, se ha observado que la TdL, independientemente de sus matices en torno a la crítica institucional (mucho más severa en Boff, ambigua en Gutiérrez), fundó en América Latina una nueva cultura religiosa de aspiración universal nutrida de las bases de la religión y la organización popular, de fuerte impronta anticapitalista y claras apropiaciones de las categorías marxistas en sus análisis teológicos. Si el aporte de Gramsci giró en torno al estudio de la fuerza cultural y política de la iglesia particularmente entre los sectores populares como ámbito de la sociedad civil en el cual el marxismo debía disputar su hegemonía, su propuesta de una alianza entre el Partido Comunista italiano y un catolicismo de izquierda de fundamentos materialistas e historicistas, puede pensarse como realizada en América Latina a

partir de la década del setenta con la Teología de la liberación. Ambas aun en su fase popular, la Teología de la liberación se complementa con el modelo de la filosofía de la praxis gramsciana en su reivindicación del poder contrahegemónico latente en la cultura popular, en su anclaje en la praxis histórica, en su reivindicación de una pedagogía política de concientización de las masas y fundación de intelectuales orgánicos (es decir, un clero deslindado de su calidad de intelectual tradicional) y en la nueva concepción del hombre.

“El oprimido no se libera haciéndose capitalista. Un nuevo hombre y una nueva sociedad se harán posibles solo cuando el trabajo sea efectivamente considerado como la única fuente humana de utilidad; cuando el incentivo fundamental de la actividad económica del hombre sea el interés social; cuando el capital esté subordinado al trabajo y, por tanto, cuando los medios de producción sean de propiedad social.”⁸⁰

⁸⁰ “Propiedad Privada y Nueva sociedad”. Declaración del grupo sacerdotal ONIS de Perú, en el diario *Expreso*, Lima, 17 de agosto de 1970.

Capítulo 3

Sobre esta piedra edificaré mi iglesia (Mateo 16:13-20)

La Iglesia Católica en Brasil y la conformación de la intelectualidad católica de izquierda

Nenhuma igreja, ou nenhuma face da igreja católica no mundo viveu a experiência que a Igreja Católica viveu no Brasil nos anos da ditadura, nenhuma [...] Em nenhum momento, em quinhentos anos de história, a Igreja Católica no Brasil estabeleceu uma tão profunda identificação com os movimentos sociais, com os oprimidos do país

PEDRO TIERRA

El derrotero histórico de la Iglesia Católica en Brasil permite observar las características originales que adquirió como iglesia latinoamericana a partir de la década de 1950, ya que en dicha época comenzó a configurarse la intelectualidad católica de izquierda de la cual forman parte tanto Frei Betto como Pedro Casaldáliga. El análisis de la trayectoria institucional y de la intelectualidad religiosa en Brasil es pertinente en la medida en que pone en evidencia una continuidad en ciertas prácticas intelectuales religiosas, recuperadas por los teólogos de la liberación y reformuladas a la luz de la nueva coyuntura histórica.

En primer lugar a partir de la relación de la Iglesia con el Estado brasileño en sus diversas etapas, el capítulo da cuenta de los antecedentes de sacerdotes vinculados con movimientos de emancipación política, en particular en relación al famoso seminario de la ciudad de Olinda en Recife. En un segundo momento, se pretende delinear la conformación de una izquierda católica importante a partir de los años cincuenta en relación a la reorganización de la Acción Católica, la reconfiguración del pensamiento católico brasileño con intelectuales como Alceu Amoroso Lima (influencia de Maritain, Lebreton, Mounier) y su radicalización a partir de la dictadura militar instaurada en 1964; la posterior politización del episcopado brasileño; y la consecuente renovación de las prácticas pastorales a partir de la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) las cuales repercutieron en la conformación de vastos movimientos sociales que perduran en la actualidad.

Derrotero histórico de la relación entre la Iglesia Católica y el Estado en Brasil

La Iglesia Católica que llegó a Brasil durante el período colonial fue una institución muy próxima a los intereses de la corona portuguesa, ya que en el siglo XVI estaba en vigor el régimen de patronato en el que el Rey de Portugal era el representante papal en sus tierras, es decir, protegía los intereses del Estado portugués en sus colonias antes que los intereses del Vaticano. Todo el período colonial se caracterizó por esta perspectiva pues recién con la República en 1891 el país se tornó realmente laico, si bien la influencia del catolicismo no mermó. La Iglesia Católica recién se transformó en Brasil luego del Concilio Vaticano II, coincidiendo con el período del régimen cívico-militar⁸¹.

El fenómeno religioso brasileño se funda sobre un sincretismo en el que el cristianismo entró en contacto con elementos religiosos tanto de las diversas poblaciones indígenas como de las poblaciones africanas llevadas al territorio como mano de obra esclava. Frente a esta diversidad cultural, el proceso de evangelización que se produjo como brazo ideológico de la conquista portuguesa tuvo que proceder formalmente en un inicio, antes que como una evangelización de fondo: “A eso hay que añadir la vastedad del territorio, el aislamiento de las poblaciones, las dificultades presentadas por las diversas lenguas, y el pequeño contingente de “obreros evangélicos”, incapaz de llegar a todos los puntos del país. Todo ello impidió el pleno establecimiento de la fe católica” (Arlindo, 1992: 37).

⁸¹La presente estructura de la Iglesia Católica nació en Brasil en 1891 cuando la Constitución republicana separó la Iglesia del Estado. Este proceso de agonía y reconstrucción del catolicismo en Brasil es fundamental para comprender las estructuras políticas de la Iglesia moderna. Según Marcio Moreira Alves (1979), la historia de la Iglesia en dicho país puede dividirse en cinco etapas: la implantación fundada en el patronazgo real; en segundo lugar, la decadencia de dicho patronazgo y de la organización eclesiástica a lo largo de los siglos XVIII y XIX; posteriormente, los esfuerzos de los obispos ultramontanos para restablecer el predominio de Roma sobre la Iglesia local los últimos treinta años del siglo XIX; en cuarto lugar, la reimplantación de la Iglesia bajo la autoridad del Vaticano a partir de la Constitución republicana de 1891 y por último, la etapa de los años sesenta caracterizada por una independencia relativa de la Iglesia frente al Estado. Como el libro de Moreira Alves es del año 1979, propone como futura y sexta etapa, aquella que comienza en los años setenta de manos de las Comunidades de Base, y que se basa en una nueva forma de organización, período de recuperación de las raíces populares y libertarias de la Iglesia, abandonadas durante la época de Constantino.

La formación católica de la sociedad brasileña se fundó sobre la tradición teológica medieval que tenía como base la noción de Cristiandad, la cual sostenía la unión indisoluble entre Iglesia y Estado, y por tanto, el origen divino del poder político:

“Durante los tres siglos de colonización predominó en Brasil el modelo teológico de Iglesia-Cristiandad. Se trataba de la recuperación del concepto de Iglesia que primó durante la Edad Media en Europa Occidental. El elemento básico de dicho modelo era el concepto de sociedad sacra, dentro de esa concepción había una mayor preocupación por los llamados derechos de dios antes que por los derechos humanos. Dentro de esos conceptos de sociedad sacra y Cristiandad, se identificaban los conceptos de fe y nacionalidad, siendo el catolicismo la religión oficial del Reino. Los intereses de la Iglesia pasaban a ser intereses del Estado y viceversa. Fue en la península Ibérica donde la mentalidad o el espíritu de la Cristiandad permaneció más arraigado, entre otras causas por la prolongada lucha contra los árabes, vistos como infieles” (Azzi, 2005:312).

Junto a este Catolicismo oficial y ritualista fundado en la defensa de la autoridad monárquica, coexistió en Brasil un catolicismo de cuño popular proveniente de Portugal que permitió la inclusión de todos los grupos sociales (incluso de los negros y judíos) y que se caracterizó por un culto devocional largamente marcado por el sincretismo ya que incorporaba elementos de la tradición judaica, indígena y africana, y conservaba fuertes vínculos con la mentalidad religiosa medieval. En medio de ambos cultos, sin embargo, crecieron mucho en el Brasil colonial los cultos marginales de la cultura indígena y africana, prácticas heterodoxas bajo la fachada de la tradición católica a través de las cuales se ejercía cierta libertad de culto.

Dentro de esta complejidad cultural, desde el establecimiento de la colonia, la Iglesia escindió su práctica en dos áreas. Por un lado, el trabajo misionero de diversas órdenes y, por el otro, la constitución jerárquica de la Iglesia que siguió el modelo de Portugal a través de su organización en parroquias, a partir de 1532, gracias al establecimiento de las capitanías hereditarias. Por su parte, entre las órdenes religiosas que llegaron al Brasil fueron los Jesuitas quienes más se extendieron dentro del territorio conquistado. La Compañía de Jesús tuvo en este país su primer apostolado misionero en América además del monopolio sobre la enseñanza colonial.

En la práctica, el establecimiento de aldeas como células evangelizadoras redundó en una diezma de la población indígena, en tanto morían allí de varias epidemias y de incapacidad de adaptación ecológica y cultural. Al mismo tiempo condujo a una destribilización, ya que la conversión al catolicismo agredía violentamente la cosmovisión indígena y su organización social. Finalmente, las poblaciones indígenas terminaron asimilando mucho mejor el catolicismo popular de tradición medieval que el catolicismo oficial de inspiración tridentina predicado por las órdenes religiosas. Acabaron desarrollando un sincretismo a partir de la afinidad entre el catolicismo popular y la cosmovisión agraria sacralizada de esos pueblos. Para Gilberto Freyre (1933) el proceso que conformó al catolicismo brasileño no fue llevado a cabo por los eclesiásticos, sino por actores tales como las nodrizas esclavas, los portugueses desterrados y las mujeres indígenas. De modo que la cristianización efectiva del pueblo brasileño tuvo lugar a partir de creencias y prácticas religiosas mezcladas. Así, el autor señaló la inviabilidad del proyecto de evangelización planeado por la Iglesia y por el Estado, centrado en los misioneros jesuitas y en el clero en general, precisamente porque el plan, para ser concretado, tuvo que ser subvertido por la población brasileña.⁸²

La ligazón entre jesuitas e indígenas fue en el siglo XVII el principal factor de la política interna de Brasil. El enfrentamiento de los primeros con los colonos, que veían en la esclavitud de los indios la única fuente de mano de obra, produjo guerras, motines y masacres. En el siglo XVIII con las medidas autoritarias tomadas por el Marqués de Pombal⁸³, toda la situación político-eclesiástica sufrió un desgaste, en especial a partir de la expulsión de los jesuitas en 1759. Por otro lado, introdujo

⁸²En *Casa-Grande & Senzala* el autor colocó a lo religioso como una referencia central. En su caracterización del catolicismo en Brasil rastreó los orígenes de las prácticas religiosas brasileñas hasta tres matrices: la indígena, la portuguesa y la africana. Además, reconoció otras influencias al discurrir sobre el cristianismo introducido en Brasil por la colonización lusa, ya que éste se mezcló, todavía en territorio portugués, con varias tradiciones religiosas paganas, islámicas, africanas y judaicas. Para llegar a este razonamiento, Freyre desconfió de los registros normativos y canónicos y dio prioridad a la interpretación de las devociones y prácticas religiosas populares.

⁸³El primer ministro portugués trató de fortalecer el absolutismo del rey contra los sectores e instituciones que podrían debilitarlo. Recortó los poderes de la Iglesia, subordinando el Tribunal del Santo Oficio (Inquisición) al Estado y expulsó a los jesuitas de Portugal y de las colonias, confiscando sus bienes, alegando que la Compañía de Jesús funcionaba como un poder autónomo dentro del Estado portugués.

reformas en los cursos de Teología de la Universidad de Coimbra donde estudiaba la elite del clero brasileño, al incorporar una fuerte tendencia galicanista, jansenista y liberal. Esta tendencia fue transferida a los seminarios brasileños, especialmente al de la ciudad de Olinda que fue un semillero de revolucionarios tanto laicos como clericales: “Afortunadamente, en la Iglesia de Brasil se dio siempre la oposición a las teorías y prácticas del absolutismo. Incluso en el más modesto clero parroquial se dieron ejemplos de resistencia al Estado” (Arlindo, 1992:342). Esto debe entenderse en el contexto de la Ilustración en Brasil⁸⁴, en el que muchos intelectuales en lugar de legitimar la monarquía absoluta como sucedió en Portugal, acabaron asumiendo un compromiso político de lucha por la independencia. Muchos religiosos de la época se destacaron por su participación en la esfera política y en proyectos de reforma cultural:

“El seminario de Olinda, desde sus inicios, fue un foco de ideas liberales independentistas. Sus profesores supieron transmitir a los alumnos el ardor patriótico y la sed de emancipación; por eso no es de extrañar que tantos padres salidos de sus umbrales abrazasen la revolución [...] el clero no permanecía en la ignorancia de las necesidades más ciertas de su pueblo. Por el contrario, se convirtió en vanguardia, junto a muchos otros, de la emancipación política de la colonia” (Arlindo, 1992:365).

El seminario de Olinda fue fundado en 1800 por el Obispo Azeredo Coutinho, y fue el primer centro de estudios surgido luego de la expulsión de los jesuitas, cuando se desmanteló en todo el país la red educativa montada por la Compañía de Jesús, de ahí su fuerte contribución a la vida cultural de la colonia. Su objetivo fue formar un nuevo clero bajo las ideas de la Ilustración basadas en el estudio de las ciencias naturales y físicas, pero al mismo tiempo defendiendo la imagen de un sacerdote que debía convertirse en maestro popular, es decir, en una especie de puente entre el mundo académico y la población pobre del interior. La figura del clérigo que se difundió en el Brasil Ilustrado fue la de un hombre abierto a las conquistas culturales modernas y guía del pueblo. Esta formación hizo que varios sacerdotes se convirtieran en

⁸⁴ Ver: Carrato, J.F. *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais: notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista*. San Pablo, Compañía Editora Nacional, 1968.

educadores de los sectores populares, en especial luego de la expulsión de los jesuitas. Ya que mientras la enseñanza impartida por estos últimos se basaba en la erudición y el dominio de la lengua latina, la nueva enseñanza de los padres diocesanos se centraba en la vida cotidiana y en una línea más utilitaria y práctica.

La influencia del pensamiento iluminista en el clero brasileño lo condujo a tomar dos posiciones. La primera fue la de rebelarse contra el pensamiento católico tradicional que sustentaba el modelo de cristiandad, y por otro lado, la de asumir el compromiso por la liberación y la independencia del Brasil. De ahí su participación dentro de insurgencias sociales, entre las que se destacan en el Nordeste, “La guerra de los Mascates” en las ciudades pernambucanas de Recife y Olinda, el “Levantamiento Minero” liderado por el emblemático *Tiradentes*, y la Revolución de Pernambuco en 1817, conocida como “La revolución de los sacerdotes”.

El pensamiento del clero brasileño en aquella época se nutrió de la filosofía racionalista difundida a través de los enciclopedistas franceses, del modelo independentista de los Estados Unidos, y del sentimiento nacionalista que se estaba gestando dentro del propio país. Sin embargo, el impacto de la cultura francesa fue determinante a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, tendencia que se prolongó hasta el siglo XX en la renovación eclesiástica de los años cincuenta como señaló el sociólogo Michael Lowy (1999). Empero, en oposición a Francia en donde el movimiento liberal asumió connotaciones anticlericales, en Brasil el liberalismo fue asumido por una parte significativa del clero. Las razones que explican esta alianza entre liberalismo y catolicismo descansan en la frágil estructura de poder de la Iglesia durante el período colonial, y la difusión del pensamiento liberal entre el clero. Así, los movimientos revolucionarios brasileños conservaron una fuerte impronta religiosa, en tanto se enfatizaba que Dios se encontraba del lado del pueblo y que esto no contradecía la opción por la libertad.

Según Cándido Mendes (1966), la diferencia entre la Iglesia en el resto de los países de América Latina y Brasil es que en los primeros se produjo una profunda interpenetración de la organización religiosa como matriz de institucionalización del orden social. Mientras que en Brasil se produjo una querrela dolorosa de separación entre competencias Estado-Iglesia, superando las instancias mixtas como la educación

o el matrimonio. Esta línea de pensamiento es la que Frei Betto destaca para comprender la incidencia actual de la Iglesia Católica en la sociedad brasileña:

“Penso que vários fatores contribuíram para isso [o protagonismo da Igreja no Brasil na liderança de movimentos populares]: primeiro, a romanização do catolicismo brasileiro só ocorreu a partir do fim do séc. XIX. Nosso catolicismo é tradicionalmente muito “callejero”, pouco dependente dos bispos, da hierarquia. Segundo, sempre fomos uma nação de muitos católicos e poucos padres, o que facilitou maior protagonismo dos leigos na Igreja. E terceiro, a Igreja Católica no Brasil é separada do Estado desde o fim do séc. 19, e muito crítica a ele, o que favorece essa aproximação com os movimentos sociais” (Betto en entrevista, 2013)⁸⁵.

El Congreso Eucarístico de Rio de Janeiro de 1922 marcó una nueva etapa en la vida católica de Brasil ya que la Iglesia estimuló una nueva alianza con el poder político, es decir, se produjo una Restauración Católica que impulsó una mayor presencia de la institución dentro de la sociedad y una aproximación a la colaboración con el Estado para enfrentarse con los movimientos de tendencias liberal, anarquista y socialista. Esto se debió en parte a la estrecha relación establecida entre el arzobispo de Olinda, Dom Sebastiao Leme, y el entonces presidente Getúlio Vargas. La Iglesia movilizó a sus intelectuales por medio de organizaciones como El Centro Dom Vital y la revista “Ordem”⁸⁶. Esta élite intelectual católica desarrolló una ideología de orden en el sentido tradicionalista francés: se opusieron a la anarquía conceptual, donde el

⁸⁵“Pienso que varios factores contribuyeron a esto: primero, la romanización del catolicismo brasileño sólo ocurrió a partir de finales del sigl XIX. Nuestro catolicismo es tradicionalmente muy “callejero”, poco dependiente de los obispos, de la jerarquía. En segundo lugar, siempre fuimos una nación de muchos católicos y pocos padres, lo que facilitó un mayor protagonismo de los laicos dentro de la Iglesia. Tercero, la Iglesia Católica en Brasil está separada del Estado desde fines del siglo XIX, y muy crítica al mismo, lo que favorece su aproximación a los movimientos populares”

⁸⁶ El Centro Dom Vital fue el núcleo de los jóvenes Católicos durante los años ‘30. Realizado su trabajo a nivel intelectual y a través de un periódico, intentaban constituir un grupo de presión para sostener los derechos de la Iglesia, oponerse a cualquier ley de divorcio y apoyar reformas sociales moderadas. El dirigente más conocido del movimiento fue el escritor Alceu Amoroso Lima, más comúnmente conocido por Tristan de Athayde, un hombre que refleja básicamente las ideas de Maritain. Pero la composición del grupo siguió siendo heterogénea. Organizaron una Liga Electoral en 1934, con la intención de insertar su programa en las plataformas de los partidos políticos, rechazando la idea de organizar un partido Católico. Un grupo minoritario con orientación más política, se unió en cambio al movimiento "Integralista" (fascista) de Plinio Salgado, como continuación natural de la postura tradicionalista de Figueredo, por su nacionalismo e interés en organizar y garantizar los derechos de los trabajadores, y su oposición al capitalismo internacional. Ideas que luego inclinarían a algunos de sus integrantes al catolicismo de izquierda como Alceu Amoroso Lima y Dom Helder Camara.

cambio social era un hecho, en aras de un retorno a una idílica “Belle Epoque”. En los estudios comparados del impacto de las elites confesionales tradicionales en el desarrollo, hoy de América Latina, se observa que ninguna nación latinoamericana pudo como Brasil llegar a la superación de su fase de ruptura con la sociedad colonial manteniendo la permanencia de un impacto tan vivo y actuante de una generación anterior de pensadores católicos.

“En efecto, la difusión de un pensamiento católico que habla en nombre propio no tiene antecedentes en la historia del Brasil [...] el catolicismo no se organiza en un partido político, y ello por orientación de la Iglesia y en contra de la voluntad personal de Jackson de Figueiredo. La toma directa del poder interesa menos que la organización del Estado y que la sociedad responda a los preceptos religiosos en todos los sectores de la vida” (Pinheiro Filho, 2010:332).

La implementación de este catolicismo militante abrió la práctica religiosa a la participación de la juventud y los hombres y reafirmó el rol de los laicos dentro de la Iglesia Católica y de esta última en la sociedad. La Constitución de 1934 evidenció esta relación al legitimar la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, la presencia de capellanes militares en las Fuerzas Armadas y la subvención estatal para actividades asistenciales religiosas. Dentro de dicho proyecto, la jerarquía católica estimuló la participación de los laicos en la vida política para que se pusiera al servicio de los valores cristianos, de ahí la fundación de la Acción Católica. El modelo escogido inicialmente por la Acción Católica en Brasil fue el italiano, más autoritario que el francés o el belga. No se dividió, como en Francia, según el origen social de los militantes sino a nivel de las diócesis con ramas parroquiales.

Fue en los movimientos de la Acción Católica que se desarrolló una fuerte espiritualidad laica⁸⁷. Todos estos movimientos estaban fundados en los pilares de la

⁸⁷ Surgieron nuevas asociaciones femeninas de naturaleza asistencial y educacional con apoyo estatal, se fundó en Rio de Janeiro la Asociación de Señoras Brasileñas, y la Liga de señoras Católicas de San Pablo. En 1936 se llevó a cabo la Semana de Acción Social, que dio como resultado la creación de la “Associação Lar Proletário” y el “Instituto de Educação Familiar e Social”. Se multiplicaron en el país las Escuelas de Servicio Social, y en el ámbito de los trabajadores la Iglesia se hizo presente a través de Legiones de Trabajo, Círculos Operarios Católicos (iniciativa de la Compañía de Jesús basada en su experiencia reciente en Colombia) y la Juventud Operaria Católica. El Movimiento de la JOC surgió a comienzos de la década del 30 en Brasil pero sólo cobró relevancia a partir de 1946 con la división de la Acción Católica en sectores especializados.

doctrina social de la Iglesia con el fin de amoldar las clases populares al dominio burgués, reforzar la institución mediante una mejor organización de sus cuadros manteniendo siempre su carácter clerical y la dirección jerárquica; e imponer los valores éticos y religiosos tradicionales con la ayuda del poder político:

“El mensaje del Centro Dom Vital se configura así como un producto cultural híbrido, que se dirige a muchas esferas de la vida social, poniendo en circulación un conjunto de ideas que son como conceptos-ómnibus. Esa característica explica su poder de difusión hasta alcanzar el mundo artístico y literario [...] Al mismo tiempo explica la transitoriedad de su efecto” (Pinheiro filho, 2010:333).

Esta posición comenzó a cambiar en los años 1950, gracias al viraje ideológico de la Iglesia tras la muerte del Papa Pio XII y a partir de la creciente toma de conciencia política de las masas oprimidas frente a la respuesta dictatorial de las clases dominantes. Luego de la muerte del Cardenal Leme en 1942 se produjo una gran desarticulación a nivel eclesial motivada por la falta de liderazgo de Dom Jaime de Barros Câmara, lo que llevó a una descentralización que atomizó el poder en diócesis aisladas permitiendo que varios obispos sobresalieran por sus iniciativas privadas. La Iglesia entonces no pudo permanecer pasiva, se volvió pluralista a través de la fundación de la Conferencia de Obispos de Brasil en 1952, que gracias a su secretario Dom Helder Câmara, involucró a la Iglesia en las problemáticas sociales del país, comprometiéndola en los cambios y asumiendo una actitud de servicio a favor del pueblo.

La conformación del catolicismo de izquierda en Brasil

La descentralización sufrida en la Iglesia Católica en los años cincuenta coincidió con el proceso de desarrollo económico brasileño y marcó un punto de inflexión hacia una postura más progresista entre la intelectualidad eclesiástica. Mainwaring (1986) señaló que el giro hacia la izquierda que tomó la Iglesia en Brasil durante la década de los setenta fue en realidad la culminación de un proceso previo. De esta forma, su trabajo partió del examen del periodo de gestación y emergencia de la izquierda

católica popular (1955-1973), para después centrar el análisis en el papel de la Iglesia con respecto a la lucha de la sociedad civil en contra de la dictadura (1974-1982). Durante este último período, el autor destacó que los obispos se volvieron cada vez más progresistas, proceso resultante tanto de un desacuerdo con el autoritarismo característico del régimen político vigente en Brasil, como de la coyuntura más amplia de la Iglesia latinoamericana después del Concilio Vaticano II. A partir de ahí, Mainwaring observó que los sectores izquierdistas de la Iglesia habían adquirido una mayor proyección, lo que dio margen a que las organizaciones populares tuvieran alguna flexibilidad para lidiar con los efectos de las políticas estatales autoritarias. Finalmente, el autor abordó el declive de la importancia de la Iglesia como canal de contestación, después de 1982, con el proceso de apertura política.

Para Michael Lowy (1999) el rasgo fundamental que explica este viraje intelectual de la iglesia radicó en la importante influencia que recibió de la cultura católica francesa, la cual había desarrollado una importante corriente de izquierda a través de las diversas órdenes presentes en Brasil (en especial la de los dominicos). Esto fue así, porque mientras el resto de las iglesias latinoamericanas conservaron sus vínculos con España e Italia, Brasil al no recibir suficiente ayuda de Portugal comenzó a vincularse con la iglesia francesa a partir del siglo XIX. En los años cincuenta proliferaron dentro de dicha iglesia diversas corrientes teológicas que condujeron luego al Concilio Vaticano II, junto con ciertas prácticas como la de los Curas Obreros y Economía y Humanismo del Padre Lebreton, traídas al Brasil principalmente por clérigos progresistas que habían estudiado en Europa (un claro exponente fue Henrique Claudio de Lima Vaz⁸⁸), y que lideraron la Acción Católica y la JUC:

“Tratando de dar una respuesta concreta al problema de la pobreza y de las desigualdades sociales que aquejan al Brasil, algunos pensadores de formación católica han desarrollado, a lo largo de las últimas décadas, lo que podría denominarse un proyecto inmanentista de liberación, que abriga elementos conceptuales provenientes de las teologías católica y protestante, así como del

⁸⁸Este ignaciano de Minas Gerais, representa una de las líneas más claras de renovación del pensamiento cristiano brasileño. Su obra está marcada por la de Teilhard de Chardin, Mounier y Lavelle y parte del tema de la reciprocidad de las conciencias para encontrar en la visión cristiana de la historia, el sentido de la naturaleza humana. Por ello plantea el potencial renovador de la acción humana en la historia.

hegelianismo, del mesianismo político rousseauiano y saintsimoniano, del personalismo de Emmanuel Mounier, y del marxismo” (Vélez Rodríguez, 1993:49).

Dentro de la heterogeneidad con la cual fueron leídas dichas fuentes, todas compartieron “una crítica ético-religiosa del capitalismo como sistema intrínsecamente perverso” (Lowy, 1999:180). Lowy señaló la influencia de la teología desarrollista del padre Lebreton a través de la fundación de la filial “Economía y Humanismo” en San Pablo en 1948 quien acercó el marxismo a las corrientes católicas⁸⁹; luego del socialismo personalista de Emmanuel Mounier que criticó al capitalismo como “sistema fundamentado en el anonimato del mercado, la negación de la personalidad y el “imperialismo del dinero” (Lowy, 1999: 185)⁹⁰. Otra fuente que influyó en el clero brasileño fue aquella proveniente de la orden de los dominicos franceses, la más avanzada de la época en Francia, con los Padres Chenu, Congar y Cardonnel. De Congar se tomó su nueva concepción de los laicos dentro de la Iglesia, de Chenu se recuperó la experiencia de los Curas Obreros que la orden de dominicos en Brasil trató de reproducir, y de Cardonnel, el más polémico y de mayor influencia en el país, tuvieron gran impacto sus sentencias contra el dinero y la pobreza, la defensa de la práctica obrera y la reivindicación del episodio del Éxodo que fue retomado por la Teología de la Liberación⁹¹. La última fuente que se recuperó fue la lectura marxista llevada a cabo por el jesuita Jean Yves Calvez en *El pensamiento de Karl Marx*: “Una obra que pretendía ser, en último término, una crítica de las ideas de Carlos Marx [...] acabó por servir de introducción al marxismo para toda una generación de jóvenes católicos brasileños” (Lowy, 1999:190).

⁸⁹ Las obras de Lebreton fueron traducidas por los dominicos quienes más influencia de su obra ofrecen. Ver: *Principios para acao* (San Pablo, 1952), *Dimensoes da caridade* (San Pablo, 1960), *Renovar o exame de consciencia* (San Pablo, 1960), *Suicidio ou sobrevivencia do Ocidente?* (San Pablo, 1960), *Manifesto por uma civilizacao solidaria* (San Pablo, 1960).

⁹⁰ Marcelo Ridenti (1998) describió las influencias de dichos autores franceses en los principales líderes de la Acción Popular y de la Juventud Universitaria Católica. Sostuvo que la JUC y de modo general la Acción Católica brasileña se dividieron en los años cincuenta en dos tendencias divergentes: aquellos discípulos de Maritain que se tornaron demócratas-cristianos, y aquellos discípulos de Lebreton y Mounier que siguieron el camino del socialismo.

⁹¹ Congar, Y. *Jalons pour une theorie du laicat*, Paris, Les éditions du cerf, 1964; Chenu, M.D. *Pour une theologie du travail*. Paris, Seuil, 1954; Cardonnel, T. *Dieu est Pauvre*. Paris, Editions de L'Épi, 1962;

El punto crucial de la diferenciación ideológica del catolicismo brasileño se produjo entonces en los años cincuenta. El país había experimentado una industrialización rápida y un nuevo proletariado comenzó a alterar la ecuación política. El desarrollo, sin embargo, fue desigual y la crisis social fue aguda en extensas regiones. Además, a pesar de esta tendencia industrial, en los sectores intelectuales se intensificó una nueva conciencia de atraso económico. El desarrollo se convirtió en el nuevo mito que atrajo a los intelectuales, al estudiantado y a los dirigentes sindicales⁹². En un contexto como el descrito, a los intelectuales católicos los acució el dilema de continuar en la línea del corporativismo moderado y un no-compromiso relativo, o participar en la tendencia secular de nacionalismo. La última de estas posiciones atrajo a mucha gente. En el período de intenso debate ideológico que precedió y acompañó a la conexión con el nacionalismo de izquierda, las influencias de los dos intelectuales Franceses Emmanuel Mounier y L.J. Lebreton fueron particularmente importantes. Usando sus ideas y metodología, se organizaron dos equipos, uno en San Pablo y el otro en Río de Janeiro. Sus libros fueron vastamente leídos en la década del cincuenta y a principios de la del sesenta, especialmente dos de Lebreton *Manifiesto para una Civilización Solidaria* (1975), que contenía una fuerte orientación hacia la acción social, y *Suicidio o Supervivencia de Occidente* (1968) que en este contexto significó un considerable apoyo al creciente nacionalismo.

La estrategia ofensiva de la Iglesia se desdobló en cuatro planos: en el plano material continuó su rol asistencial pero en nuevos campos como en el educativo donde prosiguió una alfabetización concientizadora, la organización de sindicatos rurales, y cooperativas de artesanos. En el plano organizativo estimuló la descentralización incentivando la formación de núcleos eclesiales independientes de la asistencia de clérigos (por ejemplo, la Comisión de Justicia y Paz de San Pablo); ideológicamente radicalizó su discurso poniendo el énfasis en las injusticias provocadas por el sistema de propiedad de la tierra. Finalmente, en el plano político se volvió portavoz de los derechos humanos y de los oprimidos tras el golpe de Estado de 1964. Esto produjo varias fracturas al interior del cuerpo eclesiástico: en varios

⁹² Ver Capítulo 2

jóvenes, laicos y clérigos estimuló el sentimiento misionero, pero provocó sentimientos reaccionarios en grupos de derecha católicos que se aliaron con la jerarquía quebrando el mito de la fraternidad episcopal.

La fundación de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) en 1952 permitió que muchos obispos brasileños, hasta entonces aislados en sus diócesis y con una pobre formación teológica, entrasen en contacto con las modernas corrientes de pensamiento católico europeo y latinoamericano. La reunión de los obispos del Nordeste en Campina Grande en 1956 fue clave en la historia de las preocupaciones sociales de la Iglesia en el país, ya que se trató de la primera reunión organizada bajo el auspicio de la CNBB, que se hizo portavoz político de la jerarquía, y señaló el inicio de la influencia de un equipo de peritos laicos sobre el secretariado ejecutivo de la CNBB y su secretario Dom Helder Camara. Fue recién en este período cuando la Iglesia comenzó a radicalizarse en la medida en que gracias al impacto de la teología francesa moderna se conformó una serie de movimientos radicales que dieron lugar a la llamada "Izquierda Católica", antecedente del movimiento de la Teología de la Liberación.

Entre 1948 y 1950, la Acción Católica⁹³ cuyo capellán era Dom Helder Cámara, se reorganizó siguiendo el modelo francés de división por clases sociales⁹⁴, de lo que surgieron los grupos especializados: JOC (Juventud de obreros católicos), JUC (Juventud de Universitarios católicos), JAC (Juventudes agrarias) y JEC (Juventud de Estudiantes Católicos). A su vez, el impacto del Concilio Vaticano II permitió la consolidación de una corriente progresista dentro de la Iglesia que no se limitó simplemente a renovar la institución y sus prácticas, sino que estimuló una innovación audaz. De Oliveira Torres describió los aspectos de dicha corriente: en primer lugar la reivindicación de una concepción histórica de la iglesia Católica, lo cual la obligó a actualizar y renovar sus prácticas (por ejemplo el tema del celibato), en

⁹³ Los movimientos de Acción Católica surgieron como una política de modernización de la Iglesia que antecedió a la II Guerra Mundial, y permitió el apostolado laico, abriendo la vida religiosa hacia los hombres y jóvenes, cuando generalmente permanecía marginada como práctica femenina y para niños. Sin embargo, el modelo original la separaba de la práctica política. En Brasil fue fundada en 1929 por el Cardenal Leme y presidida por Alceu Amoroso Lima siguiendo el modelo italiano y dedicado exclusivamente a actividades de tipo espiritual.

Ver: Beozzo, J.O. *Cristãos na universidade e na política*. Vozes, Petrópolis, 1984.

⁹⁴ Ver: De Kadt, E. *Catholic Radicals in Brazil*. Londres: Oxford university Press, 1970.

segundo lugar esa actualización permitió que los católicos permanecieran fieles a las problemáticas de sus tiempos, y entraran en diálogo con otras corrientes ideológicas. Así, “la izquierda cristiana empezó a desarrollar una de las primeras teologías específicamente latinoamericanas” (Mainwaring en Lowy: 1999:110)⁹⁵.

Fueron los obispos del Nordeste, preocupados por la pobreza crónica de esta región, quienes impulsaron una serie de movimientos sociales, ya que a partir de los años cincuenta la región comenzó a ser encarada como problemática nacional⁹⁶. La región se volvió centro de todos los esfuerzos de desarrollo del Estado, de la iglesia y del nuevo programa emprendido por Estados Unidos para combatir la influencia de la Revolución Cubana en América Latina:

“Para la Iglesia, el Nordeste era la ocasión para poner a prueba su nueva estrategia con un mínimo de riesgos, en tanto dicha estrategia coincidía con la política de los gobiernos brasileños y norteamericanos, con un máximo de financiamiento [...] Resultado: es a partir del Nordeste que la Iglesia desenvolverá su discurso social, es en el Nordeste donde tomará las principales medidas prácticas para extender su influencia a las masas campesinas, es aún, en el Nordeste, donde se formarán algunos de los principales líderes – obispos, padres, laicos- del ala progresista del catolicismo” (Moreira Alves, 1979:180).

El obispo Dom Eugenio de Araujo Sales creó el Servicio de Asistencia Rural (SAR) en 1949 en Natal con un departamento de educación radial, el cual a partir de 1958 se desdobló en la formación de sindicatos rurales de tendencia socialista, que derivaron en la creación de comisiones para tratar la problemática y brindar cursos sobre sindicalismo afiliado al magisterio social de la Iglesia. De esta iniciativa se desprendió en 1961 el Servicio de Orientación Rural de Pernambuco (SORPE); todas fueron financiadas por la CIA con el objetivo de alejar a los líderes campesinos de la lucha política y neutralizar su potencial revolucionario. Siguiendo esta línea se creó también la Superintendencia para el Desarrollo del Nordeste (SUDENE) en 1959 que propuso

⁹⁵ El texto fundador de la Izquierda cristiana en Brasil fue “Algunas orientaciones para un ideal histórico para el pueblo brasileño” propuesto por la Regional Centro-Occidental de la JUC para su conferencia en 1960.

⁹⁶ Sobre especificidades de la región Del Nordeste ver: Castro de, J. *Una zona explosiva en América Latina: el nordeste brasileño*. Buenos Aires: Solar, 1965.

un plan de desarrollo económico para la región, planificado por Celso Furtado, que permitió modificar la imagen conservadora de la iglesia y cuyo éxito condujo a la consolidación de la llamada “Operación Nordeste”.

El programa político de la intelectualidad católica de izquierda como élite revolucionaria fue estimular el pensamiento crítico entre las masas de una *población* por lo demás pasiva, y proyectarlo como un factor en el escenario político durante un proceso de transformación social. Los medios para alcanzar estos fines fueron los sindicatos, la organización popular y los programas masivos de educación de los adultos que iniciaron conjuntamente con los auspicios institucionales católicos y gubernamentales. La palabra clave del vocabulario político que usaron fue *concientización*, concepto derivado del método de Paulo Freire de alfabetización, el paradigma de los programas educativos.

El Movimiento de Educación de Base (MEB)⁹⁷ que se inició en Natal, fue el programa social más innovador que la Iglesia emprendió en Brasil y fue creado por el obispo Eugenio Sales con apoyo de la Acción Católica como consecuencia directa del desarrollo de las Ligas Campesinas en la región productora de caña de azúcar del Nordeste. Se trató del primer intento católico de práctica pastoral radial entre las clases populares (tomado del modelo colombiano) complementado con el modelo pedagógico de alfabetización de Paulo Freire, que surgió del acuerdo entre el Estado y la CNBB, y que se hizo presente en 15 estados, especialmente en el Nordeste, con más de siete mil escuelas radiofónicas que llegaron a 59 diócesis e impulsaron la alfabetización del trabajador rural así como también una educación integral que desenvolvía la conciencia política, social y religiosa (estimulaba el desarrollo comunitario, técnicas sanitarias y agrícolas, nociones de democracia política y derecho sindical, y apoyaba iniciativas locales que pudiesen preparar el camino para una transformación de las sociedad).

Por ello, si bien el objetivo inicial fue más moderado, en la práctica condujo a una fuerte politización e influencia de la Iglesia en el sindicalismo campesino del Nordeste, casi ausentes en el movimiento sindical urbano, donde comenzó a actuar recién a

⁹⁷Ver: Wanderley, L.E. *Educar para transformar: Educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base*. Petrópolis: Vozes, 1984.

partir de 1962 sin tantos resultados como en la zona rural. A finales de 1963 especialistas en sindicalismo trabajaban con equipos provinciales y locales en todos los estados del Nordeste, logrando implantar una increíble cantidad de sindicatos, la mayoría de los cuales dependía de la dirección de los sacerdotes o laicos que los habían formado, lo cual tornó precaria su existencia.

Frente a las limitaciones y riesgos del desarrollo capitalista que siguió el modelo del populismo desarrollista de Juscelino Kubitschek, los militares brasileños orientados por los Estados Unidos, implantaron el Estado de Seguridad Nacional en 1964⁹⁸, con el objetivo de profundizar el sistema capitalista que le permitiera a Brasil reinsertarse en la nueva división internacional del trabajo. El régimen dictatorial instaurado en Brasil no puede ser caracterizado como un régimen fascista “clásico”, pero sus objetivos en política económica tuvieron fuertes semejanzas con el fascismo italiano: las fuerzas productivas de la industria se desarrollaron intensamente gracias a la intervención del Estado para favorecer la consolidación y la expansión del capitalismo monopolista; la estructura agraria fue transformada, siendo predominantemente capitalista; la camada militar-tecnocrática que se apoderó del aparato estatal limitó la acción del capital privado, y cultivó cierto consenso entre las capas medias logrando una modernización que conservaba elementos de “atraso”.

En un contexto de represión militar cada vez más agudo a partir de la sanción del AI-5⁹⁹, se radicalizaron las organizaciones de izquierda en Brasil, las cuales recibieron un gran impacto de la Revolución cubana, cuya influencia puede estudiarse en tres de los movimientos de izquierda más importantes: las Ligas Campesinas, la resistencia nacionalista de Brizola, y la Acción Libertadora Nacional (ALN) de Carlos

⁹⁸ Ver: Bidegain, A.M. *Nacionalismo, militarismo, y dominación en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1983; Moreira Alves, M. *State and opposition, Military Brazil*. Austin: University of Texas, 1988.

⁹⁹ Frente al agravamiento de la situación política fue sancionado en 1968 el quinto Acto Institucional, AI-5, que marcó el cierre de esta segunda fase del régimen, en tanto el poder ejecutivo estableció el receso del Congreso, la intervención en los Estados y Municipios, la suspensión de derechos políticos de cualquier ciudadano, la suspensión de la garantía de habeas corpus, el estado de sitio, la confiscación de bienes y la exclusión de cualquier apreciación jurídica de todos los actos practicados de acuerdo con dicho Acto Institucional. A partir de ese momento, el poder ejecutivo pasó a ser ejercido por una Junta Militar, abriendo el período más oscuro y violento de la historia de Brasil.

Marighella¹⁰⁰. Después del golpe de estado, la actividad política radicalizada y los centros de estudiantes universitarios quedaron eliminados como posibilidades legales. Ante esta situación, el ala izquierda del clero con el visible liderazgo de algunos obispos, especialmente Dom Helder Cámara de Recife, asumieron la responsabilidad en muchas actividades seculares. Luego del golpe militar los sindicatos fueron desmantelados, y los campesinos quedaron nuevamente aislados. Una vez pasada la primera ola represiva, los obispos conservadores decidieron controlar el MEB que perdió fuerzas y la alfabetización comenzó a ser realizada por el Movimiento Brasileño de Alfabetización creado por el Régimen autoritario. Finalmente abandonó sus principios no directivistas a causa de la competencia entre las organizaciones políticas por detentar el control de las masas campesinas y la dirección de las federaciones de los sindicatos rurales.

Fueron los jóvenes católicos quienes más intervinieron en política durante la época. Se destacó la intervención política de la Juventud Universitaria Católica (JUC)¹⁰¹ que fue duramente atacada por la represión militar frente al silencio cómplice de la jerarquía eclesiástica agrupada en la CNBB, quebrado solo por iniciativas aisladas de los obispos Dom Candido Padim y Dom Helder Camara. Esta tensión redundó en la supresión de la JUC por parte de los obispos en 1968 y la subordinación de la Acción

¹⁰⁰La Ligas campesinas aparecieron en 1945 bajo la iniciativa del Partido Comunista Brasileño, pero fueron reorganizadas a mediados de los años cincuenta gracias al líder Francisco Juliao, con gran impacto en la región del Nordeste a partir de la inclusión del socialismo dentro de sus objetivos de lucha. La resistencia Nacionalista de Brizola surgió inmediatamente luego del golpe como tentativa de resistencia armada organizada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de la cual formaba parte el exgobernador de Rio Grande do Sul, Leonel Brizola. La resistencia fue desarticulada por el régimen militar pero fue el primer movimiento de guerrilla del Brasil post 1964, que adoptó además cierta interpretación de la teoría foquista del Che Guevara sin identificación marxista-leninista. Finalmente, un tercer momento dentro de las organizaciones de izquierda en Brasil, se produjo con el surgimiento del ALN de Carlos Marighella a partir de la escisión producida dentro del Partido Comunista Brasileño en 1967 a causa del debate entre una resistencia pacífica a la dictadura y una resistencia armada. De esta última opción surgió la Acción Libertadora Nacional (ALN) dirigida por Carlos Marighella y Joaquim Camara Ferreira que defendía a la guerrilla como nueva organización de vanguardia y fue el principal representante de la línea castro-guevarista en Brasil, aunque en este caso defendía una guerrilla inicialmente de tipo urbana para acumular recursos necesario para el traslado a la zona rural.

¹⁰¹El impacto de la militancia de la JUC fue fundante de las características de la Teología de la Liberación en Brasil y del Movimiento de las Comunidades de Base. Por otro lado, la orden de los dominicos en Brasil se vio influenciada por la militancia en la JUC, lo que condujo a algunos frades a vincularse al esquema guerrillero organizado por Carlos Marighella. A nivel latinoamericano, Gustavo Gutiérrez se mostró interesado por dicho movimiento.

Católica a los obispos diocesanos eliminando toda posibilidad de compromiso político independiente. Empero en 1966 la JUC se separó de la jerarquía y recomendó a sus militantes que se empeñasen individualmente en la lucha por la transformación social: “Fue así que el movimiento laico que había sido el principal abastecedor de cuadros para los más dinámicos programas sociales de la Iglesia Católica, dejó de existir” (Moreira Alves, 1979:134).

En 1962, los activistas del MEB y de la JUC formaron la Acción Popular (AP)¹⁰², un movimiento político sin vinculación con la jerarquía eclesiástica y fundado en el modelo marxista de revolución socialista. Para Cândido Mendes se trató del primer movimiento intelectual-religioso original de participación concreta en el proceso nacional. Defendió un modelo socialista para el país, que reconoció las limitaciones estructurales del statu quo para la realización de la justicia social, y al hacerlo señaló la insuficiencia de la intelectualidad católica anterior para acompañar un compromiso con el cambio brasileño. Su originalidad residió en la unión que lograron entre el tema de la cultura popular y el desarrollo nacional. En febrero de 1963 se llevó a cabo en Salvador el congreso fundacional, donde se planteó como organización democrática y reformista, representativa de la pequeña burguesía radicalizada, integrada por estudiantes y otros intelectuales y con presencia de obreros y campesinos. Su origen cristiano y las bases regionales ya creadas por la Acción Católica favorecieron su rápida expansión.

El marxismo cristiano adoptado por esta intelectualidad se diferenció del marxismo secular brasileño en tanto presentó un anti-capitalismo mucho más radical con una fuerte carga ético-religiosa que retomó la Teoría de la Dependencia en su versión socialista. Por otro lado, sostuvo una mirada crítica frente a las ideologías del progreso y el desarrollo; el pobre/oprimido fue visto como sujeto del proceso de liberación y no como una compleja alianza de clases propuesta desde el Partido; defendió la urgencia moral del combate por el socialismo antes que una visión científica y etapista del proceso histórico; insistió en la praxis, la ética y la

¹⁰² Ver: el ensayo de Ridenti, Marcelo en el volumen V de la *Historia do Marxismo no Brasil* y la tesis de Favio Pires Gaviao, *A "esquerda catolica" e a Ação Popular (AP) na luta pelas reformas sociais (1960-1965)*, Universidad Estadual de Campinas, 2007.

subjetividad, y puso el énfasis en la auto-organización por la base y en la auto-liberación, relativizando el rol del partido. Este marxismo fue percibido desde una perspectiva romántica:

“Cabe destacar que el romanticismo de las izquierdas de los años sesenta y setenta –particularmente el de la AP- no implicaba una simple vuelta al pasado. Buscaba en el pasado elementos para la construcción de la utopía del futuro. No era pues un romanticismo cualquiera, en el sentido de una perspectiva anticapitalista necesariamente prisionera del pasado, generadora de una utopía irrealizable en la práctica. Se trataba de un romanticismo, sí, pero *revolucionario*. De hecho, se basaba en el rescate de un encantamiento de la vida, una comunidad inspirada en la idealización del hombre de pueblo, cuya esencia estaría en el espíritu del campesino y del migrante favelado que trabajaba en la ciudad. Pero ese regreso al pasado sería la inspiración para construir al “Hombre Nuevo”. Se buscaban en el pasado elementos que permitirían una alternativa de modernización de la sociedad que no implicase la deshumanización, el consumismo, el imperio del fetichismo de la mercancía y del dinero. No se trataba de proponer una mera condena moral a las ciudades y un regreso al campo, sino de pensar –con base en la acción revolucionaria a partir del campo- la superación de la modernidad capitalista cristalizada en las ciudades, consideradas en la época como “túmulos revolucionarios”, en la expresión del teórico guevarista francés, Régis Debray” (Ridenti, 1998: 2).

La AP duró sólo dos años, después del golpe de Estado se alejó tanto de la Iglesia como del cristianismo y pasó a la clandestinidad como Acción Popular Marxista-leninista. Muchos de sus miembros se unieron al Partido Comunista brasileño de origen maoísta abandonando toda referencia a la cultura francesa católica inicial: “En 1964, la AP defendía una alternativa política al capitalismo y al comunismo de tipo soviético, refiriéndose a un humanismo cristiano mezclado con influencias de la Revolución Cubana [...] la mayoría de la dirección adoptó la línea maoísta a partir de inicios de 1968” (Barao, 2007:266). La adhesión de la AP al guevarismo y después al maoísmo puede explicarse por la afinidad entre el romanticismo revolucionario presente en esta líneas de pensamiento y la idea central de la AP, la de valorizar la idea de un pueblo en combate contra la modernización capitalista de la sociedad.

Ese voluntarismo estuvo acompañado de la crítica romántica a la modernidad, inspirada en Maritain, que valoraba la calidad del trabajo, de lo humano-colectivo por sobre el fetichismo de la mercancía. Por otro lado, ambas corrientes de pensamiento se vincularon en la medida en que la veloz industrialización que protagonizó Brasil a partir de los años cincuenta condujo a varios sectores sociales a buscar en el retorno a las raíces rurales, la verdadera alma del pueblo que se encontraba en el hombre de campo. De esta manera la AP y el guevarismo-maoísta se relacionaron a partir de la reivindicación del campesino, en tanto auténtico representante del pueblo, la negación de la modernización conservadora de la sociedad, del rápido proceso de industrialización y urbanización que oprimía al pueblo, el combate al dinero y a la fetichización impuestos por el mercado capitalista, y el sacrificio personal del militante en nombre de la causa popular:

“El maoísmo tal como fue idealizado en el Brasil en la segunda mitad de los años sesenta, tenía una serie de características que lo tornaba particularmente atractivo para una organización de origen católico como la AP: una formulación teórica que negaba el idealismo, combatiendo explícitamente las formulaciones humanistas, proponiendo el pasaje de la ideología a la ciencia, de lo ilusorio a lo verdadero, una propuesta de igualitarismo por la integración de los militantes en la producción, buscando romper con el origen pequeño burgués de la mayoría de los militantes y con las barreras entre trabajo intelectual y manual, derecho a la rebelión, valorizando las acciones populares en un momento de crisis del marxismo tradicional, endiosamiento de los escritos de Mao, entre otras” (Ridenti, 1998:23).

Según De Oliveira Torres, la Acción Popular surgió como una iniciativa estudiantil que sintió la ineficacia política de la Acción Católica clásica, pero su radicalidad e inmadurez impidió que llegara a tomar una forma definitiva. Señaló que sus bases teóricas se fundaron en una visión histórica global con fuertes bases marxistas, que debía conducir a una toma de conciencia sobre la realidad. A partir de esta visión, analizaron la historia de Brasil desde una óptica pesimista: “sentimientos generosos y falta de ideas exactas sobre la realidad nacional, malograrán al movimiento” (De Oliveira Torres, 1968: 243).

Paralelamente a la AP, la Juventud Operaria Católica se convirtió en el movimiento católico más importante. En 1956 contaba con 8.500 militantes y editaba los periódicos *Construir* y *Juventud Trabajadora*. Fue lentamente convirtiéndose en una organización de la clase trabajadora ya no sólo un movimiento de la juventud católica. En 1962 fundaron la Acción Católica Operaria (ACO) para continuar la misma labor entre los trabajadores adultos¹⁰³. Luego del golpe de Estado, estas organizaciones ocuparon el lugar de la JUC y del sindicalismo rural como portavoces de los laicos que querían transformar revolucionariamente el papel político de la Iglesia. En el contexto general de la política brasileña, la ACO era demasiado débil para preocupar a las fuerzas represivas, por ello logró conservar durante tanto tiempo su libertad de acción. El endurecimiento de la ACO frente al régimen militar fue gradual, recién en el documento editado en abril de 1966 se produjo un cambio sustancial en la postura del Movimiento, el cual recibió apoyo de los obispos de la región, en especial de Dom Helder Camara, desencadenando la primera gran crisis entre el régimen militar y la Iglesia. Los debates y análisis políticos del Congreso de la JOC y la ACO en 1968 dieron origen a las definiciones más progresistas que hasta entonces se habían realizado en el país, aplicando las tesis de Marx sobre la evolución histórica de los modelos de producción.

Impacto de la Dictadura Militar: radicalización y repliegue del catolicismo de izquierda

En una coyuntura de radicalización y violencia política, la tendencia renovadora de la Iglesia entró en crisis, ya que en un comienzo la jerarquía de la Iglesia se mostró dispuesta a cooperar con el gobierno militar¹⁰⁴ aunque partidaria de un retorno al orden constitucional. Referido al papel de la Iglesia católica durante el régimen militar

¹⁰³A partir del Golpe Militar el movimiento operario católico fue duramente reprimido y debilitado. Paradigmático resulta el caso del asesinato del padre Antonio Henrique Pereira Neto, asistente eclesiástico de la JOC en Recife, en mayo de 1969.

¹⁰⁴Ejemplos de esta actitud fueron las "Marchas de la Familia, con Dios y por la Libertad" de 1964 encabezadas por el clero y autoridades religiosas, que contribuyeron a desestabilizar el régimen civil. La marcha fue una respuesta al mitin celebrado por el presidente Goulart el 13 de marzo de 1964, y recibió un gran apoyo de los medios de comunicación.

en Brasil, Serbin (2001) señaló la ambigua relación entre los líderes de la Iglesia Católica y los militares durante la dictadura. Pues la Iglesia, a la vez que luchó por proteger los derechos humanos que fueron repetidamente violados durante el periodo dictatorial, también pugnó por preservar su influencia sobre la sociedad y por mantener sus privilegios políticos, amenazados por el creciente poder del ejército durante la dictadura militar. Por su parte, los militares intentaron hacer de la Iglesia su aliada, convenciéndola de la necesidad de un Estado autoritario en el Brasil de aquel entonces; pero, al mismo tiempo, censuraron y vigilaron la infiltración del comunismo en las filas eclesiásticas¹⁰⁵.

La voluntad compartida de conservar el orden establecido entre Iglesia y Estado se puso en evidencia en cada período del régimen. Durante la presidencia de Castelo Branco (1964-1967) se ordenó que ningún sacerdote fuera detenido sin autorización de la presidencia; durante el gobierno del General Costa e Silva (1967-1969) se produjeron frecuentes encuentros entre ambas jerarquías mostrando a través de ceremonias la unidad Estado-Iglesia; durante el gobierno del General Garrastazu Médici (1969-1974), a pesar de haber sido el más violento, se continuó la misma política de entendimiento diplomático, y fue recién durante el gobierno del General Ernesto Geisel, en 1974, que la posición oficial se tornó más dura.

Sin embargo, frente a la evolución del pensamiento social católico, el escándalo de las torturas en las prisiones y el hecho de que muchas de las víctimas del régimen eran católicas, la misma jerarquía comenzó a denunciar al régimen. En un contexto de huelgas obreras y manifestaciones estudiantiles¹⁰⁶, durante el periodo más severo de la represión (1969-1973), se produjo la primera reorientación de la posición de la Iglesia. La primera ruptura fue en 1968, cuando 18 sacerdotes y 57 agentes de

¹⁰⁵ Ver: *Secret Dialogues. Church-State Relations, Torture, and Social Justice in Authoritarian Brazil*. (Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2000). Aborda la ambigua relación entre los líderes de la Iglesia católica y los militares durante la dictadura. El autor analiza en particular la Comissão Bipartite, una entidad secreta que entre 1970 y 1974 reunió a militares y eclesiásticos. La tesis de Serbin es que la Comissão Bipartite representaba un canal de negociación que buscaba mediar las tensiones entre la Iglesia y el Estado, las dos instituciones más fuertes del periodo, que se disputaban el control sobre la sociedad brasileña.

¹⁰⁶ Cabe destacar la llamada "Marcha de los cien mil" contra la dictadura militar, encabezada por estudiantes, intelectuales y diversos sectores de la sociedad brasileña el 26 de junio de 1968 en Río de Janeiro. Ver: Do Valle, M. R. 1968: *O diálogo é a violência: movimento estudantil e ditadura militar no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999.

pastoral fueron encarcelados y la Asamblea General del Episcopado sancionó un documento elaborado por especialistas bajo la coordinación del obispo Dom Candido Padim (divulgado en la Asamblea General de junio de 1968), con duras críticas a la Doctrina de la Seguridad Nacional argumentando que contradecía a la Doctrina Social de la Iglesia. El documento señaló el distanciamiento entre el Estado y la Nación:

“El actual momento brasileño marca un corte entre el poder político y el ciudadano. Aquellos grupos sociales que formaban la base de la pirámide económica y política de la Nación, como los sindicatos, asociaciones de clase, etc., perdieron su representatividad dentro del tránsito político institucional [...] Las decisiones en términos nacionales pasaron a ser objeto de una línea central y defensora de la conciencia nacional, o sea, el CSN, y son arbitrados dentro del juego de intereses políticos de Occidente, donde los Estados Unidos ocupan la posición de gran metrópolis-líder”¹⁰⁷.

Para Moreira Alves (1979), el trabajo de Dom Padim consistió en una minuciosa exégesis de la ideología dominante a partir de la Constitución de 1967, y que se estructuró a través de la yuxtaposición de encíclicas pastorales (*Gaudium et Spes*, *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Populorum Progressio*), para realizar una comparación irrefutable entre la Doctrina de la Seguridad Nacional y su incompatibilidad con las enseñanzas pastorales católicas contenidas en dichos documentos.

Por su parte fue decisiva en esta coyuntura la elección de un nuevo secretario general en la CNBB que se colocó en las antípodas del régimen militar: Dom Aloiso Lorscheider. Lo que marcó una escisión al seno del episcopado:

“Los años 1970- 1971 marcan la derrota del sector conservador que dirigía el episcopado desde 1964. La nominación, en 1970, de Dom Agnelo Rossi, cardenal-arzobispo de San Pablo, a la cabeza de un dicasterio romano deja libre uno de los puestos claves. El arzobispado de San Pablo es asignado a Dom Evaristo Arms, un franciscano poco conocido y discreto, obispo auxiliar del cardenal Rossi que adopta rápidamente una posición favorable a la defensa de los derechos del hombre [...] En 1971, dom Aloiso Lorscheider, que

¹⁰⁷Dom Candido Padim: “A doutrina da segurança Nacional á Luz da Doutrina da Igreja”. *SEDOC*, septiembre de 1968.

había sido nombrado secretario general de la CNBB en 1968, accede a su presidencia” (Marin, 2002: 51).

Los documentos posteriores de la CNBB comenzaron a reivindicar el retorno a la democracia, la defensa de un desarrollo social con participación consciente y libre, la denuncia de la violación de la justicia por la represión, la denuncia de la tortura y la orientación contraria a ella, la propuesta de reformas estructurales, y la crítica a la tecnocracia. Un texto importante fue *Seguridad Nacional y Seguridad Individual* (Segurança Nacional e Segurança Individual – 1976) en el cual se desvinculó la lealtad del pueblo a la Nación de la lealtad al Estado y al gobierno. Lejos de la coyuntura previa a 1964, se criticaron la visión autoritaria de la organización de la sociedad y los métodos de combate al comunismo: “El entrenamiento para esta ‘guerra antisubversiva’ en América latina contra el comunismo, además de llevar al embrutecimiento creciente de sus agentes, genera un nuevo tipo de fanatismo, un clima de violencia y de miedo. Se sacrifican las libertades de pensamiento y de prensa, se suprimen las garantías individuales”¹⁰⁸.

Los conflictos entre la Iglesia y el Estado brasileño¹⁰⁹ presentaron dos puntos claves: los estudiantes y la región del Nordeste¹¹⁰. En marzo de 1966 la Acción Católica Obrera del Nordeste publicó un manifiesto sobre la situación de los obreros en la región. Luego la Acción Católica Rural y la Juventud Agraria Católica divulgaron otro llamado que describía la situación del campesino del Nordeste. Los obispos de la región tomaron ambos manifiestos y firmaron un documento de apoyo que derivó luego en el “Manifiesto de los Obispos del Nordeste”, el cual desencadenó una seria crisis con los militares de la región, centrada en la figura de Dom Helder Câmara quien fue tildado de “agitador de izquierda”. Esto inició una disputa pública en la prensa

¹⁰⁸ CNBB, *Comunicación Pastoral al Pueblo de Dios – Comunicação Pastoral ao Povo de Deus* (Rio de Janeiro, 1976). Disponible en: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=80 (Julio de 2013)

¹⁰⁹ Sobre la relación Iglesia-Estado en Brasil ver: Krische, P. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979; Libanio, J.B. *Conflito Igreja-Estado*. Encontros com a Civilização Brasileira N. 4. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978; Della Cava, R. *Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1961-1964*. Estudos CEBRAP 12 San Pablo: CEBRAP, abr./jun, 1975.

¹¹⁰ Para una cronología de los hechos ver: “Evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el Brasil”. *Cuadernos de Marcha*, nro.9, Montevideo, enero de 1968. Pp.29-54

gráfica de la época, con defensas de los obispos del Nordeste como Antonio Fragoso y críticas en contra de Helder Câmara por parte del famoso sociólogo Gilberto Freyre.

En relación al problema de los estudiantes, la crisis se inició con el 28 Congreso de la Unión Nacional de Estudiantes llevado a cabo en Belo Horizonte. Como la policía prohibió que los estudiantes se albergaran en los hoteles, los padres dominicos y las monjas benedictinas les dieron hospedaje en sus conventos y el Congreso debió desarrollarse clandestinamente. Esta alianza Iglesia-estudiantes marcó el comienzo de una serie de represiones agudas al movimiento que encontró en las diversas órdenes, asilo y refugio.

El primer trimestre de 1967, en el contexto marcado por la Encíclica *Populorum Progressio* y el cambio de gestión en el que Castelo Branco fue sustituido por Costa e Silva proclive a un regreso a la democracia, las organizaciones católicas del Nordeste divulgaron el “Manifiesto de la Acción Católica Operaria”. Este manifiesto criticó y denunció al programa de recuperación del Nordeste centrado en la idea de “Desarrollo sin justicia” que retomó elementos de la teoría desarrollista y ciertos debates de la Teoría de la Dependencia: “Se asiste en el Nordeste a la sustitución de una estructura feudal por una estructura capitalista, y como militantes cristianos, no podemos dejar de manifestar recelo profundo por el tratamiento materialista que el capitalismo da a los problemas, sin preocuparse por el hombre, que podrá ser usado como simple instrumento en el juego de las estadísticas y los planes” (en De Oliveira, 1968:273). Este Manifiesto desató una ola de persecuciones a los religiosos del Nordeste, quienes redoblaron su apuesta en 1970 con el Manifiesto “Nordeste. El hombre prohibido”, en el que se señaló que la liberación del hombre sólo se podía dar a través de la transformación de las estructuras sociales.

En esta época marcada por la impronta de la Conferencia de Medellín, la CNBB¹¹¹ comenzó a denunciar el modelo desarrollista, y se produjo un aumento notable de las Comunidades de Base en las zonas periféricas urbanas y rurales (la mayoría impulsadas por órdenes religiosas femeninas) -se habla de ochenta mil comunidades y

¹¹¹ Entre 1974 y 1978 la CNBB lideró la resistencia contra la dictadura y creó la plataforma que fue adoptada por toda la oposición: fin de la tortura y de la ley de seguridad nacional, eliminación del AI5, amnistía general, etc. A partir de 1979, con el renacimiento de sindicatos y partidos la CNBB comenzó a abandonar el campo político. VER: CNBB, *Igreja e problemas da terra*, Sao Paulo: Paulinas, 1980.

dos millones de miembros-, que pasaron de ser simples instancias de renovación eclesial a convertirse en espacios de socialización política. Por otro lado, la CNBB creó el Consejo indigenista Misionero (CIMI) en 1972 que dio visibilidad nacional e internacional al movimiento indígena y que dio lugar luego a la constitución de organizaciones federales indígenas como la “Unión de Naciones indígenas” (UNI), el “Consejo para la coordinación de los pueblos indígenas del Brasil” (CAPOIB), y la “Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia brasileña” (COIAB).

Por último, este proceso se vio acompañado por una renovación cultural y teológica a partir de la emergencia de la Teología de la liberación con representantes como Hugo Assman, Leonardo y Clodovis Boff, Frei Betto, y Rubem Alves, entre otros. El desquite de la TdL en Brasil se dio con la publicación de la obra *Da Esperança* (1969) del escritor y teólogo presbiteriano Rubem Alves, mientras que la primera publicación católica sobre la teología de la liberación fue la obra *Teologia da Revolução* (1970) del teólogo belga radicado en Brasil José Comblin, aunque se instaló definitivamente con la publicación de *Jesus Cristo Libertador* (1972) de Leonardo Boff:

Después del Concilio Vaticano II y hasta finales de los años ochenta se produjo una recepción vigorosa de la primavera conciliar tanto en el ámbito episcopal como laical. La conferencia episcopal brasileña fue una de las que asimiló el espíritu conciliar con mayor fuerza en la región, que se tradujo tanto en Medellín como en Puebla con tres ejes principales: la opción por los pobres, la teología de la liberación, y las CEBs, que dieron lugar a un nuevo tipo de laicado en el ámbito popular.

En el período de 1969 a 1978, 216 agentes pastorales y 104 religiosos fueron encarcelados, tres murieron asesinados, y varios obispos fueron perseguidos, entre los cuales se encontraban Dom Helder Câmara (Olinda, Recife), Dom Fragozo (Crateus, Ceará), Adriano Hippólito (Nova Iguacu, Rio), Alano Pena (Marabá, Pará), Estevao Avelar (Conceicao do Araguaia, Mato Grosso), y Pedro Casaldáliga (Sao Felix do Araguaia, Mato Grosso). La represión militar se sumó a la política del Vaticano de “desmantelar” a la Iglesia brasileña a partir del nombramiento de obispos conservadores que debilitaron las estructuras pastorales, como por ejemplo el obispo

conservador José Cardoso en el lugar de Dom Helder Cámara, quien destituyó a los dirigentes pastorales de su diócesis¹¹².

En consecuencia se produjo una polarización en el mundo católico. Por un lado, se encontraba la llamada Iglesia popular, la consolidación de la teología de la liberación que pasó a impregnar todas las fuerzas progresistas en las pastorales, en los grupos y comunidades populares, y en las actividades políticas a favor de la liberación; el fortalecimiento de las Comunidades Eclesiásticas de Base y de espacios democráticos y autónomos del laicado; la creación y diseminación de entidades diversas de educación popular de cuño emancipador; y las conexiones teóricas (documentos de denuncia y propuestas de la Jerarquía y del clero principalmente) y prácticas (además de las pastorales populares, con la creación de las Comisiones de Derechos Humanos, las Comisiones de Justicia y Paz, etc.) de representantes católicos con todas las fuerzas progresistas opositoras a los regímenes militares y a las imposiciones norteamericanas.

En el polo opuesto, se encontraban los sectores oficiales conservadores que intentaron cercenar la actuación de la Iglesia popular. Una estrategia fue montada por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), que se sirvió de presiones directas dirigidas a los episcopados de los países y de acciones concretas con el propósito de cambiar radicalmente la orientación eclesial y pastoral de determinadas iglesias nacionales, contando también con alianzas de sectores de los Estados Unidos y con sectores gubernamentales y empresariales de distintos Estados latinoamericanos. Las expresiones públicas de este intento de desmantelamiento se produjeron en las reuniones de Puebla (frustradas, sin embargo, por la reacción de los progresistas) y en Santo Domingo (en la que los conservadores alcanzaron en gran parte sus objetivos):

“En Costa Rica hay una institución, el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), donde están Hinkelammert y Pablo Richard. Ahí se hacían encuentros de teólogos de la liberación y personas comprometidas. El último al que yo asistí debe haber sido en el año 1980, al inicio de Juan Pablo II. Pablo Richard me llamó aparte y me dijo: “Mirá, acá la TdL se divide. Estamos los que nos vamos a quedar en la estructura de la Iglesia y están ustedes”. Ambos pagan un precio.

¹¹² Ver: Antonie, Charles. “Le demantelement d’une eglise”. *Actualités Religieuses du Monde*, 15 de noviembre de 1988.

Para mí eso fue clarito, yo ya lo tenía claro. Si vos realmente te comprometés en serio con el cristianismo, con la liberación, con Jesús de Nazaret, terminás fuera de esa Iglesia [...] A mi modo de ver los que son consecuentes terminan saliendo. O sea, nosotros decimos que realmente “terminamos adentro de la Iglesia finalmente” (Dri en entrevista, 2013)

Se produjo entonces una diferenciación entre la intelectualidad vinculada con el catolicismo de izquierda y aquella vinculada con la Teología de la Liberación que sin embargo, en el caso de Brasil, no supuso una ruptura definitiva:

“Existe, pues, una continuidad innegable entre la teología de la liberación y esta primera “izquierda cristiana” nutrida de pensamiento católico francés. Pero existe también un considerable cambio de perspectiva y, para algunos, una suerte de ruptura. Mientras que el movimiento de los laicos de Acción Católica tenía una dinámica de autonomización y, a la larga, de ruptura con la institución, la teología de la liberación y las comunidades de bases ambicionaban transformar a la Iglesia” (Lowy: 1999, 198).

Es por esto que muchos religiosos se abrieron de la iglesia para ingresar a movimientos y partidos sociales, y formaron organizaciones autónomas como el Centro Dom Helder Cámara (Cendhec). Mientras que aquellos que continuaron dentro de la institución orientaron su pensamiento en dos líneas. Por un lado, intentaron ampliar el concepto de “pobre” incluyendo los problemas del negro, el indígena, y la mujer, y trataron de relacionar la dominación de los oprimidos con la naturaleza, abordando el tema de la ecología desde una línea social. En esta línea se encuentra la obra actual de Leonardo Boff. Por otro lado, las obras de Hugo Assman y Jung Mo Sung, orientaron sus reflexiones hacia el terreno estrictamente económico fundados en la relación entre los conceptos de idolatría-fetichismo:

En la medida en que su relación con el marxismo no está en función de un proyecto histórico “realmente existente”, y responde a una profunda revolución en contra de la pobreza y la injusticia social en Brasil, y en la medida en que –para citar las palabras de un teólogo brasileiro- la caída del Muro de Berlín no impide que el muro entre pobres y ricos continúe creciendo vertiginosamente en Brasil, no hubo, entre los teólogos de la liberación, una tendencia a disociarse

del marxismo, y mucho menos a abandonar su compromiso con la causa de la auto-liberación de los pobres” (Lowy, 2009).

Dom Helder Cámara: el profeta convertido

La historia de la Iglesia brasileña de este período no puede comprenderse sin tener en cuenta la trayectoria intelectual de Dom Helder Cámara. Si bien las transformaciones institucionales no fueron producto de una figura individual y de iniciativas particulares, sin lugar a dudas se trató de una de las figuras más importantes del movimiento de renovación de la Iglesia en Brasil y en América Latina. Dom Helder asumió el obispado de Olinda, en Recife, doce días después del golpe militar., y junto con la JUC fue uno de los dos frentes de combate contra la dictadura. El obispo se ubicó en una tradición eclesiástica combativa ya que la Iglesia en Olinda y Recife tenía una tradición desde la época de la colonia como institución dinámica, y con un pasado de profetas y obispos significativos como Frei Caneca, Padre Roma, Dom Vital, y Dom Sebastiao Leme, entre otros.

Nació en Fortaleza, Ceará, en 1909, donde vivió una infancia marcada por el hambre en una familia de doce hermanos, ocho de los cuales murieron siendo niños. En 1923 ingresó en el seminario de Prainha de Sao José, en Fortaleza, y se ordenó sacerdote en 1931. Como seminarista tuvo una fuerte inclinación hacia la política, ya que admiraba profundamente las ideas del Integralista Jackson de Figueiredo, un convertido que había fundado la influyente revista *A Ordem* y el importante “Centro Dom vital”. Durante seis años ejerció el sacerdocio en Ceará, donde gracias a su formación tradicionalista simpatizó durante algunos años (1932-1937) con el movimiento integralista de Plínio Salgado, una versión brasileña del fascismo inspirada en el régimen de Salazar en Portugal, para quien trabajó en la Secretaría de Educación Estatal: “Fue un error de juventud –dirá más tarde con relación al derrotero fascista que seguirá Salgado-. Cerré así mi paréntesis de vida política activa, sin consecuencias, sin dramas ideológicos, aunque no me gustó, fue de todos modos una experiencia” (Selser, 1968:63).

Se unió a la Acción Integralista brasileña (AIB), primero en Ceará donde promovió el movimiento y luego en Río de Janeiro, donde ocupó secretamente una posición en el supremo consejo del AIB por orden de Dom Sebastiao Leme, cardenal-arzobispo de la ciudad y aliado de Getúlio Vargas. Como tantos intelectuales integralistas, Dom Helder terminó rechazando el movimiento a causa de la vinculación del mismo con la violencia y el fascismo europeo, pero conservando el fervor nacionalista. Este grupo de intelectuales incluía a Alceu Dantas quien presentó a Dom Helder la obra del católico francés Jacques Maritain, que sostenía la tesis de un “Humanismo Integral” anti-autoritario, la defensa de la democracia y la aceptación del pluralismo religioso. Ideas que influenciaron a una generación entera de religiosos e intelectuales brasileños, más tarde promotores de la Teología de la Liberación.

Estudió en el seminario de los Padres Vicentinos franceses y holandeses, severos disciplinadores que tuvieron un papel fundamental en la “Romanización” o modernización conservadora del catolicismo brasileño que se extendió entre 1850 hasta 1960. Esta formación brindó a Dom Helder Cámara una férrea disciplina y el valor de la obediencia frente a la jerarquía, pero también marcó una crítica frente a la arbitraria represión de la creatividad. A pesar de su formación como padre diocesano, Dom Helder asumió un perfil de Frei, es decir, de miembro de una orden religiosa con sus reglas, tareas, espiritualidad y ambiente fraternal. Su mayor inspiración provino de las enseñanzas de San Francisco, con cuya abnegación personal se identificaba. Posteriormente se vio influenciado por otros grupos que se relacionaban con la experiencia de la pobreza, como por ejemplo los hermanos y hermanas de Charles de Foucauld y los padres operarios franceses.

Desde el comienzo de su carrera trabajó sólo en instituciones civiles como los Ministerios de Educación de Ceará y de Río de Janeiro, a donde fue enviado seis años después de ordenarse como sacerdote. Fundó en 1931, La Legión Cearense de Trabajo; y dos años después, junto con lavanderas y empleadas domésticas, creó la Sindicalización Operaria Femenina Católica. También desarrolló, una vez en Río, una serie de actividades como el lanzamiento del Banco de la providencia, y las Ferias anuales para obtener fondos de asistencia para los “favelados”. Esta actividad le dio mucha popularidad, que aprovechó para fundar en 1952 una serie de conferencias

nacionales de obispos con el fin de que tuvieran posibilidades de interiorizarse sobre los diversos problemas de las diócesis en un país tan vasto. Desde la época colonial, el episcopado brasileño se caracterizó por su aislamiento, fue recién durante la República que la Iglesia comenzó a cobrar forma como bloque orgánico gracias a Dom Sebastiao Leme, quien en 1930 fue designado arzobispo de Río de Janeiro, y bajo cuya autoridad se formó Dom Helder Camara, a quien le obligó en aquel entonces a abandonar la política.

La Conferencia Nacional de Obispos brasileños, que sirvió de modelo para la CELAM en 1955 (Dom Helder fue uno de sus vice-presidentes junto con Dom Manuel Larraín de Chile), fue la tercera más numerosa del mundo después de la italiana y la norteamericana y se convirtió en el órgano más respetado de la sociedad brasileña entre 1964 y 1987 por su postura de abierta oposición al régimen militar, por su formación de pastorales de frontera (Pastoral Operaria, Consejo Indigenista Misionero, Comisión Pastoral de la Tierra) y por la emisión de importantes documentos episcopales tales como “Ouvi os clamores do meu povo” (Nordeste, 1972), “O índio, aquele que deve morrer” (Amazonia, 1973) y “Nao oprimas teu irmao” (San Pablo, 1975)¹¹³. El primero fue influenciado por la opción socialista realizada por el Congreso de la ACO en Recife, y se trató del documento más radical que una fuerza política no clandestina haya osado publicar desde 1964.

La CNBB constituye un verdadero marco en la historia de la Iglesia brasileña, y fue facilitada gracias a la amistad desarrollada entre Dom Helder Cámara y Monseñor Montini, futuro Pablo VI, quien autorizó su creación. El obispo brasileño fue electo secretario general de la Conferencia y recibió ayuda de varios grupos laicos vinculados a la Acción Católica especializada, que sirvieron de pilar para dicha transformación:

“si ya la Acción Católica general despertaba la atención sobre los problemas humanos, la Acción Católica especializada zambulléndonos en el corazón del mundo obrero, campesino, en el

¹¹³ Otros documentos relevantes son, sobre cuestiones políticas, *Reflexão Cristã sobre a Conjuntura Política*, y *Exigências Éticas para uma Ordem Democrática*; sobre el mundo rural *Igreja e Problemas da Terra*, (1980), y sobre el mundo urbano *Solo urbano e ação pastoral* (1982).

mundo estudiantil, en el mundo independiente, etc, y aplicando rigurosamente la trilogía: Ver, juzgar, Actuar, iba mucho más lejos. Nosotros, estábamos antes de que la palabra fuera inventada en pleno trabajo de concientización” (Helder Cámara, 1977).

La diferencia entre la Conferencia de Obispos en Brasil en relación con las conferencias del resto de los países latinoamericanos puede explicarse a partir de ciertas causas históricas. Por un lado la relación con el Estado, desde la separación Iglesia y Estado, se dio en Brasil de una forma menos polarizada que en otros países. En segundo lugar, en Brasil se entendió de forma diferenciada la necesidad de contar con partidos católicos. A su vez se tenía otro tipo de relación con Roma, lo que le brindó una especial capacidad para institucionalizar prácticas nuevas, como por ejemplo, las CEBs. Por otro lado, la especificidad de la situación brasileña permitió que ciertas minorías renovadoras dentro del episcopado fueran asimiladas por la Conferencia, en una postura de apertura y de diálogo, y supieran influenciar sus decisiones, así como las del CELAM, gracias a sus trabajos pastorales.

Durante su función como secretario general, Dom Helder nunca propuso el camino hacia la revolución social, sino que defendió la colaboración entre Iglesia, Sindicatos rurales y Estado para promover reformas sociales de base. Según Marcio Moreira Alves, el programa de la CNBB era bastante vago y respondía ante todo a un deseo de modernizar la administración de la Iglesia para enfrentar diversas amenazas, pero sin ser polémico. En 1955 Dom Helder Camara definió su “conversión hacia los pobres” y comenzó a militar a favor de los habitantes de las favelas organizando la “cruzada de San Sebastián” (1956) y a favor de la reforma agraria. Entre 1956 y 1959 organizó las históricas conferencias de los Obispos del Nordeste donde se estableció el proyecto de desarrollo de la región que fue bautizado “Operación Nordeste”, y se volvió una de las metas del gobierno de Kubitschek, quien creó la SUDENE en 1959 bajo el control de Celso Furtado. Durante los años sesenta defendió a la JUC, se convirtió en un claro militante a favor de la Teología de la liberación e inspiró los documentos más radicales del obispado brasileño con una fuerte influencia de la teología desarrollista de Lebret, frente a la cual sostenía el lema “Desarrollo con justicia social” en tanto participó activamente junto al presidente Kubitschek en el desarrollo del Nordeste. Si

bien el presidente le ofreció un cargo en la nueva ciudad de Brasilia, el obispo nordestino nunca aceptó participar en política partidaria luego de su pasado integralista.

En enero de 1962, fue nombrado para integrar el Consejo Federal de Educación, uno de los cuerpos de decisión del Ministerio de Educación, cargo que ocupó hasta 1964. Si bien defendió por un lado los intereses corporativos de la iglesia avalando la enseñanza privada y elitista de las escuelas confesionales, también defendió el Movimiento de Educación de Base ligado a la CNBB y financiado por el gobierno federal. Ese mismo año, también articuló la participación de algunos obispos y laicos para formular el primer plan pastoral de la CNBB llamado “Plan de Emergencia”, que establecía la necesidad de construir un modelo alternativo tanto al capitalismo como al comunismo, ambos ateos; un modelo basado en la reforma del capitalismo como “tercera vía” o “solidaridad cristiana”.

Durante los cuatro años que duró el Concilio Vaticano II¹¹⁴ ejerció la función de secretario general de la CNBB (dos mandatos consecutivos entre 1952 y 1964) y logró hacer muchos contactos con teólogos y religiosos de todo el mundo, en especial con aquellos preocupados por las problemáticas del Tercer Mundo, lo que lo llevó a liderar la organización de las famosas conferencias de “Domus Mariae”. Estas conferencias se desarrollaron en una gran casa de la Acción Católica italiana en la cual se hospedaron los obispos brasileños que recibieron las vistas de teólogos como Yves Congar, De Lubac, Karl Rahner, Daniélou, entre otros; y donde se ofrecían textos alternativos a los esquemas provenientes de la etapa preparatoria del Concilio. Este conjunto de conferencias y centro de estudios, financiado por la iglesia francesa, recibió el nombre de *Opus Angeli*, en la medida en que tuvo como objetivo “soplar” como los ángeles de la guarda, buenas y novedosas ideas a los obispos brasileños¹¹⁵. De estas reuniones, Dom Helder consiguió el apoyo para crear la “Comisión Conciliar para los problemas de la Pobreza y del desarrollo del mundo subdesarrollado”, basada en las ideas del

¹¹⁴ Sobre la experiencia de Dom Helder Camara durante el Concilio existe un diario íntimo formado por 297 cartas escritas a diario durante las cuatro sesiones del Concilio que se encuentran en la Fundación Obras de Frei Francisco en Recife.

¹¹⁵ Dom Helder Camara señala como lecturas indicadas por Yves Congar: R. Aubert *La théologie au XXe. Siècle*; Boyer, *Bible et Evangile*; Congar, *Sacerdoce et laïcat*; Casterman, *Parole et Dieu*; A. Delbul, *Ville Marxiste, terre de misión*; Lebret, *Suicide ou Survie de L'Occident?*; H. Arvon, *Le Marxisme*.

padre francés Louis Lebreton, quien asesoró a Dom Helder en la segunda sesión del Concilio con sus ideas sobre la creciente disparidad del desarrollo económico entre países desarrollados y subdesarrollados.

De estos encuentros surgió el grupo que firmó el famoso “Pacto de las Catacumbas” (1965) explicitando la evangélica opción por los pobres, y que fue firmado por cuarenta religiosos en la Catacumba de Domitila. El documento proponía trece puntos entre los cuales se encontraba el compromiso de llevar una vida de pobreza, el rechazo a todo símbolo de poder, la reivindicación de los pobres como preocupación fundamental de la práctica pastoral, la defensa de la colegialidad y la responsabilidad de la Iglesia en el mundo actual. Como Dom Helder percibía que el Concilio no daba respuestas a las necesidades del Tercer Mundo, convenció al Papa Pablo VI para que sancionara una encíclica sobre el desarrollo de los pueblos, que fue luego la *Populorum Progressio* de 1967.

Su abierta opción por una Iglesia al servicio de los pobres se puso en evidencia en su discurso de asunción como obispo de Recife en 1964 en el cual no hizo mención a la llegada de los militares doce días antes, pero tomó la medida de reemplazar un majestuoso trono que se encontraba en el centro de la sala de recepción por una silla común¹¹⁶. Posteriormente fue la firma líder del documento *El mensaje de los Obispos del Tercer mundo* que sirvió como antecedente a la Conferencia de Medellín. Desde su llegada a Recife, centro político del Nordeste y donde el sindicalismo rural -en especial las Ligas Campesinas- se mostraba en vigor en su lucha por la reforma agraria, Dom Helder fue clave. Las puertas del arzobispado se mantuvieron abiertas todo el día para todo el pueblo, él mismo recibía y escuchaba las aflicciones personales de los feligreses.

Es necesario destacar que desde un comienzo la posición de Helder Cámara procuró mantenerse neutral frente al régimen militar, pensando que podía lograr que la “revolución” se convirtiera en una iniciativa democrática. Su trato con la cúpula militar impidió que se tomaran represalias cuando se negó a officiar una misa para conmemorar el primer aniversario del golpe. Sin embargo, su postura de abierta

¹¹⁶ “Hermanos no estamos en el Vaticano. Estamos en el Nordeste” (Dom Helder Cámara, 1964)

oposición al régimen se produjo a partir de 1966 frente a su defensa contra la represión y exilio de los militantes de la Acción Católica, de la cual fue asistente nacional y estímulo para la formación de movimientos laicos especializados. Así, dio un gran apoyo a las comunidades obrantes en el ámbito popular, para lo cual creó un gobierno colegiado formado por el arzobispo, el obispo auxiliar Dom José Lamartine Soares, y los vicarios episcopales de los distintos sectores de la pastoral: religiosos, laicos, presbíteros, y medios de comunicación social. Su trabajo en la Acción Católica le dio experiencia como coordinador de trabajos grupales y para el trabajo con los grupos laicos, donde apoyó a la Acción Católica Operaria al lanzar dos discursos: “Nordeste, desarrollo y justicia”(1964) y “Nordeste, hombre prohibido”(1970). La defensa de estos manifiestos marcó el comienzo de una gran persecución pública contra su figura, una de las primeras grandes crisis entre el Estado y la Iglesia en Brasil.

En sus declaraciones se presenta la reivindicación por una unificación de América Latina y del Tercer Mundo encabezada por la iglesia:

“El CELAM [...] puede y debe servir de inspiración y modelo para la integración del continente [...] Las Conferencias episcopales Latinoamericanas, bajo los auspicios del CELAM, podrán y deberán intentar el contacto con las Conferencias Episcopales Africanas y Asiáticas, comienzo de un principio de entendimiento espiritual que sirva de cobertura al apoyo mutuo entre los tres continentes” (Helder Cámara, 1969: 37).

Como obispo del Nordeste reivindicó a la figura del campesino y al problema agrario como causante fundamental del subdesarrollo en América Latina y en Brasil. De ahí que rechazara la explotación extranjera y la explotación interna, a la cual denominaba “Colonialismo interno”, sobre este sector fundamental y tan desprotegido de la economía: “El problema agrario latinoamericano, por sus profundas implicaciones económicas en el Continente (además somos países que vivimos de productos primarios, ocupando la mayor parte de la población en la actividad rural), debe ser concebido como un problema que atañe, envuelve y amenaza a toda la sociedad” (Helder Cámara, 1969: 33). Criticó el régimen de propiedad privada vigente e hizo una interpretación de la fe cristiana desde la realidad económica concreta de la

región, pero rechazó la revolución violenta como salida. Por el contrario, defendió una postura reformista y pacífica que eliminara las desigualdades sociales a partir de un proceso de concientización de las masas campesinas: “las reformas bien entendidas y ejecutadas son un camino pacífico para la concienciación y debilitarán la lucha de clases al eliminar las distancias irritante” (Helder Cámara, 1969: 18).

Su análisis sobre el concepto de violencia institucionalizada recuperado por la Conferencia de Medellín, apareció en su libro *La espiral de la Violencia* (1970), precursor de la Teología de la liberación. Allí distinguió tres tipos de violencia, la *violencia institucional*, aquella que ejerce un sistema injusto contra el hombre asesinando en él la imagen de Dios; la *violencia revolucionaria* dirigida contra la primera, y por último la *violencia represiva* ejercida por los militares y sus escuadrones de la muerte: “La violencia atrae a la violencia. Repitémoslo sin miedo y sin pausa: las injusticias atraen la revolución, o de los oprimidos, o de la juventud decidida a luchar por un mundo más justo y más humano” (Helder Cámara, 1970). Para Dom Helder Camara, el problema residía en considerar como violencia a la segunda y silenciar la primera, fundamental, que reposa sobre los grandes latifundios, los monopolios extranjeros y sus cómplices nacionales, y en llamar “ley y orden” al terror impuesto por la tercera.

Sin embargo, nunca hizo una apología de la violencia, por el contrario, denunció esta espiral creciente y durante su obispado creó la Comisión de Justicia y Paz para defender los derechos humanos, actitud pacífica que conservó durante todo el período de represión militar apelando al término “revolución de las conciencias”. Pero no se trataba de apelar a un pacifismo inerte sino a una construcción dinámica de la paz, lo que se puso en evidencia en el discurso de recibimiento del *premio popular de la paz* en Noruega en 1974.

En noviembre de 1967 Dom Helder intentó fundar un partido político alternativo a los existentes (MDB y ARENA), basado en un movimiento de la no violencia y en el desarrollo integral del hombre y los pueblos, siguiendo el modelo de la encíclica *Populorum Progressio*. El partido se llamó “Partido del Desarrollo Integral” (PDI), aunque en Medellín pasó a llamarse “Acción, Justicia y Paz” (AJP) inspirado en el nombre de la Pontificia Comisión de Justicia y Paz del Vaticano. Sus contenidos fueron

bastante moderados, suponían la lucha por la justicia eliminando situaciones de miseria y opresión, pero sin alterar la conservación de la Paz, es decir, sin apelar a la lucha armada. Tanto es así, que luego de la promulgación del AI-5, Dom Helder pidió del movimiento una actitud conciliadora de abandono de la vida política directa en pos del estudio. Pablo VI aprobó el lanzamiento de dicho movimiento a escala mundial en la medida en que la coyuntura política de Brasil hacía inviable que prosperase dentro del país.

Desde 1969 insistió en la consolidación de un movimiento de “evangelización concientizadora” llamado Encuentro de Hermanos. Los agentes pastorales de la arquidiócesis estimularon la formación de pequeños grupos de habitantes en las áreas populares para discutir el Evangelio y debatir los problemas de la comunidad. Se trató del nacimiento de las Comunidades de Base en la Arquidiócesis de Olinda y Recife, en las cuales Dom Helder veía una renovación de las estructuras de la Iglesia así como también un medio de promoción religiosa que contribuía a la liberación social de las camadas populares.

En el pensamiento de Dom Helder se encuentran sintetizadas tres corrientes principales del pensamiento de la época: el pensamiento filosófico y teológico del jesuita Teilhard de Chardin para quien el hombre es co-creador y responsable por completar la creación divina, postura que concilió el catolicismo con la ciencia; por otro lado, las concepciones de la CEPAL que fundamentan su pensamiento económico para superar las injusticias dentro de los países del Tercer Mundo y en la relación de estos con los países desarrollados; y desde el punto de vista político, la obra madura de Jacques Maritain, que sirvió para revertir su pensamiento integralista autoritario hacia una visión del mundo democrática y pluralista.

En los años sesenta se aproximó a algunos elementos de la tesis marxista, principalmente la condena a la explotación del obrero como fenómeno inherente al sistema capitalista. Aunque nunca asimiló el materialismo marxista, ya que se oponía tanto al ateísmo como a la violencia revolucionaria, llegó a dialogar con el socialismo al cual consideraba un “humanismo ateo”. Gracias al marxismo alcanzó a criticar los límites del desarrollo económico capitalista para la superación de la miseria, y dejó de lado su mística del desarrollo por una de la liberación a partir de los años setenta. Así,

llegó a la conclusión de que el verdadero desarrollo sería resultado de la liberación de los seres humanos de todas las formas de opresión y explotación¹¹⁷. En esta época también recibió una fuerte influencia de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire: “Dom Helder es para la Iglesia lo que Paulo Freire representa para la educación y los movimientos sociales. Sin la “pedagogía del oprimido” no habría MST, CUT, CNP, PT. Sin Dom Helder tal vez no habrían Comunidades de Base y pastorales sociales, campaña de fraternidad y grito de los excluidos” (Freire, 1999:50).

Durante sus vigiliass (despertaba todos los días a las dos de la mañana para meditar y rezar) Dom Helder escribió más de siete mil poesías conocidas como *Meditaciones del Padre Jose*, y al renunciar a la Arquidiócesis en 1984, comenzó una serie de escritos ficcionales. Escribió *Sinfonía de dos mundos*, con música del padre suizo Pierre Kaelin y el texto *Misa para el tiempo futuro* que sirvió de argumento para un ballet con coreografía de Maurice Béjart que se estrenó en París con la compañía del coreógrafo.

La resistencia de la Iglesia Popular: comunidades eclesiales de base, pedagogía y movimientos sociales

La Iglesia Popular puede rastrearse en Brasil a partir de 1974 en el documento “Marginalización de un pueblo” (1974) firmado por el obispado, que reivindicó la organización de CEBs y profundizó la línea de la Teología de la Liberación con una importante reflexión bíblica y vivencia de la espiritualidad cristiana. El proceso de desmantelamiento de esta Iglesia a partir de los años ochenta redundó en la conformación de los primeros movimientos sociales y políticos que nutrieron sus bases de ella¹¹⁸:

“entre los miembros de las CEB y los agentes pastorales se da con frecuencia una fuerte tendencia “basista” conducente a un cierto localismo, a un paso lento en la organización, a una desconfianza de

¹¹⁷ En octubre de 1974 Dom Helder presentó un discurso en la Universidad de Chicago partiendo de la pregunta: “¿Qué haría Santo Tomás de Aquino frente a Carlos Marx?”, donde intentó hacer con el pensamiento de Marx lo mismo que Santo Tomás había hecho con Aristóteles.

¹¹⁸ Sobre el tema ver: LESBAUPIN, Ivo. (org.) (1996) *Igreja, comunidade e massa*. San Pablo: Paulinas; y (1987) *Mouvement populaire, Église Catholique et politique au Brésil: l'apport des coomunautés eclesiales urbaines de base aux mouvements populaires*. Univ. Toulouse-le-Mirail (tesis de doctorado).

“fuereños” e intelectuales, y a un bajo nivel de politización. Esto ha sido criticado por los teólogos de la liberación (como Clodovis Boff y Frei Betto) y por activistas marxistas. Pero también hay que señalar que las CEB ayudaron a crear una nueva cultura política en Brasil, la “democracia de las bases”, oponiéndose no solamente al autoritarismo militar sino a las tres tradiciones políticas principales del país: el clientelismo, [...] el populismo, [...] y el verticalismo” (Lowy, 1999: 117).

Los movimientos sociales ya sean seculares o de origen religioso son claves para comprender la dinámica de cambio social operada en los últimos años en Brasil. A fines de los años sesenta muchos de los cristianos relacionados a las CEBs se integraron y promovieron organizaciones de diversos tipos (asociaciones de vecinos, de defensa de derechos humanos, sindicales, de alfabetización, etc). En Brasil, las CEBs estuvieron directamente vinculadas con la CNBB impulsadas por el vicario General de la Acción Católica Dom Helder Câmara. Se sabe que en 1986 estaban presentes en casi todas las diócesis brasileñas, y que el Secretariado General del Consejo Nacional de Seguridad estimaba en más de 150.000.

Las Comunidades de Base brasileñas comenzaron a formarse a partir del Plan de Emergencia de la Iglesia de Brasil (1962) inspirado en el Plan de la Pastoral de Conjunto que incentivó la descentralización institucional. Orientadas desde su primera década hacia cuestiones religiosas, desde fines de los años 1970 se volcaron progresivamente hacia reivindicaciones sociales, económicas y políticas. Los primeros esbozos de Comunidades de Base fueron las de Barra de Pirai en Río de Janeiro fundada en 1957, el Movimiento de Natal iniciado en 1958 que fue la primera experiencia brasileña de escuelas radiofónicas de educación de base, la experiencia de la parroquia de Nizia Floresta fundada por cuatro hermanas de Jesús Crucificado, y la opción popular de la iglesia de Crateus en Ceará. En 1965 los obispos pidieron, a través del Plan Pastoral Nacional, la subdivisión de las parroquias en comunidades básicas. Esto extendió el modelo en todo el país, especialmente en las comunidades que carecían de sacerdotes, y se convirtió en la modalidad de la nueva iglesia latinoamericana a partir de su reivindicación en la Conferencia de Medellín en 1968. En la década del sesenta con el agotamiento del modelo desarrollista y el golpe de

estado, estas comunidades al igual que toda la Iglesia brasileña comenzaron a ser duramente perseguidas.

Las Comunidades de Base constituyeron nuevas hermandades unidas por el trabajo comunitario organizado alrededor de parroquias rurales y urbanas. Fueron conducidas primero por religiosos y posteriormente por laicos formados y motivadas por la fe cristiana que intentaron dar respuestas a los problemas experimentados en el trabajo pastoral y recuperar la práctica religiosa en zonas en las cuales otros cultos habían comenzado a desplazar a la Iglesia Católica. Leonardo Boff se refirió a las CEBs no como una forma de evangelización que nació en los medios populares sino como una nueva forma de ser Iglesia (Eclesiogénesis)¹¹⁹, que se opuso a la Iglesia jerárquica y que abrió el espacio a la participación comunitaria y fraternal, basada en las comunidades cristianas primitivas con raíces marcadamente populares.

Las CEB fueron en contra del estilo de vida individualista del capitalismo, propusieron el retorno a una vida comunitaria que rescató los valores perdidos, y la constitución de un nuevo tipo de comunidad que necesariamente incorporó algunas de las “libertades modernas” como la libre decisión de unirse o no unirse. Para las CEBs la liberación consistió en un proceso que se construía en la praxis popular y que no se había realizado plenamente, para lo cual también se valieron de otros órganos de concientización como cursos de formación de trabajadores, cursos bíblicos dirigidos por las lecturas organizadas por Carlos Mesters¹²⁰, sindicalismo, política,

¹¹⁹ La bibliografía sobre el tema es vasta. Ver: Boff, L. *Iglesia: Carisma y Poder. Ensayos de una eclesiología militante*, Santander: Sal térrea, 1981 y *Teología e práctica: teología do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978; Betto, F. *O que es comunidade eclesial de base*. San Pablo: Ed. Brasiliense, 1981; Ferreira, I.J. y Pereira de Melo, P.G. “Surgimento e evolução das comunidades eclesiais de base (CEBs) em Rondópolis-MT (1969-1989)”. *Memória e caminhada*, 5 (Nov 2003):34-52, Brasília: UCB; Teixeira, F. *Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil*. San Pablo: Paulinas, 1996; Gomez de Souza, L.A.. *As CEBs vão bem, obrigado*. Revista Eclesiástica Brasileira, N 237. Petrópolis: Vozes, 2000; Macedo, C. *CEBs: um caminho ao saber popular*. Comunicações do ISER N. 35. Río de Janeiro: ISER, 1990; Ribeiro de Oliveira, P. *Igreja e modernidade: o caminho das CEBs*. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis: Vozes, 1992; Rodríguez, S. *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil: interfaces entre religião, política e produção de conhecimento*. Río de Janeiro: IFC/UFRJ, 1998.

¹²⁰ El método usado en los círculos bíblicos tenía en cuenta por un lado, la experiencia adquirida en los grupos de Acción Católica con su método Ver-Juzgar-Actuar y las enseñanzas de Paulo Freire sobre la pedagogía del oprimido y, de otro lado, la tradición de los propios evangelios. O sea, la manera de leer la Biblia en las Comunidades Eclesiales de Base imitaba de cerca el método sugerido por el Evangelio de Lucas en la descripción del camino de los discípulos de Emaús, donde el propio Jesús aparece interpretando la Escritura para sus amigos (Lc 24,13-35). El proceso de interpretación seguido por

informaciones de la radio, y la práctica social que resultó de su participación en luchas sociales. Señalaron cuatro esferas en la sociedad civil dentro de las cuales el pueblo podía organizarse: la pastoral, a través de las CEBs, los movimientos sociales populares tanto generales como específicos, los movimientos sindicales y los partidos y organizaciones políticas.

Este tipo de organización nació en la Iglesia brasileña a partir de la separación entre Iglesia y Estado, que condujo a la institución eclesiástica a buscar respaldo popular y formar laicos, es decir, a identificarse con la sociedad civil con el fin de tener respaldo frente al Estado. Según Frei Betto, no se trató de un conflicto entre la Iglesia y el Estado, sino entre un régimen verticalmente implantado y excluyente ligado a la burguesía internacional y asegurado por las Fuerzas Armadas, y el pueblo que coincidió con su acercamiento a la Iglesia. La Acción Católica formada por obreros, estudiantes y campesinos luego de la Segunda Guerra Mundial, conformó en un primer momento pequeñas comunidades en las cuales se implementó el método de la Revisión de Vida (Ver, Juzgar y Actuar)¹²¹ adaptado a la realidad brasileña. Este consistió en la elección de un hecho perteneciente a la experiencia del grupo, luego el análisis del mismo puesto en relación con problemáticas más amplias (“ver”), posteriormente un juicio crítico basado en pasajes bíblicos (“juzgar”), y por último, la toma de posición legitimada por esos pasajes bíblicos (“Actuar”). La situación social de los años sesenta impulsó a la Acción Católica a comprometerse políticamente y a radicalizar su práctica, por eso se convirtieron en monitores de la experiencia del MEB y participaron de las Ligas Campesinas de Francisco Juliao¹²² y de la pequeña

Jesús tiene los mismos tres pasos que caracterizan también el método adoptado por los pobres en los Círculos Bíblicos de las Comunidades Eclesiales de Base.

Carlos Mesters, frade carmelita holandés, llegó a Brasil en 1949 y se dedicó a difundir una lectura popular de la Biblia a través del Centro de Estudios Bíblicos, basado en un método hermenéutico fundado por él. Dicho método era conocido como triángulo hermenéutico, ya que postulaba tres polos en permanente interacción: La vida o sea el Pre-Texto, la fe y la comunidad que transmite la fe o sea el Con-Texto y el Texto. Una lectura de la Biblia como Sagrada Escritura debe tener en cuenta los tres elementos.

¹²¹El origen de este método pertenece a la Juventud Obrera Católica de Bruselas fundado por Joseph Cardijn después de la Primera Guerra Mundial. Fue traído a Brasil en los años cincuenta por los padres canadienses de la Santa Cruz que organizaron desde 1943 a los obreros de San Pablo.

¹²² En 1955 fue fundado en el ingenio Galiléia en Pernambuco, una sociedad de asistencia y auxilio mutuo, para lo cual fue llamado el abogado Francisco Juliao. A partir de esta iniciativa, el abogado

revolución del Nordeste llevada a cabo por Miguel Arraes¹²³, quien implantó programas de desarrollo económico y social con apoyo popular, y un programa educativo famoso que disminuyó el índice de analfabetismo en el Estado de Pernambuco, bajo la dirección de Paulo Freire.

Las CEBs se caracterizaron por el enfoque en la experiencia y en la acción antes que en la teoría, favoreciendo el diálogo y el pensamiento crítico a partir de la implementación del modelo pedagógico de Paulo Freire¹²⁴. El modelo de alfabetización aplicado a los campesinos del Nordeste supuso un reemplazo del sistema de enseñanza verticalista maestro-alumno por uno horizontal basado en el diálogo. Al primero Freire lo denominó modelo bancario de educación, en la medida en que percibía a los sujetos como recipientes donde se depositaba cierto conocimiento. Por el contrario, el modelo de concientización implicaba un rol activo del sujeto en la construcción de conocimiento y al cual no se le imponía una cultura extraña sino que afirmaba la propia a través del desarrollo de una conciencia crítica: "No hay concientización si de su práctica no resulta la acción consciente de los oprimidos como clase social explotada, en la lucha por su liberación. Por otro lado, nadie concientiza a nadie. El educador y el pueblo se concientizan a través del movimiento dialéctico entre la reflexión crítica sobre la acción anterior y la subsiguiente acción en el proceso de la lucha liberadora" (Freire, 1974:13).

La teoría de Freire tiende a ofrecer un método para la alfabetización, pero contiene una filosofía política: la concientización es una alternativa a la pasividad o a la manipulación política. Un elemento importante en ella es el nuevo tipo de relación entre las élites y las masas. Esta relación es por cierto un problema crucial en las sociedades en desarrollo, primero, porque el aprendizaje instrumental de las élites se origina en las culturas dominantes y es totalmente extraño al mundo popular de significados; segundo porque, la conversión masiva provocada por una manipulación simbólica desde un centro prestigioso (o provocada por el "efecto de demostración"

formó las Ligas Campesinas que se multiplicaron progresivamente por los estados de Pernambuco y Paraíba. Se trató de un movimiento de trabajadores rurales de tendencia socialista.

¹²³ Ver: Page, J. *The revolution that never was: Northeast Brazil 1955-1964*, Nueva York: Grossman, 1972.

¹²⁴ Ver: Freire, O. *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva, 1985 y *La educación como práctica de Libertad*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

de los medios masivos en un contexto moderno), tiene consecuencias muy diferentes de la asunción personal de los nuevos valores.

En la esfera intelectual se diferenciaron la “Doctrina del desarrollo y la modernización” defendida por el Jesuita belga Roger Vekemans, ideólogo de la Democracia Cristiana Latinoamericana; y las ideas de la nueva izquierda católica brasileña. Dicho contraste es particularmente notable en los paradigmas de la ciencia social que desarrollaron el teórico belga y los brasileños. Se utilizaron dos conceptos para sintetizar las posiciones en conflicto. Uno fue el de “mutación cultural” de Vekemans (y desde luego, su “marginalidad”) que implicaba un cambio (social) causado por la adopción gradual de rasgos foráneos de “clase media” y por la asimilación gradual de la periferia al centro. El otro fue el método pedagógico de Paulo Freire para la educación de adultos que fue simbolizado por el concepto de “concientización”, o sea, el desarrollo cultural (y social) mediante la explotación de las potencialidades propias del hombre común.

Freire partió de la no neutralidad política de la Iglesia para hacer una distinción entre sus opciones educativas, y finalmente reivindicar el modelo implementado en las CEBs. La Iglesia que denominó como tradicional y misionera, aliada a las clases dominantes y basada en la idea de castigo y pecado, paraliza al oprimido en una cultura del silencio que le impide percibir las reales causas de su opresión. Esta cultura del silencio es característica de sociedades cerradas, principalmente agrícolas. En segundo lugar, Freire criticó a la Iglesia modernizante y desarrollista propuesta por el Concilio Vaticano II y de la cual se hizo eco el CELAM en Medellín, en tanto se funda en una acción asistencialista que no deja de ser un *aggiornamento* de la antigua iglesia tradicionalista para perfeccionar sus mecanismos de dominación:

“cuando la iglesia modernizante hable de educación para la liberación, tal educación estará condicionada por su visión de la liberación como un quehacer individual que debe darse principalmente en el cambio de las conciencias y no a través de la praxis social e histórica de los seres humanos [...] La educación liberadora se reduce finalmente, para la iglesia modernizante, a liberar a los educandos del pizarrón, de las clases estáticas, de los contenidos “librescos”, ofreciéndoles proyectores y otras ayudas

audiovisuales, clases más dinámicas y enseñanza técnico-profesional” (Freire, 1974:41).

Por último, Freire reivindicó a la Iglesia profética que se remonta al cristianismo primitivo, la misma que recuperan los teólogos de la liberación, en la medida que rechaza el asistencialismo y los reformismos tranquilizadores, no esconde su opción política y se compromete con la transformación de la sociedad para lo cual se vale del instrumental de las ciencias sociales. El modelo de la educación para la liberación que propuso Freire estaba pensado para esta Iglesia que nació con las CEBs:

“En la línea profética, la educación se instauraría como un método de acción transformadora. Como praxis política al servicio de la permanente liberación de los seres humanos, que no se da, repitamos, sólo en sus conciencias, sino en la radical transformación de las estructuras, en cuyo proceso se transforman las conciencias [...] es siempre un esfuerzo de clarificación de lo concreto, para lo cual educadores-educandos y educandos-educadores deben encontrarse ligados a través de su presencia actuante. Es siempre praxis desmitificadora que al desenmascarar la realidad de la conciencia, ayuda al desarrollo de la conciencia de la realidad” (Freire, 1974:47)

Por lo tanto, si bien el objetivo inicial de estas comunidades no fue político, el modelo pedagógico aplicado impulsó en muchos casos un compromiso político activo a partir de la toma de conciencia de los oprimidos en torno a su condición, lo cual produjo a nivel nacional el liderazgo de muchos laicos dentro del movimiento.

A partir de la lucha por la vuelta a la democracia, las CEBs comenzaron a interesarse por la participación en partidos políticos no con un exclusivo fin político sino en un afán por formar cristianos capacitados para insertarse en las luchas populares. En este período las CEBs se vieron limitadas, por lo que acentuaron su especificidad eclesial y se enfrentaron al resurgimiento de órganos representativos del pueblo (asociaciones barriales, sindicatos, etc.) y propuestas de nuevos partidos políticos. Según Frei Betto esto produjo una triple reacción, los agentes pastorales laicos pasaron al ámbito político en nombre de la eficacia en el trabajo con el pueblo, la jerarquía sufrió un repliegue hacia lo clerical frente a la pérdida de hegemonía y la desconfianza frente al accionar político; y las bases

populares organizadas por las CEBs procuraron ansiosas un canal de organización por la vía política que surgiera de su propia iniciativa y no de propuestas populistas elaboradas por intelectuales ajenos a la práctica popular: “Solamente un partido popular fuerte podrá representar de hecho los intereses del pueblo. Es la gran meta que todavía se encuentra distante, ya que las CEBs son pequeñas islas en aquel inmenso océano de la política nacional, dirigida por interés totalmente ajenos a la vida de esos pequeños grupos humanos” (Betto, 1979:13)

Entrados los años ochenta ya se encontraban delineados los movimientos sociales que nacieron de los movimientos eclesiásticos de base. Entre estos se destacaron la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) que siguió una lógica similar al CIMI, fue fundada en 1975 e influyó ampliamente en varios documentos de la CNBB sobre reforma agraria; y el Movimiento de los Sin Tierra (MST)¹²⁵ que impulsó y aceleró la Reforma agraria y cuyos dirigentes provenían en su mayoría de la CPT, originarios del sur del país y descendientes del campesinado proveniente de Europa en el siglo XIX:

“Desde su origen en los años 70, el MST optó por ser un movimiento laico, secular y autónomo e independiente con relación a la Iglesia. La inmensa mayoría de sus militantes es católica, aunque también hay evangelistas y no creyentes (pocos). La doctrina (socialista) y la cultura del MST no hacen referencia al cristianismo, aunque se puede afirmar que el estilo de su militancia, la fe en la causa y la disposición de sus integrantes al sacrificio (muchos fueron víctimas de asesinatos y de matanzas colectivas durante los últimos años), tienen probablemente fuentes religiosas” (Lowy, 2008).

Otros movimientos sociales que surgieron del movimiento de las CEBs fueron el Partido de los Trabajadores¹²⁶ (PT) y la Central única de Trabajadores (CUT) que se desprendieron del movimiento sindical de los trabajadores de la industria automotriz surgido de las grandes huelgas que se dieron entre 1978 y 1980 en el ABC paulista:

¹²⁵ Las “Místicas” son representaciones artísticas colectivas que desarrollan los integrantes del MST con el fin pedagógico de mantener la unidad y el compromiso con el movimiento por la reforma agraria. Las mismas están vinculadas con prácticas religiosas y se basan en la Teología de la Liberación, al hacer una relectura de la liturgia cristiana desde la perspectiva presente de los oprimidos. Esta práctica escénica se sistematizó al entrar en contacto con el Movimiento del Teatro del Oprimido de Augusto Boal.

¹²⁶ Ver: Harnecker, M. *El sueño era posible. Los orígenes del Partido de los trabajadores en Brasil*, LOM Ediciones, 1994; Martins Rodriguez, L. “La composition sociale des cercles dirigeants du Parti des travailleurs au Brésil”. *Problèmes d’Amérique Latine*, Nro.4888 y Meneguello, R. *PT: a formação de um partido, 1979-1982*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

“La cultura cristiana contestataria que proclama la auto organización y el culto de las bases, ayuda bastante a entender las orientaciones y el modo de organización del nuevo partido que no tiene equivalentes en la izquierda latinoamericana. Alejándose tanto del populismo como de la socialdemocracia, el PT pretende ser el “Partido por el socialismo”, lo que no le ha impedido mostrarse particularmente crítico en relación con el “socialismo real existente” y con las burocracias del Este” (Marin, 2002:58).

Por lo tanto, el aporte que las comunidades de base hicieron a los movimientos sociales en Brasil fue un nuevo esquema organizativo que puso el énfasis en la experiencia personal y grupal para el desarrollo comunitario. Por lo tanto, desarrollaron espacios de aprendizaje democráticos en la medida en que su organización se fundó en la elección del “pueblo”, en una dirección colegiada y transitoria, que defendía una “representación desde la base y no representación de la base”. Tal fue el esquema que siguió el PT desde su fundación el 10 de febrero de 1980: “El PT fue sin duda la organización política más novedosa y al mismo tiempo más nueva que no contaba ni con la experiencia política organizativa que tenían otros grupos, ni con los recursos económicos de sus militantes, ni con la maquinaria antigua de los otros” (Bidegain Greising, 1989).

En conclusión, el presente capítulo ha demostrado que el punto crucial de la diferenciación ideológica del catolicismo brasileño se produjo en los años 1950 de la mano del desarrollismo, que involucró a los movimientos católicos de izquierda nacidos de la Acción Católica, en el nacionalismo secular a la vez que recuperó la tradición brasileña de un catolicismo resistente al Estado. Después del golpe militar, la actividad política radicalizada y los centros de estudiantes universitarios quedaron eliminados como posibilidades legales, frente a lo cual el ala izquierda del clero asumió la responsabilidad en muchas actividades seculares. Sin embargo, en los años ochenta cuando aquella sólida intelectualidad católica de izquierda comenzó a ser perseguida, se planteó una nueva toma de posición. La movilización política desbordó los muros del mundo eclesiástico, si bien se basó en sus modelos organizativos, para

lograr eficacia en el campo político demostrando los alcances limitados de dicho proyecto: “La Iglesia podrá adaptarse a una sociedad transformada. Pero no estará en la vanguardia de las luchas necesarias para realizarla. No hay atajos para la revolución. Los que pasan por la sacristía no llegan más lejos que cualquier otro” (Moreira Alves, 1979:259)

Tanto Frei Betto como Pedro Casaldáliga formaron parte y se nutrieron de esta intelectualidad católica de izquierda sin romper con la institución eclesiástica, lo que demuestra la ambigüedad propia de esta intelectualidad tal como señaló Tahar Chaouch. Pero en Brasil, a diferencia del resto de los países de América Latina en los que la ambigüedad condujo a una fractura del movimiento, no supuso un repliegue conservador sino un desborde hacia la esfera de la sociedad civil y la militancia en movimientos sociales; de ahí que la literatura que produjeron haya acompañado esta trayectoria. El mismo Frei Betto lo señaló en una entrevista realizada para esta investigación:

“Em toda a minha vida militante busquei trabalhar com setores populares, Candido Mendes tem razão [...] Nunca me considerei propriamente um intelectual, mas um militante que, dotado de certa formação teórica, ajuda os movimentos sociais a refletirem e, através de meus artigos e livros, as pessoas a pensarem o sentido da vida, em especial na direção de um mundo de liberdade, justiça e paz [...] Todos os teólogos da libertação em meu país sempre mantiveram vínculos muito estreitos com as Comunidades Eclesiais de Base e as pastorais populares – indígena, carcerária, operária etc. Nenhum de nós se restringiu a dar aulas, a ficar fechado na atividade acadêmica. E nunca no Brasil os setores da Teologia da Libertação romperam com a hierarquia eclesiástica, como ocorreu em outros países da América Latina [...] Nossa ótica da realidade se modifica à medida em que a conjuntura adquire novos perfis. Caso contrário, caímos no fundamentalismo. Nos anos 70 a TdL era, para mim, um método de estabelecer o diálogo – na teoria e na práxis – entre cristãos e marxistas. Hoje, mudada a conjuntura, já não se justificam processos revolucionários. Assim, a TdL tem que ajudar a refletir, à luz da fé

cristã, os temas atuais, como ecologia, física quântica, nanotecnologia, biogenética, etc.” (Betto en entrevista, 2013)¹²⁷

¹²⁷ “En toda mi vida militante busqué trabajar con sectores populares, y Cândido Mendes tiene razón [...] Nunca me consideré propiamente un intelectual, sino un militante que, dotado de cierta formación teórica, ayuda a los movimientos sociales a reflexionar y, a través de mis artículos y libros, a que las persona piensen el sentido de la vida, en especial en la dirección de un mundo de libertad, justicia y paz [...] Todos los teólogos de la liberación en mi país siempre mantuvieron vínculos muy estrechos con las Comunidades Eclesiales de Base y las pastorales populares –indígena, carcelaria, operaria, etc-. Ninguno de nosotros se limitó a dar clases, a quedarse encerrado en la actividad académica. Y nunca en Brasil los sectores de la Teología de la Liberación rompieron con la jerarquía eclesiástica, como sucedió en otros países de América Latina.”

SEGUNDA PARTE:
POETAS DEL REINO

*Como cristão, como sacerdote, a poesia
é também para mim evangelização.*

CASALDÁLIGA, 1989.

Capítulo 4

Pedro Casaldáliga: el relato de un Hombre Nuevo

*Mi primera sensación fue de distancias. Las distancias... yo soy yo y mis distancias.
No sólo distancias geográficas, sino también culturales, pastorales...
Esto es Tierra de nadie.*

PEDRO CASALDÁLIGA

En el presente capítulo se aborda la figura intelectual de Pedro Casaldáliga a partir de algunos de sus diarios y escritos autobiográficos. De esta manera, se busca reconstruir los procedimientos narrativos que la autobiografía brinda para asomarse a la nueva mirada religioso-poética del intelectual a partir de su llegada a Brasil. En primer lugar, se propone un breve debate a partir de las perspectivas teóricas de Molloy (1996), De Man (1991), y Lejeune (1991); para poner en evidencia las operaciones que lleva a cabo Casaldáliga en sus diarios, y que dan lugar a una “Discursividad itinerante”. La reconstrucción de esta mirada conforma lo que Casaldáliga denominó “Espiritualidad de la Liberación”, concepto que aparece definido en sus obras *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica* (1989) y *Espiritualidad de la Liberación* (1992), y que pone en evidencia la constitución de una meta mirada que incide en su producción poética: una estética de la liberación o una estética espiritual de la liberación fundada en la búsqueda de una identidad típicamente latinoamericana.

“Haber salido de Cataluña, de España, de Europa, pasar por África y venir a vivir definitivamente en este brasileño Mato Grosso de esta Nuestra América, me ha universalizado el alma. Y el contacto apasionado con la causa indígena y la causa negra me han ayudado a redescubrir la identidad de las personas y de los pueblos como alteridad y como complementariedad. Aproximarme ‘al poder de los sin poder’ en la opción por los pobres, en el movimiento popular, en las comunidades de base y en las pastorales sociales, me despertó definitivamente a la indignación y al compromiso; y también a la esperanza” (Comunicado de Pedro Casaldáliga en la recepción del Premio Internacional de Catalunya 2006).

En Tierra de Nadie: Araguaia entre el capital y la profecía

La tradición de intervención económica en la región Amazónica, zona geográfica en la que se ubica la vida y la obra de Pedro Casaldáliga, fue inicialmente de carácter extractivo (esclavos, oro y caucho), pero a partir del ingreso del capitalismo en la región se fue produciendo un avance sobre la propiedad de la tierra. En función de este escenario poco explotado y motivado por intereses particulares que encontraron allí oportunidad de comprar tierras, se desencadenaron muchas contiendas judiciales. Tales acontecimientos impulsaron la creación de la Ley 601, el 18 de diciembre de 1850, destinada a regular y dirigir cuestiones vinculadas con la problemática de la ocupación y la propiedad. En consecuencia, el Estado se volvió dueño y administrador de las tierras, de modo tal que las tierras indígenas fueron comprendidas como propiedad del Estado quedando sujetas a la ley vigente. Por ello, si bien cabe destacar que algunos gobiernos donaron tierras para usufructo indígena, se produjo una alienación indiscriminada de tierras en manos de particulares.

Berta Ribeiro (1983) señaló que militares, antropólogos y geólogos crearon en 1904 la “Comisión Rondón” con el objetivo de “pacificar” a los indígenas para fines científicos y humanísticos. En 1907, las disputas sucedidas en el *sertão* trascendieron polémicamente en la capital y en el escenario internacional a causa del genocidio sufrido por el pueblo indígena, lo cual llevó a la creación por decreto, del Servicio de Protección al indio y Localización de Trabajadores Nacionales (SPI) vinculado al Ministerio de Agricultura. Sin embargo, el SPI no respetó las diferencias étnicas de las comunidades indígenas, trabajó de manera desordenada e integracionista promoviendo una actitud de “desindianización”¹²⁸. A partir de la ley promulgada por la Constitución en 1988, el indio obtuvo reconocimiento legal como sujeto independiente, fuera de la tutela del Estado, pero se mantuvo incomprendido en sus especificidades étnicas y culturales. Con el tiempo, se fueron creando nuevas formas

¹²⁸ Al respecto existe la interesante tesis de Maestría en Ciencias de la Religión de Agnaldo Divino Gonzaga “Anel de Tucum: A Missão Evangelizadora de Pedro Casaldáliga, Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia” (Universidad Católica de Goiás, 2005).

de implementación de las leyes en curso, pero recién en 1973 se concretó el estatuto del indio que aún se encuentra en vigencia.

Además de la problemática del indio como habitante autóctono, durante este proceso de “pacificación” se produjo una gran migración hacia las regiones centrales del país, como la región del Araguaia que se encontraba deshabitada. En este contexto apareció un nuevo actor social: el *posseiro* o *sertanejo*, muy recurrente en la obra de Casaldáliga. Es decir, el habitante del sertão que se instaló en las tierras del Bajo Araguaia junto con los indios que allí habitaban, culminando el proceso de colonización de Araguaia en 1920 a partir de la conformación de las tres principales aldeas: Santa Terezinha, Luciara y San Felix de Araguaia. Los *posseiros* son trabajadores rurales que ocupan y trabajan, a través de una economía de subsistencia, tierras fiscales improductivas sin tener el título de propiedad. Con el avance del capitalismo en la región, los *posseiros* comenzaron a ceder ante la presión de los *grileiros*, grandes hacendados o empresas, que se valieron de la violencia para apropiarse de la tierras de los *posseiros* y de los indios, ya sea a través de la expulsión violenta o de la falsificación de títulos de propiedad de la tierra que usaron luego de manera especulativa.

Casaldáliga se instaló en esta región en el momento más austero del gobierno militar, pues inicialmente la prelación se encontraba ocupada por siete misioneros: dos franceses, Casaldáliga, cuatro españoles de la orden claretiana, y tres hermanitas de Jesús. Recién entrada la década de 1970 comenzaron a llegar profesores jóvenes junto con una comunidad de religiosas de San José. Dentro de la ola de dictaduras instaladas en el Cono Sur en ese período orientadas ideológicamente por la doctrina de guerra contrarrevolucionaria, Brasil (la primera y modelo a seguir de otros países) se caracterizó por seguir un modelo económico nacional desarrollista, a diferencia de otros países que tuvieron programas económicos neoliberales, y en el plano político se caracterizó por ser una dictadura con formato representativo (Ansaldi, 2004). Según Martins (Escribano, 2000), la dictadura que se impuso en el país durante 20 años fue instaurada para proteger a las oligarquías latifundistas y para impedir la modernización del campo a través de la intervención de los trabajadores rurales; de

ahí la peligrosidad que representaban para ese proyecto tanto Casaldáliga como los otros líderes religiosos de la región.

La región amazónica fue la más “privilegiada” por las acciones del gobierno dictatorial en el proceso conocido como *Colonización* que se propuso como sustituto de la Reforma Agraria. A comienzos de la década de 1970, el gobierno militar implementó una política de ocupación de la región por considerarla área vacía y terreno fértil para el avance del comunismo, a través de la promoción de Proyectos de Colonización y Agropecuarios que favorecieron el gran capital extranjero, con grandes extensiones de tierras e incentivos fiscales para expandir las nuevas fronteras agrícolas. A diferencia de la ocupación precedente de espacios en el país, la colonización de la Amazonia contó con un intenso apoyo del Estado a través de la llamada “Operación Amazonia” con establecimiento de infraestructura, transporte y comunicaciones (TRANSAMAZÓNICA); programas especiales de colonización (PIN, PROTERRA); incentivo a la ocupación productiva (POLAMAZONIA); créditos agrícolas y subsidios fiscales. El sentido global de las políticas fue la ocupación de la región para su integración a la vida económica del país sin ninguna preocupación por sus características naturales y culturales¹²⁹.

“Ainda que fosse, de fato, uma área com baixa demografia, notória ausência do estado nas demandas mais básicas da população, tais como saúde e educação, não se tratava de uma área esquecida pelos governos militares e, conforme já mencionamos, os grandes proprietários de terra foram os beneficiários das políticas governamentais. Isso significa dizer que nas tensões sociais geradas por esse tipo específico de forma de ocupação da terra, os latifundiários poderiam contar com um esquema de apoio das diversas esferas do poder – municipal, estadual e federal – que incluía, não apenas as já mencionadas obras de infra-estrutura, mas também o apoio do aparato repressivo oficial, o poder judiciário, além de um aparato ilegal de repressão que se desenvolveu sobremaneira na região, com a conivência dos governos – a

¹²⁹Ver: ALMEIDA, Anna L. Ozorio & Santos, Charley F. Velloso (1990). “A Colonização Particular na Amazônia nos Anos 80” – Texto para discussão n°208 – IPEA; HÉBETTE, Jean & ACEVEDO, Rosa (1979). *Colonização para Quem?* Universidade Federal do Pará – NEA, série Pesquisa ANO I, n°1.

pistolagem” (Spósito Mechi, 2011:5)¹³⁰.

Este desarrollo del capitalismo en la región rural trajo como consecuencia grandes conflictos sociales, ya que casi todas esas tierras que quedaron concentradas en unas veinte empresas pertenecían a diversos poblados indígenas y a los posseiros¹³¹. Numerosos fueron los episodios de resistencia de los pobladores frente al desalojo durante los primeros años del obispado de Casaldáliga. En 1966 un grupo de empresarios de San Pablo obtuvo del gobierno la concesión de casi 200 mil hectáreas para desarrollar un proyecto pecuario. En esas tierras se encontraba la pequeña villa de Santa Teresinha que fue desalojada y en donde el padre francés Francois Jentel, que ejercía allí su ministerio, organizó la resistencia. Con su ayuda los campesinos intentaron inútilmente reclamar por la vía judicial, realizaron peticiones al ministro de agricultura y al presidente de la República. Lo mismo sucedió en otra ciudad, 200 kilómetros adelante, que formaba parte de una concesión de 700 mil hectáreas a la Familia Ornetto, uno de los clanes industriales más poderosos de San Pablo. Los moradores fueron organizados por otro cura francés, Pe. Henri Jacquemart, cuyo asesinato fue adjudicado a dos campesinos que admitieron haber recibido órdenes.

Otras tierras habitadas por tribus indígenas fueron distribuidas a 70 grupos financieros. Algunas fueron evacuadas por helicóptero y muchos murieron a causa de las epidemias contraídas en contacto con los hombres blancos. En esa misma región fue posteriormente asesinado, en octubre de 1976, el padre jesuita Joao Bosco Penido Burnier por la Policía de Mato Grosso. Se trataba del coordinador regional del Consejo Indigenista Misionario en el Norte de la región, quien reclamó junto a Casaldáliga por

¹³⁰ “Aunque fuese de hecho, un área con baja demografía, notoria ausencia del Estado en las demandas más básicas de la población, tales como salud y educación, no se trataba de un área olvidada por los gobiernos militares y, como ya mencionamos, los grandes propietarios de tierra fueron los beneficiarios de las políticas gubernamentales. Esto significa que en las tensiones sociales generadas por ese tipo específico de forma de ocupación de la tierra, los latifundistas contaban con un esquema de apoyo de las diversas áreas del poder –municipal, estadual y federal- que incluía, no sólo las ya mencionadas obras de infraestructura, sino también el apoyo del aparato represivo oficial, el poder judicial, además de un aparato ilegal de represión que se desarrolló sobremanera en la región, con la connivencia de los gobiernos –los pistoleros.”

¹³¹La región en la que se instaló la guerrilla del Araguaia y sus alrededores es históricamente el polo que concentra mayor número de conflictos por la tierra y mayor violencia contra los trabajadores rurales en Brasil. El número de asesinatos supera a los cometidos en otras regiones del país, particularmente en el período 1985-1996.

la tortura y prisión de dos mujeres del lugar. Frei Betto afirmó: “A Comissão Pastoral da Terra (CPT), que acompanha os conflitos fundiários desde 1985, registra que, daquele ano até 2010, 1.580 pessoas foram assassinadas no campo. Dos assassinos, apenas 94 foram julgados e condenados: 21 mandantes e 73 executores (pistoleiros). E, dos mandantes, somente um se encontra preso, Vitalmiro Bastos de Moura, o Bida, responsável pela morte da irmã Dorothy Stang, baleada no Pará em 2005” (Betto, 2011)¹³².

Casaldáliga denunció estos abusos tres años más tarde de su llegada a la región, con una carta pastoral famosa, “Una Iglesia de la Amazonia en conflicto con el Latifundio y la Marginalización Social” (10 de octubre de 1971). En su calidad de sacerdote asumió su rol de “profeta” y, por lo tanto, su compromiso de intervención en la esfera pública: “sinto-me na necessidade e no deber de compartilhar públicamente, como que a nivel de Igreja nacional e em termos de consciencia pública, a descoberta angustiosa, premente”.

En este documento priman las observaciones de tipo sociológico antes que reflexiones de índole religiosa. A partir de las investigaciones del profesor Hélio de Souza Reis, Casaldáliga describe el panorama de las comunidades que habitan la región del Araguaia y construye tipos sociales: el sertanejo, el indígena y el fazendeiro. Con claras reminiscencias a las descripción positivista de *Os sertoes* (1902) de Euclides da Cunha¹³³, quien aparece citado en el documento, Casaldáliga propone una relación indisociable entre el habitante local y su medioambiente: “Há umas constantes de conduta, mais ou menos comuns em todos os moradores desta região, derivadas da situação ambiente (clima, distancias, mobilidade). Outras constantes talvez poderiam se considerar patrimônio comum da alma brasileira”¹³⁴.

¹³² BETTO, F. “Brasil rural: matar e desmatar”. Disponible en: <http://www.brasildefato.com.br>. (Octubre de 2011)

¹³³ Dicha novela representa la famosa Guerra de Canudos (1896-1897) que enfrentó en esa región, ubicada al interior del Estado de Bahía, al ejército republicano brasileño con un movimiento popular de origen religioso liderado por Antonio Conselheiro. Para Casaldáliga, Canudos representa un paradigma de resistencia popular.

¹³⁴ “Hay unas constantes de conducta, mas o menos comunes en todos los habitantes de esta región, derivadas de la situación ambiente (clima, distancias, movilidad). Otras constantes tal vez podrían considerarse patrimonio común del alma brasileña”

Aún muy apegado a la mirada extranjera, los textos de denuncia de Casaldáliga reproducen la mirada idealizada de los habitantes de la región, en especial del indígena por su cosmovisión vinculada al mundo natural (hospitalidad, generosidad, simplicidad, coraje). Si bien por un lado naturaliza ciertas conductas como la “habitual pereza tropical”; se atreve a criticar la pasividad y el fatalismo como conductas propiciadas por el poder y funcionales al mantenimiento del statu quo. De ahí que apele a herramientas teóricas del Marxismo para decodificar las problemáticas de la región. Por otro lado, recupera los conceptos de desarrollo y dependencia tal como los entiende la TdL, así como los documentos eclesiásticos pues defiende un “desarrollo con justicia social”: “Somos os primeiros a reconhecer as necessidades das estradas, do desenvolvimento da Amazônia, e da verdadeira integração do índio. Sabemos também, valorizar, em termos nacionais e internacionais, a pecuária. O que não podemos admitir é a inversão dos valores”¹³⁵.

El documento pone en escena ideas y recursos que irán circulando en forma de “discursividades itinerantes” por la obra de Casaldáliga: la denuncia al latifundio y a la alienación política y social de los habitantes de la región; la negligencia y complicidad de la Iglesia Católica; los binomios Amor-Violencia, Presente de despojo-Pasado de vida comunitaria; el uso de los discursos histórico y sociológico; la incorporación de diversas fuentes (cartas pastorales de diversas agrupaciones, entrevistas radiofónicas, cartas personales) y testimonios para legitimar sus sentencias; la estructura Teoría-Praxis que plantea en el comienzo textos descriptivos y analíticos y a partir de esos datos propone luego secuencias argumentativas para construir modelos de praxis pastoral. En términos de estilo se observa el uso permanente de adjetivos con fuerte carga semántica y valorativa, analogías y paralelismo, el recurso de la ironía y el sistema verbal en modo imperativo.

Si bien el documento tuvo repercusión nacional por la abierta crítica al sistema de posesión de tierras y el sagaz señalamiento de los responsables políticos, no disminuyó el apoyo oficial a las grandes empresas. Los obispos de la región Centro-

¹³⁵ “Somos los primeros en reconocer las necesidades de las rutas, el desarrollo de la Amazonia, y de la verdadera integración del indio. Sabemos también, valorar, en términos nacionales e internacionales, la actividad pecuaria. Lo que no podemos admitir es la inversión de los valores”

Oeste de la CNBB reunidos en Goiania se solidarizaron rápidamente con el obispo e interpelaron al Gobierno Federal. El conflicto pasó a ser asumido por la totalidad de la jerarquía eclesiástica, cuando la presidencia de la CNBB se hizo cargo de la defensa de la organización regional con su declaración oficial del 22 de marzo de 1972 (publicada por *El Estado de San Pablo* el 25 de marzo). Dicha intervención modificó la naturaleza del conflicto: lo que hasta el momento había sido un ordinario caso de violencia contra un reducido grupo de campesinos se convirtió en un problema político a nivel gubernamental, oponiendo el Estado a la Iglesia.

“El verbo se hizo carne” (Juan 1:14) o la carne se volvió verso

“Não ha homem estrangeiro na terra dos homens, e a Igreja no Mundo é em todo lugar nossa pátria” (Casaldáliga, 1971). Pedro Casaldáliga llega a Brasil en 1968 para instalarse definitivamente en la conflictiva región de San Félix de Araguaia (Nordeste del Estado de Mato Grosso, Brasil) en 1970, donde un año más tarde es consagrado obispo. La experiencia del Tercer Mundo es una marca indeleble en su producción literaria, que se desplaza de una literatura de tipo religioso intimista producida en España, hacia otra que politiza lo religioso, que se funda no ya en una reflexión religioso-trascendente sino en una reflexión religiosa, histórica y social.

Los primeros años de obispado en Sao Felix de Araguaia son materia de relato para Dom Pedro Casaldáliga. En la forma de autobiografía inicialmente, la escritura se fragmenta a partir de la utilización de la estructura de diario que comienza a invadir el relato autobiográfico. Los sucesos sobrevienen incansablemente, dando lugar a un tipo de escritura del yo en la que no cabe el relato unificado de los primeros años de vida del religioso, sino que se cede lugar a la proliferación de acontecimientos y reflexiones que suponen el día a día de la batalla cotidiana en el Tercer Mundo. Se puede afirmar entonces que la experiencia del Tercer Mundo impacta de lleno en la producción literaria del poeta español a la manera de una conversión, no sólo en su prosa autobiográfica sino en su poesía también, marcando un verdadero punto de inflexión en el tipo de contenidos y procedimientos utilizados.

“Treinta años sin volver a Cataluña que han cambiado definitivamente su vida, que lo han convertido en una figura tan admirada y venerada como perseguida y criticada. Me pregunto qué le habrá podido dar esta tierra para que este sacerdote crecido en el ambiente de la posguerra española, en el seno de una familia de derechas, haya devenido uno de los símbolos de la iglesia revolucionaria de América Latina” (Escribano, 2010:10).

En su libro dedicado a la escritura autobiográfica, Sylvia Molloy (1996) ensayó una definición de la autobiografía para lo cual subrayó, como Hayden White, el principio constructivo que articula los sucesos de este tipo de textos:

“[...] decir que la autobiografía es el más referencial de los géneros –entendiendo por referencia un remitir ingenuo a una “realidad”, a hechos concretos y verificables– es, en cierto sentido, plantear mal la cuestión. La autobiografía no depende de los sucesos sino de la *articulación* de esos sucesos, almacenados en la memoria y reproducidos mediante el recuerdo y su verbalización” (Molloy, 1996:16)

Mientras Molloy se propuso discutir una definición del género, Paul de Man (1991) afirmó, en cambio, que no resulta fácil hallar una definición teórica de la autobiografía. Esta problemática constituye desde mediados del siglo pasado uno de los ejes de discusión más recurrente de la reflexión teórica en torno a este asunto. Paul de Man afirmó que a diferencia de lo que ocurre en las discusiones teóricas que giran en torno de otros géneros como la tragedia o la novela –y que gozan de “gran valor heurístico”–, los debates alrededor de la autobiografía “resultan terriblemente estériles”. Y con un tono que raya el escepticismo se preguntó:

“¿Estamos tan seguros de que la autobiografía depende de un referente, como una fotografía depende de su tema o un cuadro (realista) depende de su modelo? [...] y, puesto que la mimesis que se asume como operante en la autobiografía es un modo de figuración entre otros, ¿es el referente el que determina la figura o al revés?” (AA.VV., 1991:113).

Si dejamos de lado las diversas interpretaciones acerca de la autobiografía como género, se puede afirmar que el matiz autobiográfico de los textos puede ser entendido a partir del concepto de “pacto autobiográfico” desarrollado por Philippe Lejeune, que señaló que es en las narrativas del yo donde se establece una relación de identidad entre narrador y autor, pactada en este caso entre narrador/autor y lector.

Lejos de abandonar el desafío de hallar una manera más satisfactoria opuso la biografía y la autobiografía frente a las demás formas de la ficción. En el caso de las primeras, se trata de textos referenciales que a la manera del discurso científico o histórico intentan informar sobre una “realidad” exterior al texto, y es por esto que atraviesan una “prueba de *verificación*”. En tanto el propósito de ambos tipos textuales no reside en la “mera verosimilitud, sino en el parecido a lo real” y tampoco en “el efecto de realidad”, sino en “la imagen de lo real”, Lejeune demostró que “todos los textos referenciales conllevan [...] un *pacto referencial*, implícito o explícito, en el que se incluyen una definición del campo de lo real al que se apunta y un enunciado de las modalidades y del grado de parecido a los que el texto aspira” (AA.VV: 1991: 57).

El primer libro autobiográfico de Casaldáliga editado en 1976 bajo el título *Yo creo en la justicia y la esperanza*, de la colección *La vida que da sentido a mi credo*, es seguido por una segunda parte en 1977 *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977*. Este fue propiciado por la pública acusación del Arzobispo de Diamantina (Mina Gerais) D. Geraldo Proenca Sigaud quien en el “Documento Sigaud” lo tachó de subversivo, guerrillero, indeseable, comunista y blasfemo¹³⁶. Su tercer diario, *En Rebelde Fidelidad. Diario 1977-1983* (1983) cierra el ciclo de los años más turbulentos en la relación Iglesia-Estado en la región Amazónica brasileña con un relato estructurado en forma de diario, a diferencia de los anteriores, pero repitiendo la estructura tipo *collage*.

El carácter de texto-collage que caracteriza a los tres relatos como forma de articulación del material narrativo se pone en evidencia a partir de la inserción de documentos públicos, cartas, y artículos de periódicos que se intercalan con fragmentos de diario, de poesías, de relatos cronológicos de los hechos, y reflexiones teológicas y pastorales producidas a partir de la interacción comunitaria. Esto por un lado indica la artificiosidad del género autobiográfico y por otro lado, la importancia

¹³⁶ El 29 de octubre de 1946 fue electo Obispo de Jacarezinho por el Papa Pio XII y en 1960 Arzobispo de Diamantina. Fue llamado para el Combate contrarevolucionario realizado contra el comunismo luego del Concilio Vaticano II, del cual participó activamente, y fundó en 1963 el “Coetus Internationalis Patrum” como consejo de Pensamiento Conservador para oponerse a los obispos progresistas. Durante el Concilio llevó una petición firmada por 213 padres al Cardenal Amleto Cicognani, pidiendo la condenación del marxismo, el socialismo y el comunismo. Fue uno de los fundadores de la Sociedad Brasileña de Defensa de la Tradición, la Familia y la Propiedad (TFP) y sostuvo duras discusiones con obispos progresistas como Dom Helder Cámara.

que asume la circulación de información en un contexto en el que, frente a la deficiencia del sistema judicial, el debate en los medios de comunicación (nacionales o extranjeros) asume el carácter de debate judicial. El segundo libro se estructura, por ejemplo, en términos de denuncia-respuesta, al citar fragmentos de las diversas acusaciones y respuestas públicas (en forma de carta, de artículo o de documento) que circularon por los medios en aquella época, especialmente en el periódico *Alvorada* fundado por la Prelacia en 1970 (gran documento histórico de las luchas emprendidas por la Prelacia en aquella época).

Tomando en consideración los títulos de los tres relatos se puede observar la representación que el narrador quiso imprimir a su trayectoria como intelectual y religioso: de una actitud profundamente esperanzadora en sus primeros años de obispado en Mato Grosso, en los últimos dos relatos se desplaza primero hacia una actitud de cierta resignación marcada por las incesantes amenazas de muerte y expulsión (muerte/credo) durante los momentos más álgidos de represión en la zona, y luego propone una síntesis superadora que reside en una actitud de resistencia rebelde y militante que se observará también en su poesía (Esperanza). El último diario está conformado por siete cuadernos bajo un título contradictorio, la fidelidad que parecería contraponerse a la idea de rebeldía, en este relato se convierte en sinónimo de la nueva iglesia que predica vivir “la subversión de la Fe”, en tanto politiza el mensaje evangélico y le devuelve su carácter anticapitalista y subversivo: “En ascética fidelidad. Rebeldes según el Evangelio” (Casaldáliga, 1983:47).

La autobiografía asociada a la idea de Credo permite que las circunstancias de vida justifiquen la formación ideológica y doctrinaria del religioso, poniendo en evidencia algo que Casaldáliga señalará con coherencia a lo largo de su vida: toda práctica y toda creencia deben necesariamente desprenderse de la vida misma, de la existencia concreta, así, la vida deviene testimonio y compromiso como sostiene la tradición profética del cristianismo. Por ello no es casual que se haya dedicado al género autobiográfico, en la medida en que cabe aclararlo: sus relatos deben ser leídos sin ingenuidad pues hay en ellos un “pacto referencial” tal como señala Lejeune. Esto es así porque aportan información sobre una realidad “exterior” al texto que al ser asumida por una primera persona, pone en evidencia la intencional búsqueda de

construir cierta imagen de lo “exterior” y que por tanto se presta a ser “verificada”. Sin embargo, en la autobiografía el proceso de verificación no debe dar como resultado un parecido exacto con el referente, ya que es el único género que relata algo que sólo él puede decir: la intimidad (Lejeune, 1991).

El pacto referencial debe mantenerse y partiendo de esta posición teórica es que se puede afirmar que los relatos autobiográficos de Casaldáliga construyen la trayectoria de la intimidad del autor/narrador para legitimar su práctica intelectual y militante en una dialéctica que hace que lo externo dependa de la disposición interna de los procedimientos de ficcionalización (Cándido, 1976).

“El arte, y por tanto la literatura, es una transposición de lo real hacia lo ilusorio por medio de una estilización formal, que propone un tipo arbitrario de orden para las cosas, los seres, los sentimientos. En ella se combinan un elemento de vinculación a la realidad natural o social, y un elemento de manipulación técnica, indispensable a su configuración e implicando una actitud de gratuidad” (Cándido, 2006:63).

El primer diario de Casaldáliga, *Yo creo en la Justicia y la esperanza*, se encuentra dividido en cinco capítulos que reconstruyen su formación intelectual y religiosa en la medida en que debe legitimarse como figura pública. En el primer capítulo recorre sus primeros años en España, su marcado origen de derecha y la marca indeleble que dejaría la guerra civil española frente al asesinato de su tío sacerdote a mano de los rojos: “aquella guerra “nuestra”, produjo un mártir en mi casa: mi tío Luis, hermano de mi madre. Y no hay duda de que su muerte que yo creo martirial –en aquella España hubo tantos mártires de todos lados- me movió a la generosidad, al heroísmo. Posiblemente, a aquellas pequeñas alturas, digo, a un heroísmo confuso, pero en todo caso... las misiones, seguir a Jesús, ir lejos, dejarlo todo” (Casaldáliga, 1988: 42). No es inocente la filiación que Casaldáliga delinea en estos primeros años, realiza una doble opción que marca su vida adulta: la opción por la poesía en primer lugar, y posteriormente la opción por la vida misionera. Dos decisiones que abren a este religioso de origen español y conservador, al mundo.

Su permanente actividad periodística de intervención en el presente histórico se produce de forma paralela a su actividad religiosa, y es lo que le vale varias

demisiones y la definitiva opción por el trabajo pastoral en Mato Grosso. La autobiografía se expande a partir de la llegada a Brasil, en este punto del relato comienzan a incorporarse fragmentos del diario que permiten poner en escena las reflexiones interiores del religioso en torno a las condiciones absolutamente novedosas frente a las que se encuentra: “Quizás, escribía, porque aquí voy a necesitar más que nunca el diálogo interior en medio de tantos silencios” (Casaldáliga, 1976:10). En este pasaje se observa con nitidez el relato de la intimidad como referente propio del género autobiográfico, y de un tipo de intimidad signada por la actividad política y misionera que gira en torno al problema de la tierra.

No se producen reflexiones teológicas de gran envergadura, por el contrario, en la primera parte llamada “La vida que ha dado sentido a mi credo”, proliferan episodios descriptivos de censura, represión y violencia social, que a medida que vayan acentuándose, irán repercutiendo a nivel textual con mayor incorporación de fragmentos del diario y episodios introspectivos estructurados a partir de preguntas retóricas. La fragmentariedad del relato y la estructura de *collage* como herramientas de representación narrativa son asumidas por Casaldáliga tanto en su primer diario – “No hay modo de escribir con un poco de continuidad este diario asmático...” (Casaldáliga, 1976:50)– como en el segundo: con un último capítulo que vuelve al diario, nuevamente caracterizado como intermitente: “Estoy recogiendo los latidos atrasados de mi Diario” (Casaldáliga, 1977:32). Se trata de un relato descriptivo y de denuncia, que no elimina las marcas afectivas del discurso sino que hace de estas su pivote central, otro recurso que forma parte del pacto de lectura que propone este autor/narrador/personaje: “Me estoy exaltando otra vez” (Casaldáliga, 1976:75); “Uno tiene, entre otras, esta pasión de la ira” (Casaldáliga, 1976:78).

La Segunda Parte “El Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo” narra su primer contacto con la religión, las primeras lecturas. Lo que se observa es un cambio de la religión vivida en términos ritualistas y trascendentes, hacia un acercamiento más profundo y despojado vinculado con el mensaje de la Liberación vivido en términos históricos. De esta manera la evolución de su sentimiento religioso se encarna en la figura histórica de Jesús, padre del proyecto emancipador y gestor del Hombre Nuevo. El concepto de Hombre Nuevo, central para la Teología de la liberación, aparece en el

cuarto capítulo titulado “La causa del Hombre Nuevo”, en donde aborda el comienzo de su conversión hacia la causa socialista, al pasar de una formación de derecha hacia una identificación con tesis políticas de izquierda: “A mí, la vida diaria –a la luz de la Fe, el diario y creciente contacto con los pobres y oprimidos –por el imperativo de la Caridad- me han llevado a la comprensión de la dialéctica marxista y a una metanoia política total” (Casaldáliga, 1976:80).

La primera “conversión” de Casaldáliga se produce en España en sus estancias en Sabadell, Barcelona y Madrid, durante el régimen falangista, y frente a la falta de libertades. Posteriormente su contacto con África lo acerca al Tercer Mundo y conduce a una percepción antiimperialista que identifica capitalismo con colonialismo. Extiende esta idea incluso al colonialismo eclesiástico y teológico. Defiende al cristianismo como una doctrina revolucionaria, como una actitud política que no acepta reformismos funcionales al capitalismo: “Celso, el filósofo pagano del siglo III, decía que los cristianos por su modo de vivir habían levantado un “grito de rebeldía”. Eran los subversivos radicales, los guerrilleros del Reino” (Casaldáliga, 1983:5). De ahí que identifique cristianismo con socialismo, en la medida en que ambos proyectos confluyen en un proyecto utópico:

“Quien se niega a construir aquí abajo el mundo del Hombre Nuevo con los materiales de la Política que de aquí y ahora dispone, está castrando su Fe en la Praxis de la vida social que es política [...] El Evangelio es la subversión de los intereses, porque es la demolición de los ídolos [...] la socialización del mundo puede ser un intento real de vivir en sociedad cristianamente. Y creo que la sociedad capitalista es la negación radical de ese intento. El capitalismo no puede ser cristiano. El socialismo, sí” (Casaldáliga, 1976:78).

No casualmente en esta tesis del Hombre Nuevo y su vínculo con el socialismo, el capítulo se cierra con una poesía dedicada al Che Guevara como profeta de la ‘violencia del amor’ y la defensa de un nuevo humanismo que no reside en una concepción trascendente sino en la actualización histórica de la figura de Jesucristo Resucitado.

La evolución de la fe religiosa de este narrador protagonista, va de la mano de sus experiencias en tierra nueva así como de su vivencia en torno a la institución

eclesiástica. Posteriormente a la Guerra civil española, sus lecturas fueron delineando un perfil de profunda crítica a la institución, pero una crítica ligada al deseo de transformación desde dentro. Casaldáliga deja en evidencia de manera soslayada que en este relato el pacto de lectura debe dirigirse en un sentido: el de fundar una tradición de rebeldía en su pensamiento y compromiso eclesiástico, pues escribe desde un presente de absoluta crítica que debe legitimar: “Me fui haciendo radical. Y, sin embargo, nunca pensé propiamente en dejar el Instituto. Nunca, desde luego, pensé en abandonar el Sacerdocio. [...] la revolución era preciso hacerla “desde dentro”” (Casaldáliga, 1976:62). Por ello reivindica el Concilio Vaticano II, al cual denomina una “primavera en la iglesia” en tanto implicó un “mérito cristiano de desmitificar a la iglesia como institución [...] Y fue capaz de entonar, aunque tímidamente, aquel “mea culpa” que hacía siglos se le pedía a la iglesia” (Casaldáliga, 1976:63). En consecuencia, rechaza la verticalidad que detenta el Vaticano, su burocracia y poderío económico y defiende un tipo de iglesia particular, anclada en el mundo, y alimentada sobre la base del diálogo fraterno entre la cúpula y el clero. Una iglesia menos curial y más evangélica.

La mirada anticapitalista del intelectual religioso

*Todos los grandes proyectos acaban siendo etnocidas, en esta Amazonia legal.
Y todos ellos, como los grandes crímenes, se fraguan en silencio*

CASALDALIGA

El problema de la tierra

El ambiente frente al cual se encuentra el religioso al llegar a la región del Mato Grosso es un espacio desolado y abandonado por el Estado, donde las reglas son diferentes: “Nacer, matar, morir, esos sí, eran los derechos básicos [...] A veces parece que no existimos” (Casaldáliga, 1976:11). Los primeros fragmentos del primer libro ponen en escena la dramática batalla que emprende el obispo contra el Latifundio. La

propiedad de la Tierra aparece como preocupación central, como eje de su lucha, en tanto es desencadenante de un sistema que comienza a avizorar como realmente injusto y que es la contratara del proyecto “desarrollista” brasileño: “A injustiça tem um nome nesta terra: o Latifúndio. E o único nome certo do Desenvolvimento aqui é a Reforma agraria. (E segundo Paulo VI na “populorum progressio”, o Desenvolvimento é o novo nome da paz...)” (Casaldáliga, 1971)¹³⁷.

El problema de la violencia en la región viene asociada para Casaldáliga con el proceso de despojo de tierras al que se ven sometidos los habitantes del Mato Grosso tanto por las grandes empresas (Suiá-Missu, Codeara), como por la construcción de la carretera BR-80 que destruyó el Parque Nacional del indio: “Y a medida que íbamos llegando me invadía el deber, la amargura, la fuerza solidaria del problema de la tierra. Esa palabra crecía en mí como un crimen, como un programa. Se hacía santa y urgente como el Evangelio” (Casaldáliga, 1976:14).

La autobiografía de Casaldáliga abre el relato a episodios concretos que tuvieron gran resonancia pública. Hay en este procedimiento un afán de resignificar la memoria oficial en torno a estos hechos. Tales son los casos del enfrentamiento del Padre Jentel del poblado de Santa Terezinha que defendió a los indios contra el avance de la empresa Codeara, y del padre João Bosco, asesinado al reclamar por los malos tratos que habían recibido dos campesinas. Casaldáliga utiliza ejemplos del contexto mundial para pensar la situación de su región, a la cual describe con un “Vietnam casero”, compara el cerco aplicado a las tierras como un “pequeño muro de Berlín en la floresta”, y a la resistencia del pueblo como una “pequeña Primavera de Praga”. Este recurso de estilo opera a manera de relocalizar el conflicto del Mato Grosso dentro de una problemática mundial de violencia social que responde a políticas “desarrollistas” del capital frente a la emergencia de un modelo alternativo en pleno contexto de Guerra Fría.

Otro recurso que se repite en los tres relatos es la asignación de características humanas al latifundio, en tanto despojado de responsables concretos, deviene el gran

¹³⁷“La injusticia tiene un nombre en esta tierra: el Latifundio. Y el único nombre correcto del Desarrollo aquí es la Reforma Agraria. (Y según Pablo VI en la “populorum progressio”, el Desarrollo es el nuevo nombre de la paz)”

enemigo a combatir. El latifundio es criminal, invade, y se contrapone al estado de pureza virgen en el que aún se conserva la selva amazónica: “sentí de nuevo cómo proliferan las *fazendas*, con qué prisa. Lo cercan todo, lo invaden todo” (Casaldáliga, 1976:26); “¡Solo Falta ya que un día esas omnipotentes *fazendas* decidan cercar el cielo, para echar sus bueyes a pastar nubes!” (Casaldáliga, 1976:42). El problema de la Tierra trae aparejada una serie de problemas sociales: la situación de los peones, perseguidos y exiliados, una población de trabajadores migrantes; el problema del alcoholismo y la prostitución.

Paralelamente se suceden las primeras lecturas de cuño marxista, aunque de manera poco sistemática¹³⁸. Pero se advierte en la escritura una toma de posición cada vez más permeada por estas ideas, en una crítica profunda al sistema capitalista y su carácter idolátrico: “Yo no podré dudar nunca de la radical maldad de las estructuras opresoras (del capitalismo). Ni podré dudar nunca de una legítima lucha de la clase oprimida por libertarse. ¡No será un gobierno opresor quien libre a los oprimidos! Creo también más firmemente cada día que es necesario desmitificar la propiedad privada” (Casaldáliga, 1976:17). A medida que avanza el relato se ponen de manifiesto ideas más sistemáticas en torno a la denuncia del latifundio desde una perspectiva anticapitalista, que engloba también la denuncia de la gran estructura que sostiene al Capital: dictadura, latifundio, colonialismo externo e interno, asistencialismo que anestesia la conciencia crítica.

Esto le permite denunciar los costos sociales ocultos detrás del proyecto modernizador de la Amazonia, como el pasaje de los *posseiros* del régimen de esclavitud al de paro forzado frente a la mecanización del campo, poblaciones indígenas exterminadas y no integradas al proceso productivo, desaparición de medianos y pequeños productores y concentración de tierras: “El Capitalismo, vetero o neo, con guantes o sin, es inexorable. En él los pequeños solamente cuentan en la medida en que sirven anónimamente al mecanismo del engranaje todopoderoso” (Casaldáliga, 1976:52).

¹³⁸Aclara en todo momento que no es especialista, y por tanto reflexiona desde la praxis: “Como no soy especialista en historia eclesiástica menos aún lo soy en Economía política. Me callo pues, y que hable el tiempo” (Casaldáliga, 1976:52).

El segundo libro autobiográfico concluye con un balance general sobre la situación de la región que describe como “nuevo genocidio- sociológico, por lo menos-“ (Casaldáliga, 1977:33). Esta concepción del desarrollo como genocidio hace referencia a la destrucción de los Parques indígenas del Araguaia y del Xingu por la construcción de rutas; las políticas desiguales de financiamiento que hicieron que los pocos *posseiros* que habían logrado permanecer en sus tierras no consiguieran sobrevivir; la falta de asistencia sanitaria; las presiones violentas de los grandes terratenientes; la precarización laboral del trabajador rural que pasó de ser *posseiro*, a peón y finalmente a *boia-fría* (trabajador contratado por el día); y la contracara desintegradora y el choque cultural que supuso el desarrollo del turismo, que denuncia con participación de capital del Vaticano.

El último relato autobiográfico narra diferentes episodios de violencia y represión frente a la cada vez mayor resistencia indígena, en la que el debate en torno a una reforma agraria se hace urgente y pivote central de la CPT (*Comissão Pastoral da Terra*)¹³⁹. La reforma agraria que la CPT defiende no es el mero reformismo propuesto por el capitalismo, sino una reforma que implique la decisión colectiva de los sectores populares unidos y organizados por los diversos sindicatos, en función de una alternativa “socialista, brasileña, latinoamericana”:

“Una reforma agraria real sólo puede arrancar de la tierra: de las bases populares del campo. Pero será para toda la humana ciudad. No basta ya sólo la “alianza campesino-obrera” sino el bloque hermano popular campo-ciudad. La gran clase popular, politizada, organizada, con militante. La democracia del pueblo, que es la única verdadera democracia” (Casaldáliga, 1983:46).

En relación a esta temática, el relato incorpora documentos públicos sancionados desde la Prelacia. Al hacerlo, no sólo cita fragmentos del documento sino que lo ubica en el contexto de producción y recepción. El primer documento que se presenta es el de 1970 “Esclavitud y Feudalismo en el Norte de Mato Grosso”, el cual describe la violencia a la que se encuentran sometidos los peones rurales. Censurado por la

¹³⁹ La *Comissão Pastoral da Terra* fue fundada en 1975 durante el *Encontro Pastoral Da Amazônia* convocado por la Comisión Nacional de Obispos Brasileños (CNBB), para dar respuesta a los graves problemas que sufrían los trabajadores rurales inicialmente en la zona de la Amazonia, pero luego extendida a todas las regiones del país.

jerarquía eclesiástica, enemistado con los terratenientes locales, el documento sienta las bases para el primer acercamiento del intelectual religioso al pueblo: “Fue hora de opción” (Casaldáliga, 1976:12).

El segundo documento que cita, vivido como una “pastoral-denuncia”, es aquel con el que asume el obispado: “Una Iglesia de Amazonia en conflicto con el Latifundio y la marginalización social”, famoso por las repercusiones que derivaron en el auge de la represión por parte de la Policía Federal en la región. Posteriormente, cita el documento del Encuentro General de la Pastoral de la Prelatura de Diciembre de 1972, en donde se definen las líneas básicas de la pastoral comprometida: “por causa del evangelio e interpelada por la realidad local, opta por los oprimidos, y, en consecuencia, define su pastoral como evangelización liberadora” (Casaldáliga, 1976:31). La palabra del Evangelio atravesada por la realidad social, orientará la acción pastoral en los puntos centrales que configuran la situación de opresión (la superstición y el fatalismo, el analfabetismo, el latifundio capitalista), y que serán combatidos desde la encarnación de la pobreza, la denuncia profética y la educación liberadora.

En Julio de 1973, incorpora otro documento importante: “Operaciones de la Policía Militar y otras fuerzas Armadas en el área de la Prelatura de San Félix, MT”. En este se define a la figura del oprimido en la región Amazónica (con quien se identifica a partir del pronombre personal Nosotros inclusivo), constituida por *posseiros*, peones e indios. El documento denuncia la persecución policial, la difamación, la tortura a sacerdotes y campesinos, y la represión en un país “económicamente desarrollista y humanamente opresivo”. Sin embargo, la contracara de dicha persecución resulta en la purificación interior de aquel que resiste cristianamente: “El fuego de la persecución es un bautismo inapreciable” (Casaldáliga, 1976:37).

En octubre publica el documento “La Prelatura de San Félix entre el proceso y la solidaridad” que reivindica la solidaridad del pueblo en tanto resistencia colectiva frente a la violencia del régimen, “para instaurar progresivamente –en esta primera fase, terrestre y conflictiva, de su Reino- la Vida nueva de los hijos de Dios, todos iguales y libres con aquella libertad con que Cristo nos liberó” (Casaldáliga, 1976:39). La creciente radicalización de la pastoral de la Iglesia avanza de manera paralela a la

creciente violencia estatal, a casos de corrupción, a campañas de difamación pública de los religiosos sostenidas en base a torturas de inocentes con falsas declaraciones, y a operaciones asistencialistas para neutralizar la acción del clero.

En junio de 1974 publica otro documento llamado “La Causa y la Esperanza continúan” que sostiene la postura de la Prelacia frente al desenlace del proceso del Padre Jentel, liberado después de un año de prisión y extraditado a su país de origen. El documento sostiene que la lucha continúa, porque el problema de la tierra sigue intacto, a pesar del asistencialismo y gestiones diplomáticas que negocian con los poderosos, abandonando la verdadera justicia: “El Evangelio no es diplomacia” (Casaldáliga, 1976:45). El documento finaliza con citas del Evangelio que reivindican el proyecto liberador de Jesús:

“Es el Espíritu de Jesús libertador quien quiere a su Iglesia comprometida en la total liberación del hombre. Es Él quien exige de esta pequeña iglesia de San Félix un pertinaz y arriesgado compromiso con el hombre marginado –*posseiro*, indio o peón-, que constituye el Pueblo y hace la Historia Humana de estos *sertões*” (Casaldáliga, 1976:46).

Actividad Pastoral

El tono cada vez más comprometido y de denuncia de los documentos pastorales, reproducen la gradual radicalización del religioso en torno a ideas como la Violencia. La concepción de Paz es pensada en términos de una paz militante y comprometida con la justicia social, de ahí la cita del Che Guevara puesta al mismo nivel que la palabra de Jesús: “*Es preciso endurecerse, sin perder nunca la ternura*, decía el Che [...] “No he venido a traer la paz sino la guerra”, “Mi paz os dejo... no como el mundo la da”. “La Paz de la Pascua” (Casaldáliga, 1976:23). Tanto es así, que su visión de la Paz implica la aceptación de ciertos planteos de la guerrilla que azota la región amazónica¹⁴⁰. Así, frente a una violencia institucionalizada que por su persistencia se

¹⁴⁰ La guerrilla de Araguaia (activa entre 1966-1974) fue un brazo armado del Partido Comunista de Brasil que se instaló en la región del río Araguaia (Goiás, Pará y Maranhão) para combatir a la dictadura militar e instaurar un régimen comunista en el país a través de la lucha en la zona rural y luego urbana.

vuelve “natural” para las víctimas, la práctica pastoral enfrenta un desafío: abandonar el paradigma eurocéntrico para captar las necesidades e idiosincrasias populares. Los tres relatos señalan con insistencia la preocupación del religioso por actualizar de manera permanente las prácticas pastorales, de ahí la proliferación de encuentros, programas, documentos y debates pastorales.

Por esto mismo también, Casaldáliga apela al método de alfabetización de Paulo Freire, y se preocupa por la religión y la cultura popular. La praxis pastoral comenzará a marcar la agenda de la reflexión teológica de Casaldáliga, señalando la tierra como primera problemática: “Nadie tenía tierra propia. Nadie tenía un futuro asegurado. Todo el mundo era “retirante”, emigrante de otras áreas del país ya castigadas por el latifundio [...] y atravesaron un día el Araguaia como quien pasa el Mar Rojo en busca de la Tierra Prometida” (Casaldáliga, 1976: 10).

Ahora bien, lo que se pone en evidencia en la obra de Casaldáliga es una reflexión siempre vinculada al trabajo pastoral, antes que una teorización sistemática. Dos polos de una misma estrategia renovadora de la iglesia, por un lado la Teología de la Liberación en tanto reflexión teórica, por el otro, la pastoral de la liberación. Ambos polos se nutren de la praxis, reflexionan a partir de ella y pretenden crear prácticas acordes:

“Al lado de la teología de la liberación –y sirviéndose de ella, porque la teología debe ser una servidora del Pueblo de Dios – está, debe ser, la pastoral popular de la liberación, la auténtica pastoral de las comunidades eclesiales de base. Así como también, para que se trate de un teologizar cristiano, la Teología de la Liberación debe dedicarse cada día con más apasionada entrega a la cristología de la liberación” (Casaldáliga, 1983:13).

Combatieron más de 50 guerrilleros y la mayoría murió. La escasa información disponible sugiere que el ejército sabía de la rebelión y de los ataques que planificaban. Por más de un año, el ejército y tres columnas rebeldes libraron algunos enfrentamientos y emboscadas. No existen, empero, archivos oficiales sobre la muerte de los rebeldes, ni siquiera sobre la propia insurgencia. La gran mayoría de sus integrantes fueron duramente reprimidos durante los últimos años de la dictadura militar, muchos de los cuales aún permanecen en calidad de “desaparecidos”. Los detalles de lo sucedido con la guerrilla de Araguaia comenzaron a tomar estado público veinte años después de la masacre perpetrada por las FFAA brasileñas, empero aun impune gracias a la Ley de Amnistía.

Ver: Taís Morais y Eumano Silva, *OPERACIÓN ARAGUAIA, LOS ARCHIVOS SECRETOS DE LA GUERRILLA*. SAN PABLO: GERACAO EDITORIAL: 2006.

La experiencia-verbo, como materia de relato, se hace carne en las últimas autobiografías de Casaldáliga, y la pastoral como reflexión de la realidad social asume características populares: “La Pastoral, propiamente dicha, se va haciendo más “popular” al mismo tiempo que se hace más crítica (La Religiosidad Popular, sus pros y contras, está en la hora de la reflexión pastoralista de América Latina y ha llegado también aquí)” (Casaldáliga, 1976:43). La reflexión sobre la Teología de la Liberación implica desde el Mato Grosso una reflexión centrada en el “aquí y ahora” de la Iglesia de San Félix. Por eso Casaldáliga recupera de dicha corriente su aporte en torno a la revalorización de la religión popular como problemática concreta de la región, más aún, vinculada al problema del indio que también reorientará las políticas pastorales:

“La religión popular se caracteriza por lo que ella tiene y la nuestra no tiene, y por lo que ella no tiene de la nuestra. Dicho, sociológicamente hablando. Para El pueblo no existe religión popular; existe La Religión. La religión del pueblo sólo se explica relacionándola con la “religión oficial”. La religión popular es una forma de resistencia cultural. Esa religión popular no es residual; es histórica [...] El modo de vida va creando el modo de pensar la vida” (Casaldáliga, 1983:9).

Los primeros trabajos en la Prelacia van cobrando organicidad a partir de la conformación de grupos, de comunidades no solo de trabajo pastoral con los habitantes de la región, sino con otros religiosos de la misma línea ideológica que operan como grupos de estudio y reflexión sobre sus prácticas con el fin de renovarlas en un contexto de renovación institucional. De estas agrupaciones nacerán las Comunidades de Base que se hacen imperativas frente a la vastedad del territorio y la ausencia estatal. La Comunidad de Base es percibida, al igual que como lo sostiene Leonardo Boff, como germen de la nueva iglesia, como concreción del Reino de Dios en la historia. Esta nueva organización en pequeñas comunidades apunta a la integración cultural a partir de la valorización de los elementos de la religiosidad popular, políticas de Educación y Sanidad, y el diario “Alvorada” que opera a manera de cohesión eclesial y compromiso: “Debemos ser agentes politizadores (politizando el conflicto bruto), creando pueblo, mejor dicho, ayudando al pueblo a hacerse políticamente pueblo” (Casaldáliga, 1983:10).

Por lo tanto, su pastoral es renovadora en la medida en que se nutre de las bases: “Realmente, la unidad viene por las bases, desde el pueblo y sus causas” (Casaldáliga, 1983:38). Es fundamental el énfasis que pone en la actividad pastoral, ya que implica una forma de organización y politización de los sectores populares fundamental para llevar adelante un proyecto emancipador. Por ello recupera de Gramsci la idea de la dirección consciente y del rol del intelectual en esta dirección: “la organización popular es un campo de batalla sumamente estratégico en orden a la sociedad nueva que soñamos. Porque organizar es hacer poder” (Casaldáliga, 1983:66). A su vez, reivindica como modelo de resistencia popular aquel desarrollado en la Guerra de Canudos que lee de manera insuficientemente rescatada en la novela de Mario Vargas Llosa *La guerra del fin del Mundo*. De esta manera la pastoral, que se encuentra en constante reactualización, va abriéndose a la dirección popular: “ya el equipo no será más un organismo de última instancia pastoral. El pueblo, por los animadores de las comunidades, asume de hecho el mando” (Casaldáliga, 1983:77).

A partir de 1982 Casaldáliga comienza a vincularse con el movimiento obrero del ABC paulista, y por tanto, señala la necesidad de articular una pastoral urbana ya que observa que la Iglesia se presenta descolocada frente a la ciudad moderna, y mejor preparada para enfrentar las problemáticas rurales. Por ello se rescatan las incipientes prácticas desarrolladas en el ámbito urbano periférico: favelas, asociaciones de barrios, comunidades cristianas populares, reivindicaciones y servicios comunitarios, publicaciones, etc. El creciente movimiento obrero liderado por el sindicalista Luis Ignacio “Lula” da Silva, comienza a aparecer en el diario de Casadálga como nuevo actor político que teje relaciones con el mundo del trabajador rural.

El problema del Indio

El indio, además de estorbar, no interesa, no existe.
CASALDÁLIGA

Sin embargo, a causa de que su labor pastoral se encuentra atravesada por la realidad amazónica, su reflexión central gira en torno al indio y al trabajador rural. De

ahí la constitución de una Pastoral Indígena que suscita el debate en torno a la propiedad privada, y que se funda en el manifiesto sobre la dramática situación de los pueblos indígenas del Brasil: “Y-JUCA-PIRAMA” (El indio: aquel que debe morir) de 1974, al cual describe como manifiesto de su fe indigenista.

La causa del Indio es entendida en términos bíblicos desde el episodio de la Pasión, ejemplificada con el episodio de la Colonia indígena Meruri que fue atacada por hacendados armados en julio de 1976 y que produjo el asesinato de un cura y varios indios. Dicho episodio representa para Casaldáliga la nueva mirada que la Teología de la Liberación forjó sobre el oprimido, no como aquel ser pasivo que soporta la opresión, sino como aquel que resiste y se autolibera como producto de un proceso de concientización y el rol de la nueva iglesia aliada a la causa: “Ya el misionero no moría “matado” por el indio, como en las antiguas historias. Moría por el indio, armado en la totalidad de su ser y de sus derechos, no visto apenas como un alma que salvar. Moría por la tierra del indio que estaba siendo invadida” (Casaldáliga, 1977:10).

Los dos hitos fundamentales de su actividad pastoral en aquella época, a saber, el encuentro de Iglesias de la Amazonia Legal sobre problemas de la tierra que dio lugar a la creación de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y la Primera Asamblea Misionera indigenista organizada por la CIMI (Consejo Indigenista Misionero) que propuso las líneas fundamentales para una pastoral indígena, le valieron las acusaciones de comunista, subversivo, y amenazas de expulsión del país y hasta intentos de asesinato, que establecen una tradición en la práctica de represión de la dictadura en la región con la expulsión del Padre Francisco Jentel años antes: “Pienso que no es de asombrar que se quiera expulsar del Brasil a un obispo que, al fin y al cabo, es extranjero, cuando se expulsa tan fácilmente de su hábitat ancestral a los más legítimos habitantes de esta tierra” (Casaldáliga, 1977:7).

El segundo diario se cierra con un reclamo urgente: la incorporación, en la Asamblea Episcopal Latinoamericana de 1979, del problema del indio ausente en Medellín, como un problema continental: “Medellín se olvidó (!) de los 30 millones de indios de América Latina, a pesar de la lúcida postura con que miró y asumió el Continente” (Casaldáliga, 1977:34). Así, el reclamo de una Iglesia del Tercer Mundo

hace que la visión continental vaya ganando terreno en Casaldáliga por sobre la visión estrictamente nacional de los primeros escritos.

A partir de 1980 el tercer relato explica la creación y difusión de dos de sus obras poéticas: *La Missa da Terra Sem Males* dedicada al Indio, y la *Missa dos Quilombos* dedicada a la población negra, las dos caras de una misma problemática, la opresión: “Con los indios, en busca de la tierra sin males, con los negros, en el propósito de reconstruir el quilombo de la libertad fraterna, caminamos hacia el Reino” (Casaldáliga, 1983: 40). Esto pone en evidencia que las preocupaciones que surgen a nivel pastoral se hacen carne en su producción literaria. Tanto es así que en 1982 se produce un contacto próximo con Paulo Freire y su modelo de educación liberadora aplicado a la población indígena de la región:

“Ni la sociedad ni la Iglesia educaron al indio como indio [...] Paulo Freire nos daba un consejo final: el coraje de ser humildes reconociendo que siempre pisamos el suelo indígena con pies de dominadores. Y otro consejo aún: nadie estando aquí llega allí a no ser partiendo de aquí. El lugar social y cultural – la voluntad de inculturación y de encarnación– marcan la sinceridad de todo educador y de todo misionero” (Casaldáliga, 1983:58).

La Patria Grande

Hay en Casaldaliga una presencia recurrente del proyecto de la Patria Grande, que se radicaliza especialmente en su último relato autobiográfico superando la visión nacional y regional de los primeros años en Brasil: “Toda esta sangre no es muda, y se está transformando en un clamor continental por la justicia [...] América Latina está pasando por el fuego y por la sangre. La Iglesia de América Latina ha llegado a la hora del testimonio” (Casaldáliga, 1977:19). Esta perspectiva no sólo está marcada por su vivencia concreta en América Latina, sino también por el viraje en sus lecturas y formación intelectual.

Sus primeras lecturas se encuentran permeadas por los teólogos europeos que influyeron en las ideas renovadoras presentes en el Concilio Vaticano II como Karl Adam, Schamus, Guardini, Congar, Journet, Chenu, Bernhard Haring, Rahner, Schillebeecky, José María González Ruiz (teólogo español de mayor influencia en la

Iglesia del Vaticano II (1962-1965), y Fernando Sebastián (teólogo español de origen claretiano difusor de las ideas del Concilio Vaticano II en España). Ya en el segundo relato autobiográfico se comienza a percibir una mirada crítica en torno al paradigma europeísta de esta teología y en el último diario se asiste cada vez más a lecturas de la nueva teología latinoamericana como las de Leonardo Boff, Jon Sobrino y Gustavo Gutiérrez (a quien caracteriza como “teólogo incaico de la liberación”), Frei Betto y la reivindicación de la figura de Bartolomé de las Casas. Sin embargo, no se trata de lecturas sistemáticas, sino motivadas por la praxis. De hecho, la aproximación a categorías marxistas parece hacerse de manera más intuitiva que erudita.

A partir de 1980, el diario se hace eco de los acontecimientos en Centroamérica: el asesinato de Monseñor Romero en El Salvador y la Revolución Sandinista en Nicaragua. De ahí la frecuente aparición de la figura del Mártir y la esperanza de liberación puesta en dicha región: “Jesucristo, el Libertador que salva, salve con la fuerza de su cruz gloriosa esta querida y sufrida Centroamérica, cintura del Continente, eje de la liberación que esperamos, que haremos” (Casaldáliga, 1983:25). La identificación con la región también se produce a partir de la problemática indígena compartida. De ahí la lectura de Mariátegui: “La pastoral indigenista ha de ser continental” (Casaldáliga, 1983:27). El contacto con noticias de otros países latinoamericanos acentúa la idea de Patria Grande por oposición al imperialismo, ya que comienzan a tejerse relaciones intelectuales con otros países. Por ejemplo, con el argentino Pérez Esquivel y las Madres de Plaza de Mayo, lo cual al mismo tiempo le permite opinar sobre la guerra de Malvinas y las políticas imperialistas norteamericanas e inglesas:

“A la larga, pienso yo que en las Malvinas el mayor derrotado es el imperialismo yanqui y, el segundo, el colonialismo inglés. América Latina-reencontrándose como un todo y sintiendo común el enemigo- acaba siendo la gran victoriosa. Así sea. [...] Latinoamérica como un cuerpo viviente -herido, cálido, hermoso, futuro” (Casaldáliga, 1983:57).

Lo llamativo es que dichas noticias conviven de manera paralela con los sucesos de la región amazónica, sin relacionarse con los que sucede en el resto del Brasil. Esto pone en evidencia el aislamiento regional acentuado por la censura y la represión, que

hacían más fácil el acceso a la información internacional que a la nacional. La censura y la represión se prolongan aún en el proceso de apertura democrática que comienza a avizorarse en 1982, y se critica firmemente al carnaval y al mundial de fútbol como opiáceos funcionales al régimen.¹⁴¹ El proyecto continental gana terreno en el pensamiento de Casaldáliga, esto se observará firmemente en su poesía, para cerrar el último diario en febrero de 1983 con una plegaria a Dios en nombre de toda América Latina como el continente de la opresión, por su liberación y a favor del advenimiento del Reino Nuevo:

“Hagamos, sí cenizas nuestro viejo corazón en pecado. Reduzca Dios a cenizas todo ese imperio de lucro y prepotencia que mantiene a sus pobres en la opresión. Deposita señor, con tus propias manos, blandas cenizas de misericordia en la cabeza humillada de nuestro continente. Que tu fuego calcine toda violencia, toda represión, toda tortura, todo miedo. Derrama el fuego de tu Espíritu sobre las luchas de nuestros pueblos. Renueva con tus llamas los ojos de los niños exiliados de Guatemala y El Salvador. Enjuga con el calor de tu mano las lágrimas de las Madres de Plaza de Mayo que lloran a sus hijos desaparecidos. Ilumina con la luz de tu presencia todos nuestros pasos por los caminos de la liberación siempre hacia la Pascua” (Casaldáliga, 1983:84).

Una conversión estética y espiritual de cuño latinoamericano

El desplazamiento geográfico de Casaldáliga que comienza de España a Brasil, se expande hacia Centroamérica cuando el poeta se hace cargo de las problemáticas de la región. Su contacto con la revolución sandinista y con la compleja lucha de la Iglesia popular en El Salvador (luego del asesinato de Monseñor Romero en 1980), le permiten extraer rasgos semejantes entre la región del Araguaia y estos países castigados y relegados de América Latina. Hace carne en él el proyecto de la Patria Grande, a partir de cierta concepción de Espiritualidad que aparece esbozada en primer lugar en su libro *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica* (1988) para expandirse a un concepto más abarcativo de *Espiritualidad de la Liberación*

¹⁴¹ Casaldáliga señala la censura de la película “Para frente, Brasil” (1982) dirigida por Roberto Farias, que denuncia los entretelones de la dictadura en pleno contexto festivo del Mundial.

desarrollado en el libro homónimo de 1992, escrito junto al teólogo español (radicado en Nicaragua) José María Vigil.

Por lo tanto, se puede afirmar que las ideas y características textuales que aparecen en los escritos autobiográficos, proponen un recorrido que culmina en la configuración del meta concepto “Espiritualidad de la Liberación” caracterizado por los rasgos típicos de la Teología de la Liberación (en la medida en que se trata de una teoría que se desprende de esa práctica de fe), y su concepto de liberación integral, derivado del concepto de Desarrollo Integral presente en algunos documentos eclesiológicos:

“En América Latina, muy concretamente, la teología de la liberación ha sabido expresar de un modo orgánico y sistemático esta fe, este compromiso pastoral, esta visión del hombre y de la sociedad, esta misión integral de la iglesia [...] A partir del evangelio, y analizando la realidad con las luces también, con los aportes del propio marxismo, la teología de la liberación entiende que la misión de los cristianos es propiciar la liberación integral de las personas y de los pueblos” (Casaldáliga, 1988:44).

Empero, dicha espiritualidad asume en Casaldáliga cierta carnadura poética, en la medida que el hincapié está puesto en la constitución de una idea de liberación accesible para los sectores populares y fuera del recinto cerrado de la producción y circulación de teorizaciones académicas. En este sentido, los prólogos a ambas obras así lo señalan:

“Este libro no ha sido escrito, sino dicho, predicado, pronunciado, conversado, declarado por Pedro Casaldáliga [...] No es un libro de laboratorio o de escritorio, sino un libro vivido, viajado, peregrinado, predicado, dado luz sobre la marcha, hecho vida [...] Ello es lo que explica el carácter vivencial y experiencial de su contenido (ajeno a unas tesis argumentadas racionalmente) [...] Se trata pues de un libro coloquial [...] Podrá ser leído de principio a fin, o en otro orden. Se podrá volver a él en una segunda lectura, más reposada, o escogida al azar, como libro-compañero de oración [...] Indómito y rebelde, hecho Quetzal latinoamericano, incapaz de soportar la cautividad [...]” (Casaldáliga, 1988: 1).

“La estructura de este libro es muy sencilla [...] Por no estar concebido como una tesis sino como una exposición vivencial y como un “manual” de espiritualidad, el libro no exige una lectura

sistemática, pudiendo ser abordado o releído, con igual provecho, por los apartados que al lector le resultan más sugerentes” (Casaldáliga, 1992: 4).

“El libro debería ser una guía para caminantes [...] un “vedemécum” de peregrinos de la liberación, un manual de cabecera y de trinchera para hermanas y hermanos luchadores del Reino” (Casaldáliga, 1992: 7).

Por tanto, su propio desplazamiento geográfico como autor (España-Brasil-Centroamérica) se pone en paralelo a su producción intelectual planteando un tipo de escritura itinerante, que se va desplazando por diversos géneros, a la manera de un texto-collage. Esta discursividad itinerante propicia en términos formales lo que en el plano teórico propone como espiritualidad de la liberación, es decir, un tipo de texto accesible al lector común (de ahí el concepto de “Manual”), sin academicismos, producido al ritmo del latido de la experiencia. De esto se desprende la profunda vivencialidad de sus textos, aun aquellos de índole más teórico como los arriba mencionados. Si bien todos ellos recuperan elementos autobiográficos, se debe a que es a partir de esa experiencia que se puede construir una teoría que a su vez vuelva a retroalimentar dicha praxis. Itinerancia, entonces, como forma de liberación espiritual y poética, pero pensada en clave latinoamericana.

Escrito en primera persona, de estructura fragmentaria, *El vuelo del Quetzal* recorre diversas “impresiones” del religioso en su viaje por Centroamérica. La idea de impresión remite a una estética propia de Casaldáliga que recupera la concepción “pictórica” de la cual habla Betto (Ver Capítulo 6) en términos de representación. Se trata de una estética impresionista en la medida en que representa pequeños episodios a través de su propia impresión visual y espiritual, casi a la manera pictórica de dicho movimiento centrado en el intento de plasmar la luz (la “impresión” visual) y el instante, sin reparar en la identidad de aquello que la proyecta. Por ello es importante la mirada del extranjero, la posición de enunciación que construye Casaldáliga que también se vincula con el rol de testigo: “Les diré: se tiene la impresión –desde fuera al menos- de que ustedes no se consideran Centromérica. Se tiene la impresión de que la iglesia panameña –así, en general, y estoy hablando de

impresiones- no se considera Centroamérica” (Casaldáliga, 1988:4). Esta mirada del extranjero cumple la función propia del intelectual religioso, la de *religare*, es decir, en este caso, la de volver a unir una identidad fragmentada. De ahí que su propia prosa sea un intento por hilvanar pequeños fragmentos o “impresiones”. Por ello todo este libro centrado en la espiritualidad, no es sino la excusa de Casaldáliga para reconstruir una identidad continental que encuentra profundamente desgarrada en la región central del continente.

Reconstruir una identidad o espiritualidad latinoamericana supone en primer lugar para el autor, una toma de conciencia, y dicha toma de conciencia necesita apelar al discurso histórico, es decir, a la noción de relato compartido. Por este motivo se entiende la constante apelación en la obra de Casaldáliga a la historia de las comunidades oprimidas, aquella dejada de lado por la historia oficial. Motivo por el cual insta también a la formación política como forma de concientización: “No olviden nunca: Cuanto más nos centroamericanizamos más nos latinoamericanizamos, y más nos universalizamos [...] El más encarnado, el más enraizado en su propia cultura, en su propio lugar, en su propio tiempo, ese es el que tendrá una voz más universal. Por una razón muy sencilla: porque será el más auténtico” (Casaldáliga, 1988: 14).

En esta preocupación por la identidad, Casaldáliga dialoga con las teorías de la descolonización que procuran configurar una imagen autónoma del Tercer Mundo como bloque regional. Si bien ya no cabe hablar en los años sesenta de América Latina como un continente colonizado, sí es cierto que la obra de Frantz Fanon y la de los teóricos de la descolonización, han servido de gran influencia al discurso de la liberación latinoamericana en la medida en que plantearon el problema de la dependencia/liberación de los pueblos que entraron en la historia bajo el signo de la dominación colonial: “Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: ¿Quién soy en realidad?” (Fanon, 2007:228)¹⁴². Ahora bien, antes que hablar de América Latina desde el colonialismo,

¹⁴² Un antecedente de Fanon y de la literatura de la descolonización es la obra de Albert Memmi escrita antes de la guerra de Argelia. En *Retrato del colonizado* (1956), el intelectual tunecino de origen judío se adentra en la dialéctica identitaria colonizador-colonizado desde su condición intermediaria de judío

es necesario en este contexto pensar a la región a partir de la idea de Colonialidad, operación que llevó a cabo Aníbal Quijano:

“Colonialismo se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es obviamente más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste” (Quijano, 2000:381).

Es esta colonialidad la que, para Quijano, estableció un modo de construir conocimiento basado en un discurso de clasificación racista que domina las relaciones intersubjetivas y las naturaliza, y que no sólo representa la perspectiva de los europeos sino también la de todos aquellos formados bajo su dominio. Los núcleos de este pensamiento eurocéntrico establecen que Europa pre-existe al patrón de poder capitalista, y suponen al mismo tiempo una concepción maniquea de la humanidad que la categoriza en términos de inferiores-superiores, irracionales-rationales, civilización-primitivismo.

Esta operación de desarticular la ideología hegemónica la pensó Aníbal Quijano desde América Latina, siguiendo la tradición de pensamiento latinoamericanista. En *Periodizar los sesenta*, Frederic Jameson señaló que los sucesos del Tercer Mundo

en un país de musulmanes. Esta posición le permite reconstruir ambos perfiles culturales gestados en el contexto de la colonización. Para Memmi, el colonizador se reconoce frente a la existencia del colonizado, al aceptar sus privilegios y su condición de usurpador como su razón de existencia. Esta conciencia lo convierte de colonizador en colonialista, por oposición al colonizador de izquierda que se queda en la ineficacia política y atormentada de no poder participar ni del colonialismo ni de la lucha por la liberación llevada a cabo por el colonizado. Frente a esto el colonizado asume como propias las características que le impone la representación del colonizador. Algunos de esos rasgos *esenciales* son la pereza (por oposición a la acción y el trabajo del colonizador) y la impulsividad. Asimismo, es ahistórico (lo que lo ha llevado a perder toda participación activa en la historia), se encuentra fuera de la ciudad y por tanto no gobierna ni goza de derechos civiles. Estos elementos primero lo deshumanizan -“El colonizado no es esto, no es aquello. Nunca es considerado positivamente; o si lo es, la cualidad que se le concede deriva de una carencia psicológica o ética” (Memmi, 1983:94)- y luego lo mitifican -“Este retrato mítico y degradante. Querido y difundido por el colonizador, termina por ser aceptado y vivido en cierta medida por el colonizado” (Memmi, 1983:98)- .

fueron los que impactaron en la producción teórica del Primer Mundo. En este sentido, propuso un camino inverso al pensar las producciones teóricas del Tercer Mundo no en relación al impacto que recibieron de las teorías hegemónicas, sino desde sus propias especificidades, como formas de resistencia, tal como lo señaló Aníbal Quijano en “Descolonialidad del poder: el horizonte alternativo”:

“Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Esto implica, en primer término, nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie Humana dentro de este patrón de poder [...] Estamos también aprendiendo a organizarnos y movilizarnos desde esa misma perspectiva: produciendo ya nuestras propias formas de existencia social, liberadas de dominación, de discriminación racista/etnicista/sexista” (Quijano, 2009).

Esto es en parte lo que propiciaron las nuevas teorías de la Descolonización y el pensamiento dentro del cual se enmarcó la Teología de la Liberación: un pensamiento nuevo que brotó de un hombre nuevo. Es por ello que un pensamiento nuevo, en gestación, parecería traducirse a nivel formal en un tipo de estética de la itinerancia. Identidad desgarrada, literatura fragmentaria, poeta errante: parecerían ser las tres caras de un mismo fenómeno, la búsqueda de la totalidad, y en esa búsqueda, el intelectual religioso opera la sutura inclusive de su propia identidad desarraigada que se resume en la búsqueda de un pensamiento nuevo totalizador: “La “metanoia” que pide el evangelio es la revolución personal, el paso de ser la persona opresora que todos somos en principio, a ser una persona servicial, entregada a la causa del Nuevo Mundo” (Casaldáliga, 1988:33). El concepto de conversión, de pasaje, también es pensado por Frei Betto:

“Todos somos protagonistas da passagem de uma espiritualidade de desconfiança no mundo, de consolo, de abnegação, de identificação com a paixão de Jesus, de expiação, de salvação individual, para uma espiritualidade da militância, mudança do mundo, do homem novo, da mulher nova, da sociedade nova, do Reino de Deus como principal desafio, sem que muitas vezes tenhamos conseguido fazer bem a

síntese. Somos a primeira geração a passar de um polo a outro; é normal que não consigamos ter um resultado de síntese nessa dialética!" (Betto, 2008: 97)¹⁴³.

Por lo tanto, la nueva idea de espiritualidad que propone Casaldáliga y que supone la conversión hacia una Nueva Humanidad, asume los rasgos de una verdadera revolución cultural, tal como la postuló Gustavo Gutiérrez: "la palabra "metanoia" del evangelio sería para nosotros bastante sinónima de "revolución"; no es que lo sea totalmente pero nos lo recuerda bastante" (Casaldáliga, 1988:36). Esta concepción de espiritualidad asociada a la de revolución, encuentra sus paradigmas en las revoluciones latinoamericanas. Casaldáliga defiende la experiencia cubana, a pesar de que reclama del régimen mayor libertad, especialmente religiosa: "Pero, sin duda alguna, Cuba es un ejemplo. Y es una esperanza para las naciones oprimidas, prohibidas de América Latina" (Casaldáliga, 1988:48). Sin embargo, a diferencia de Frei Betto quien se siente más próximo a la experiencia cubana por su cercanía con Fidel Castro, Casaldáliga ve en Nicaragua y la revolución sandinista el lugar en el que puede surgir la nueva espiritualidad latinoamericana:

"Nicaragua es una frontera histórica. Nicaragua es un lugar crucial. Lugar crucial política, teológica, eclesialmente [...] Nicaragua es para América Latina una experiencia única de revolución autóctona latinoamericana, popular, en sus aspiraciones mayores. Una revolución contra el imperialismo que, como dominó secularmente en Nicaragua, dominó secularmente en todo el continente. Es una experiencia de compromiso cristiano en una fe sin dicotomías que sabe conjugar la Biblia y la vida, el Reino con la historia [...] si falla, cierra el camino a otras posibles experiencias de transformación radical de la sociedad latinoamericana con la presencia, con la contribución de los cristianos [...] De Nicaragua esperamos que se mantenga fiel a la autoctonía de su revolución poética, juvenil, utópica, para ser una revolución verdaderamente popular y latinoamericana [...] Centroamérica es el eje del Nuevo Mundo. Por ella pasa hoy el Dios de Jesús" (Casaldaliga, 1988:49-52)

¹⁴³ "Todos somos protagonistas del pasaje de una espiritualidad de la desconfianza en el mundo, de consuelo, de abnegación, de identificación con la pasión de Jesús, de expiación, de salvación individual, hacia una espiritualidad de la militancia, transformación del mundo, del hombre nuevo, de la mujer nueva, de la sociedad nueva, del Reino de Dios como principal desafío, sin que muchas veces hayamos logrado realizar la síntesis. Somos la primera generación que debe pasar de un polo hacia otro; es normal que no logremos un resultado de síntesis en esa dialéctica."

Este concepto de Revolución que defiende el poeta, es cultural pero no en el sentido espiritual concebido a partir del dualismo helénico espíritu-materia:

“casi todo lo que puede llamarse “cultura occidental” está como infectado de este concepto griego de lo espiritual. No pasa lo mismo en la lengua quechua o guaraní o aymara. Tampoco el idioma ancestral de la Biblia, la lengua hebrea, el mundo cultural semítico, entiende así lo espiritual [...] El espíritu no es algo que está fuera de la materia, fuera del cuerpo, o fuera de la realidad real, sino algo que está adentro, que inhabita la materia, el cuerpo, la realidad, y les da vida, los hace ser lo que son [...] Nosotros, desde ahora ya, abandonamos el sentido griego del término espíritu y miraremos de acercarnos al sentido bíblico, indígena, afro, menos dicotómicamente “occidental”” (Casaldáliga, 1992: 12).

Casaldáliga sostiene entonces como teólogo de la liberación, que el Hombre es Total, es cuerpo y alma, fe y política, lo cual lo lleva a afirmar “sin dicotomías, pero con conflictos”, pues la nueva espiritualidad no niega el conflicto tal y como lo vivió el mismo Jesús¹⁴⁴: “La conflictividad asumida –no buscada pero tampoco evitada cuando están en juego los intereses del Reino- es un rasgo característico de la espiritualidad de la liberación. Esta no pretende ser neutral, apolítica, ni abstracta” (Casaldáliga, 1992:72).

En *Espiritualidad de la Liberación*, Casaldáliga propone un texto simple y explicativo para dar cuenta de ese concepto que ha venido esbozando en obras anteriores y que se propone superador de las clásicas concepciones de espiritualidad en la medida en que estas han olvidado su calidad antropológica, es decir, su aspecto no vinculado directamente con una vivencia religiosa. Para ello hace una distinción entre dos tipos de espiritualidad, las cuales tienen el mismo estatuto ontológico-antropológico. Una que llama “Espiritualidad humana fundamental”, es decir, aquella ético-política que se da en toda persona y que en América Latina se llama “Espíritu liberador en la Patria Grande” (la formaliza como E-1), que le permite asimismo recuperar todas las experiencias de espiritualidad popular presentes en América Latina (afro, indígenas, etc.); y otra que llama “Espiritualidad cristiana” (la formaliza

¹⁴⁴ Ver capítulo 6 en el que Betto aborda la conflictividad de la vida de Jesús, idea clave para los teólogos de la liberación.

como E-2) que es aquella que se realiza a partir de la experiencia explícitamente cristiana.

Plantear que las categorías que Casaldáliga sistematiza en términos teóricos respecto a la espiritualidad se vinculan directamente con su estética literaria, es sostener que aquellas características que propone para pensar la espiritualidad e identidad en América Latina pautan formalmente sus relatos. Para la E1 propone como principal característica el anclaje en el análisis de la realidad y su historia, y por lo tanto, una actitud pedagógica y de concientización; tal como lo propone el método “Ver-Juzgar-Actuar” originado por los grupos especializados de la Acción Católica¹⁴⁵:

“La espiritualidad latinoamericana se caracteriza claramente por una referencia fundamental constante a la realidad. Una pasión por la realidad [...] Partir de la realidad significa también partir de abajo arriba, es decir, inductivamente, desde la experiencia de la realidad, por la participación desde la base [...] Significa también partir de adentro hacia afuera, es decir, por un procedimiento concientizador que busca el desarrollo autogestionado de la persona y de la comunidad” (Casaldáliga, 1992: 24).

Por otro lado, le atribuye a esta espiritualidad una “indignación ética”, lo cual supone que aquel que la experimenta logra captar la realidad en su mayor crudeza, la interpreta de un nuevo modo, lo conmueve íntimamente y lo conduce a realizar una toma de posición, una opción ineludible en contra de las injusticias. Esto supone para Casaldáliga el primer paso hacia una verdadera transformación cultural:

“esta indignación ética se ha convertido en las últimas décadas en un fenómeno masivo en América Latina. Se ha extendido por todo el Continente una conciencia generalizada de la injusticia dominante. Han proliferado como en ninguna otra parte del mundo los métodos de concientización popular, la sensibilidad hacia las injusticias, especialmente hacia las estructuras sociales insutas (colonialismo, dependencia, subdesarrollo, imperialismo, pecado social, ...), la percepción de la urgencia de la transformación social, el boom de las ciencias sociales [...] Este fenómeno masivo de conciencia es uno de los factores que ha configurado el Nuevo Pueblo Latinoamericano” (Casaldáliga, 1992:27).

¹⁴⁵ Ver Capítulo 3

La toma de conciencia que supone la espiritualidad latinoamericana implica una autoafirmación de lo autóctono, de lo propio y de contestación a la hegemonía. Por lo tanto, implica una revalorización de la alteridad y lo minoritario. Casaldáliga observa en estas culturas oprimidas, como la indígena y la afroamericana, la expresión de Hombres y Mujeres Nuevas, por ello las recupera en su obra poética sin abandonar la mirada romántica y de idealización propia del poeta extranjero¹⁴⁶: “Una latinidad renovada y mejorada, revestida de carnes indias y negras, heredera de la sabiduría de vivir de los pueblos de la floresta y del páramo, de las altitudes andinas y de los mares del sur” (Darcy Ribeiro en Casaldáliga, 1992: 32). De allí que también refiera como características de esta nueva espiritualidad, anclada en estos Nuevos Hombres y Mujeres: “lo festivo y la alegría” como formas de resistencia ante la invasión cultural y de encuentro comunitario a través de la música y los rituales; “la hospitalidad y la gratuidad” propias de la herencia indígena que vive con un “reloj cósmico”, que no acumula, que se funda en economías familiares y tribales; la “religiosidad vinculada con la Naturaleza”; y la “opción por el Pueblo” que deriva de reconocer como nuevo sujeto histórico al pobre como realidad masiva latinoamericana, y que se organiza a partir de la recuperación de una historia compartida de luchas y rebeldías.

Si el Pueblo es el lugar desde el cual se mira la realidad, la espiritualidad latinoamericana se funda en una praxis militante antes que teórica. Casaldáliga hiperboliza el componente experiencial y material en esta imagen de América Latina como pueblo nuevo que intenta construir, y esto demuestra que sigue pensando desde las categorías hegemónicas, por pura negatividad, y que al mismo tiempo recupera la mirada romántica de los movimientos intelectuales católicos de izquierda en Brasil, como la Acción Popular: “Aquí la ideología es militancia. La fidelidad a la creencia es ortopraxis [...] Nuestro Continente, por no ser cartesiano, no es teórico. Por ser vivencial, es práxico” (Casaldáliga, 1992: 42).

De la primacía de la actitud militante se desprende que la identidad latinoamericana se caracteriza por la “solidaridad” como “producto típicamente latinoamericano”, como “herencia de sangre”; y por la “fidelidad radical” que supone

¹⁴⁶ Ver *A Missa dos quilombos* y *A Missa da Terra sem Males*, analizadas en el capítulo 5.

poner la Causa por encima de la vida personal. Esto implica una actitud de renuncia, de disciplina (rasgos que reclama Gramsci para el intelectual) y de lo que denomina “teimosía”¹⁴⁷ (de ahí el título de uno de sus diarios); para no olvidar la memoria de los infinitos mártires latinoamericanos. La Militancia como función profética implica una mística, la Patria Grande como gran utopía¹⁴⁸:

“Esta Patria Grande, más que una Patria ya hecha, es una Patria utópica [...] Somos la tierra de aquella “flor nuestra” defendida por el pueblo maya, somos el “Quilombo” de Zumbí, la “Patria Grande” de Bolívar, la “América Nuestra” de Martí y de Sandino, el “Alma matinal” de Mariátegui, el “Hombre Nuevo” (y la mujer nueva) de Che Guevara [...] la utópica colectividad – con nombres luminosos y anónimas muchedumbres- de esos 500 años de resistencia indígena, negra y popular, herencia de los ancestrales cincuenta mil años de historia *abiayálica*” (Casaldáliga, 1992: 34).

Ahora bien, para el poeta primero debe darse la Espiritualidad Latinoamericana de la Liberación, sólo allí habrá terreno fértil para cultivar una genuina espiritualidad cristiana (E-2) que debe centrarse en una vuelta al Jesús histórico en la medida en que la situación vivida por Jesús de Nazaret tiene fuertes semejanzas con la situación de pobreza y sumisión que vive el Continente, “rostro colectivo sufriente de América Latina”: “En América Latina no se puede vivir una espiritualidad cristiana si no se vive espiritualmente la latinoamericanidad [...] Por el Reino, en América Latina, las comunidades cristianas consecuentes han de militar en el Movimiento Popular, en la Causa Indígena y en la Causa Negra” (Casaldáliga, 1992: 99).

Por ello, esta espiritualidad segunda se opone a la idolatría que adora falsos dioses, y reivindica la creencia en el Dios de Jesús, en el Dios de la vida, del Reino, de la historia, de los pobres: el Dios liberador. Este proyecto de salvación se vincula con el punto central de esta nueva espiritualidad, la figura del Reino que recuperan tanto la TdL como Casaldáliga en su obra poética. El Reino es aquello que Jesús predicó, es el destino y la misión de todo cristiano, es una “utopía ético-política”: “En esta dimensión central de “reinocentrismo” que tiene la espiritualidad de la liberación quedan

¹⁴⁷ Obstinación, terquedad.

¹⁴⁸ En este punto Casaldáliga parece recuperar una estructura de sentimiento de época, ya que el crítico literario uruguayo Angel Rama sostenía que “AMERICA LATINA sigue siendo un PROYECTO INTELECTUAL vanguardista que espera su realización concreta”.

concentradas en un florilegio sus principales características: es una espiritualidad histórica, utópica, ecuménica, desde los pobres, liberadora, no eclesiocéntrica” (Casaldáliga, 1992:68). En este sentido, la función de la Iglesia es ponerse al servicio del Reino y por ello ya no parte de la jerarquía sino que debe fundarse en una comunidad de iguales, encarnada en el tiempo y en el lugar de cada pueblo, en cada cultura. Cabe sumar además, que se funda en el compromiso histórico del seguimiento de Jesús, en la contemplación de la realidad a través de una serie de mediaciones (la fe, la Biblia, las ciencias sociales, la oración). Es decir, el análisis de la realidad se da como forma de contemplación y, al hacerlo, el cristiano se convierte en Profeta porque contesta y proclama la verdad a favor del pueblo.

En conclusión, la Espiritualidad de la Liberación consiste en la verdadera transformación o conversión a la que debe brindarse la Humanidad para construir al Hombre Nuevo en tanto Profeta. Se trata de una verdadera revolución cultural fundada en Dios como Amor, o sea, en dirección a la construcción del Reino, que debe acompañar a cualquier proceso político que busque equidad social: “El Hombre y la Mujer Nuevos no nacen por decreto revolucionario. Sin una mística profunda, sin Personas Nuevas, las mejores reformas sociales, las mejores revoluciones no pueden salir adelante” (Casaldáliga, 1992:111).

A la manera de un manual de instrucciones, el libro se cierra con los rasgos que debe tener el Pueblo Nuevo: lucidez crítica, contemplación sobre la marcha, libertad de los pobres, cruz de la conflictividad, insurrección evangélica, y terca esperanza pascual. Para lograr esta serie de características que incluso el poeta irá evidenciando en sus escritos autobiográficos, Casaldáliga propone una estética pedagógica y de denuncia que hace accesible para los sectores populares una nueva forma de pensar la realidad y de pensarse a sí mismos dentro de ella, desde lo autóctono, desde la sensación de desarraigo, desde la sensación de fractura identitaria: el Continente se reorganiza como utopía, al igual que su estética itinerante y fragmentaria.

En Tierra Nueva, conversión

Leer relatos autobiográficos, por su misma especificidad genérica, lleva a poner al descubierto la operación de narrativización que esconden. Es decir, en la medida en que autor y narrador se identifican, la imagen que de este aparece surge a partir de un pacto de lectura en el cual el lector debe ser crédulo pero no cómplice. Casaldáliga construye su propia imagen de intelectual en estos escritos autobiográficos en tanto Hombre Nuevo convertido hacia una nueva espiritualidad. Por ello, la elección de episodios y documentos no son inocentes, pero marcan la profunda conversión que significó en su vida su condición de sujeto migrante: su llegada a Brasil, y la posterior relación-apropiación del resto de los países de América Latina. Es tal vez esta misma condición de desarraigado la que lo aproxima en una relación de identidad a los sujetos colectivos a los que dirige su prédica: indios, *posseiros*, trabajadores rurales, también víctimas del desarraigo forzado de sus propias tierras y la prédica centrada en la reivindicación de la propiedad como símbolo de identidad. La lucha por la restitución de la propiedad de la tierra en manos de sus dueños originarios remite al valor identitario de la misma, y en Casaldáliga puede pensarse como su propia lucha por la pertenencia que fundamenta todo su proyecto literario y político centrado en el concepto de “Espiritualidad de la liberación”.

Por ello, sus relatos autobiográficos permiten reconstruir la mirada anticapitalista del intelectual religioso que evidencia una “conversión” a partir de su llegada a Brasil. Pensar en la obra de Casaldáliga es pensar en la articulación entre experiencia y literatura, en la medida en que la experiencia de vida, la Praxis, es el núcleo que posibilita su relato. Esta relación literatura-experiencia permite comprender dos articulaciones presentes en el material autobiográfico de sus relatos. Por un lado, explica la estructura fragmentaria tipo collage que marca la manera en la que la escritura acompaña el ritmo acelerado de los acontecimientos políticos con el afán de reproducir verdades-relatos mutilados por la censura; a la vez que pone en escena el concepto de identidad fracturada del Continente. Por otro lado, reproduce la tesis profética de Casaldáliga, para quien la palabra es efecto de la praxis, es acto segundo, es evidencia de compromiso y por tanto de denuncia: la carne se hace verso, el

intelectual es militante. De ahí que la relación indivisible y coherente entre la palabra y la acción (lo cual justifica la escritura de relatos autobiográficos), conduzca a una legitimación del intelectual religioso en tanto profeta, que se politiza en la medida en que da testimonio con su vida-palabra de la realidad del pueblo oprimido.

El viraje hacia una mayor incorporación de voces y oralidad en los relatos, reproduce esta reivindicación de lo popular como forma de organización política, en la cual opera primero el intelectual religioso como amalgama concientizadora (*re-ligare*), que conducirá en un segundo momento a la autoliberación del oprimido. De la resistencia subjetiva se observa el pasaje hacia una resistencia militante y colectiva, de una mirada trascendente, se observa el pasaje hacia una visión religiosa depurada y anclada en lo histórico. En esta conversión que la experiencia que vive en América Latina marca con fuego, el intelectual religioso va esculpiendo su mirada en torno a la realidad social, va radicalizando su credo-vida y se va aproximando al socialismo por su visión anticapitalista, antiidolátrica, antiimperialista y centrada en una reforma moral y cultural que conducirá, a través de la resistencia popular organizada, a la conformación del Hombre Nuevo, encarnación histórica de Jesucristo Resucitado.

Capítulo 5

Poesía y Esperanza en Pedro Casaldáliga

*Profeta allí donde se juntan el Araguaia y el Xingú
Y también poeta
Usted es voz de los que tienen esparadrapos en la boca.*

ERNESTO CARDENAL
"Epístola a Monseñor Casaldáliga"

En este capítulo se da cuenta de la manera en la que la experiencia del Tercer Mundo impactó en la producción poética de Casaldáliga, poniendo en evidencia que se desplazó de una poesía de tipo religioso intimista producida en España, hacia otra que politiza lo religioso, y que se funda en una reflexión religiosa, histórica y social. El presente capítulo aborda las figuras poéticas que asume su "Espiritualidad de la liberación" en tanto estética, a partir de la apropiación de ciertas tesis de la Teología de la Liberación y la manera en que estas aparecen elaboradas literariamente, como por ejemplo, la reinterpretación de la figura de María como salvadora de los pobres; la revalorización de la memoria popular como espacio de resistencia ontológica; la construcción de la imagen poética del "Reino", entendido desde una perspectiva romántica, ultrajada por el presente entendido como "Anti-Reino"; la creación de un tiempo y espacio mítico en el cual enraiza su palabra poética y profética; y la imagen del "Hombre Nuevo" encarnado en la revalorización de las culturas populares como la indígena y la afrobrasileña, especialmente en Brasil, en donde dicha revalorización formó parte del proyecto político de la intelectualidad católica de izquierda. Todo lo cual influye en la constitución de un tiempo mítico, un retorno a los orígenes (Identidad), y la lucha por la utopía futura (Reino), que supone irremediamente una revalorización del Pasado como germen del futuro (Memoria).

Una nueva espiritualidad se “convierte” en tiempo mítico

En la siguiente cita del Evangelio de Lucas se condensa el sentido de la palabra “Ungir” para el Nuevo Testamento; palabra que Casaldáliga eligió para titular su primer libro de poesías destinado a sus escritos de juventud: “El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha unguido para dar buenas nuevas a los pobres, me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos, a predicar el año agradable del señor” (Lc. 4:18-19). En el Antiguo Testamento la palabra “Ungir” tenía como significado básico “untar” con aceite algún objeto o persona como un acto de consagración. Es decir, tenía un significado espiritual, ya que el objeto o la persona eran apartadas para un oficio o función especial para Dios. De esta palabra deriva Mesías (el unguido). Asimismo, en el Nuevo Testamento, de unguir se deriva en griego *χριστος*, el Cristo (el unguido). Por lo tanto, en griego y en hebreo se trata de una palabra con alto contenido espiritual. Esto supone que la unción proviene de un acto de Dios con hombres y mujeres que buscan ser embestidos de poder en el Espíritu Santo. Es decir, es el Espíritu Santo obrando en una persona por voluntad de Dios.

Que Casaldáliga haya elegido el título *Palabra Ungida* (1955) para su primer libro de poesía escrito en España en sus años de preparación sacerdotal, pone de manifiesto su intento por brindarle un valor espiritual a la palabra poética. Su palabra, aquella que escribe en forma de verso aún saliéndose de los estrictos cánones eclesiásticos, no deja de ser una palabra al servicio de su vocación religiosa. Por ello, toda la primera mitad del libro pone en escena el diálogo del yo lírico con Dios (yo-tu), diálogo en el que el poeta religioso consagra su vida entendida como alma-corazón, a un destino trascendente. Se trata entonces de una poesía de búsqueda espiritual y de iniciación:

*Abriré el corazón rotundamente,
Igual que una granada.
Para que se lo lleven, grano a grano,
Los pájaros del cielo,
Las almas de los hombres...*

Tú cuídame, Señor, que esté maduro:

*Que no me caiga a tierra,
Inútil, ni una sola
De sus talladas margaritas rojas...*
(“La Granada abierta”)

La vida dedicada a la vocación religiosa supone una entrega, un fruto que para ofrendarse debe estar maduro. El recurso de la analogía entre la vida y el corazón como un fruto maduro, recorre varias de las primeras poesías del libro; y se asocia con la imagen del Mar, entendido como destino y apertura al mundo y a la libertad, a través de los verbos “abrir, correr, entregarse, esperar, subir, echarse”. En el sentido de un abandono del yo a la causa:

*Corazón, échate al mar
Como una barca sin velas;
Ni te pongas a remar.
Suelta al viento la canción
Y apaga tus luces. Pon
Un niño como timonel...*
(“El campo y Dios”)

*Eres el mar.
Son tuyas todas las playas.
Pero ninguna es la tuya...
¡Oh corazón, glorioso
Cosmopolita sin hogar ni patria!*
(“La oración de la impaciencia”)

Lo que se observa en estos últimos versos es, por un lado, una visión espiritualizada y trascendente del alma y de la función religiosa siempre ubicada en la altura; y a su vez, la visión ecuménica y misionera del religioso, quien desea cumplir el proyecto de Dios sin una patria fija. En este sentido, se va perfilando en la poesía el rol misionero que busca el joven poeta, que sabe que su vocación es universal y que es en la tierra donde debe mantenerse enraizado:

*Subo hacia Ti, Señor, sinceramente:
Pero con las raíces empapadas
Del afán de la tierra. Estoy sin fruto:
Pero en la luz de tu Misericordia*

Soy todo plata como un candelabro.
(“Misacantano misionero”)

Entre el Cielo y la Tierra, entre la Luz y la Oscuridad; estas primeras poesías de Casaldálga demuestran la vehemencia del joven que comienza a transitar su vocación y que no se siente representado por las estructuras inmóviles de la institución que lo alberga. Esa tensión dicotómica que lo caracteriza y que aún no resuelve, lo conduce a invocar a Jesús a partir de la figura de María como madre dolorosa lo que, asimismo, supone recuperar el episodio de la Pascua. Algunos poemas del libro recorren esos episodios, poniendo el énfasis en la resurrección como paradigma del nuevo despertar del joven poeta que habla de forma recurrente del “Mensaje Nuevo” y del “Hombre Nuevo” tal como lo definió San Pablo en sus epístolas:

[...]
Y hemos nacido hijos de la Luz
-del árbol nuevo de tu Cruz
Y de tu Madre nueva-
Los hijos muertos de Eva.
Azimos, sin la levadura
Agria del viejo Adán:
Masa fresca y pura
Para el leudo incorrupto de tu Pan.
(“Secuencia de Pascua”)

Ahora bien, este Hombre Nuevo como “masa fresca y pura” que se forma en España asume características diferentes cuando se instala en el Tercer Mundo, tal como se observó en el capítulo anterior a través de sus escritos autobiográficos. La poesía de Casaldálga da cuenta de esta “conversión”, que se observa en la transición de su primer libro de poemas al segundo, escrito en tierra amazónica tras ser consagrado obispo: *Clamor Elemental* (1971). La palabra en este libro se ha hecho clamor, es decir, grito, quejido, denuncia; y se ha vuelto colectiva dejando de lado la búsqueda individual de los primeros poemas. Por otro lado, no se trata ya de una palabra espiritualizada, sino de un grito nuevo que es elemental en la medida en que es fácil de comprender (de ahí la direccionalidad pedagógica de la prédica de Casaldálga), pero

es también elemental en su condición fundante y primordial de su estética, es decir, de la espiritualidad de la liberación como nueva estética y forma nueva de espiritualidad, tal como Casaldáliga expone en el prólogo a su segundo libro de poesía:

“Mi primer librejo de poemas –adolescente y clerical- lo titulé “Palabra ungida”. Pienso que el Clamor Elemental de este libro no es menos espiritual que aquella palabra primera; al mismo tiempo que es más cristianamente humano, más terrestre, más de quien vive entre hombres –que son pobres, por añadidura- y entre animales y plantas y ríos; y camina todavía” (Casaldáliga, 1971).

El poeta no niega el carácter biográfico de su poesía. Este libro dará cuenta de sus vivencias en primera persona; pero además del yo lírico y su diálogo con lo divino, aparecen asociados a la denuncia, dos actores nuevos: el Paisaje (exuberante y vital) y el Hombre (oprimido, pasivo) amazónicos en absoluta interdependencia, como rasgos característicos de la literatura de la región. La literatura del Estado de Mato Grosso, en la primera mitad del siglo XX, se caracterizó por su compromiso con la clase dominante al representar los intereses de la burguesía. Para Hilda Magalhães (2002), durante la primera mitad del siglo XX las condiciones del ejercicio de ese poder se encuentran representadas en los textos, sin ocupar un espacio importante en el conjunto artístico-literario del Estado. Esto revela, por un lado, la elitización de la literatura, y por otro, la inexistencia de conciencia política en la población, ya que el arte manifiesta valores del imaginario colectivo. Empero, en la segunda mitad del siglo XX surgió una literatura que puso en evidencia las relaciones de poder emergentes de los programas de ocupación e integración que sufrió la región amazónica. En este grupo Marques de Barros (2010) ubicó a la obra de Casaldáliga.

El libro *Clamor elemental* se abre con un poema de transición estética y biográfica: “Memoria y víspera”. En este, presente (Araguaia) y pasado (España) se unen a partir de la presencia del yo lírico que divide los versos con dos verbos que exponen la relación temporal: “recuerda” porque mira hacia el Pasado, y “Espera” porque el Presente es de esperanza de futuro.

*El sol abrasa, libre, el mediodía
De este sertao, sin horas ni respuestas.*

*Y el Araguaia estira la piel cruda
De jacaré, tostándose,
Salpicado de niños y de pájaros.
Yo, recuerdo y espero.
Prendidos por la brizna
Del Pirineo aquel de una igual fecha,
De siempre igual memoria,
-junto a las aguas frías del Esera naciente,
La Maladeta y sus cuchillas blancas,
La Renclusa y, abajo, los pastores-,
Rezo los salmos, tibios, ya sin verlos,
Mientras me siento lleno de sentido,
lleno de mil razones para estarme,
("Memoria y Víspera")*

El pasiaje del Rio Araguaia aparece libre porque no tiene "horas ni respuestas" como un juego de niños; mientras que el paisaje europeo se presenta inmóvil, "de igual memoria", cual fotografía en la mente del poeta que recuerda. Se trata de la temporalidad subjetiva del poeta extranjero para quien el nuevo paisaje representa la libertad de lo Nuevo, y por lo tanto, allí reside el sentido de su existencia y de su práctica: "me siento lleno de sentido". Asimismo, lo inmóvil y eterno asociados a Europa, y lo nuevo y juvenil asociados al paisaje latinoamericano, parecerían ser las características históricamente asociadas a ambas regiones geográficas por el discurso hegemónico del cual Casaldàliga no logra correrse. Entonces, los planos Pasado y Presente serán recurrentes en el poemario de Casaldàliga a partir de la frase "Memoria y esperanza" en los que vuelve a España a través del recuerdo, inclusive a través de la lengua; ya que el libro alberga poesías principalmente en español pero algunas en portugués y otras en catalán, su lengua nativa. Así, el regreso al pasado se logra también a partir de la recuperación de la lengua materna que el poeta ha "sacrificado" por su vocación religiosa:

*Primero fue "la dolca llengua mare",
Empapada de leche y Llobregat.
(Yo era un niño tristmente sabio,
De "después de la guerra").
Luego, la lengua esposa, de los libros;*

*Del Ebro y los suburbios emigrados;
Del Pirineo y de Madrid...*

*Diez horas sobre el mar, y el otro mundo.
Y a empezar otra vez, nombre por nombre.
[...]
("Sacrificium Laudis")*

En esta poesía se ponen en evidencia algunos rasgos propios del lenguaje poético de Casaldáliga. En primer lugar, se trata de poemas de fuerte componente narrativo y descriptivo, por ello se utiliza el recurso del diálogo que hace presente a la oralidad en sus diversas lenguas y expresiones populares; también se observa el componente autobiográfico de los versos y para ello el recurrente uso del paréntesis, a través del cual el yo lírico se sale del primer plano del poema para incorporar sus reflexiones subjetivas e irónicas, recuerdos o sensaciones sobre aquello que se está describiendo. Es necesario resaltar también, que la versificación que elige Casaldáliga es en su mayoría irregular (si bien explora en algunos de sus libros las estructuras poéticas del Romance y el Soneto) y la rima principalmente consonante. Estos rasgos formales se relacionan con la búsqueda de la impronta oral, gesto que para Santos (2011) deriva de la influencia de la literatura de cordel¹⁴⁹ que se mantuvo viva en la región amazónica gracias a la influencia recibida por la migración ocurrida al final del siglo XIX y comienzos del XX proveniente del Nordeste brasileño. Aunque también podría pensarse en relación con la influencia del romancero español que Casaldáliga recupera en algunos poemas.

El libro *Clamor elemental* se encuentra dividido en dos partes, la más extensa titulada "Las Aguas del tiempo" que aborda la impresión del poeta tras la llegada al

¹⁴⁹ La literatura de cordel es un tipo de poesía, originalmente oral, y después escrita en los llamados pliegos de cordel puestos en venta en tenderos de cuerdas, de ahí su nombre. Están escritos en forma de rima e ilustrados con xilografías, muchas de ellas creadas por los propios autores. Los temas tratados son mayoritariamente de hechos cotidianos, episodios históricos, leyendas, peleas, milagros, mitología popular y religión. En Brasil la producción es típica de la Región Nordeste, sobre todo de los estados de Pernambuco, de Paraíba y Ceará y son vendidos de forma habitual en mercados y ferias por los propios autores. La historia de la literatura de cordel comienza con el romancero luso-español de la Edad Media y del Renacimiento. El nombre de cordel está ligado a la forma de comercialización de los folletos en Portugal, donde eran colgados en cuerdas. Fueron estos quienes trasladaron la literatura de cordel hacia Brasil en el siglo XIX.

Mato Grosso y cuyo gran protagonista es el Rio y sus derivaciones; y una segunda parte “Criaturas hermanas” en la que Casaldáliga aborda estampas de diversos objetos o situaciones autóctonas del Mato Grosso y la manera en la cual se han visto afectadas por la penetración del capitalismo en la región. Es decir, se presenta al mundo natural y al habitante autóctono en una relación de armonía ultrajada por el desarrollo del capitalismo. La mirada del poeta es la de aquel deslumbrado por el mundo natural caracterizado por la libertad, el juego, una temporalidad diferente (escribe un poema titulado “Horario sertanejo”) y un tipo de conocimiento praxístico:

*Pies libres,
Por la selva y los espinos.
Armoniosamente resignados
Sobre la arena hirviente.
Hechos al tacto de la Madre Tierra.
Viviente barro andado.
 (“Descalzos”)*

En la primera parte, agua y tiempo pautan el ritmo poético en la medida en que Casaldáliga ordena el poemario según la temporalidad del propio Rio, como si se tratase de la arteria central de la región: “El Araguaia late a mis pies, como una arteria viva”, afirma en uno de los poemas. Así, la época de sequía y lluvias cambian el paisaje a partir del caudal del rio, y las poesías abordan las alteraciones del entorno natural, pautando el paso del tiempo desde la llegada de Casaldáliga a la región, hasta su instalación y adaptación paulatina a las problemáticas que allí encuentra. Para Marinete de Souza (2007), las aguas son la mayor metáfora temporal de la obra de Casaldáliga, pues en ella recae la idea de ciclo y el recuerdo de la vida sertaneja, marcada por una manera de contar el tiempo basada en la transformación natural y en la sucesión de hechos. Este proceso que se observa en el tratamiento del paisaje, se vislumbra también en el lento proceso de identificación que sufre el poeta con la población autóctona. Al comienzo los poemas se dividen en un yo- tú; yo-ellos a través del recurso del paralelismo:

*Once peones y yo,
En la caja desencajada
Del viejo Ford.
[...]
Ellos se ríen, de soslayo, cómplices.
Yo, pobre de mí, soy
Un sacerdote, segregado,
Aún intentando la encarnación
("Estrada Federal")*

A medida que avanza el poemario comienza a delinearse tímidamente un nosotros inclusivo, a través del cual el poeta religioso asume las mismas problemáticas del habitante de la región. Esta identificación a su vez, se observa a partir de la incorporación paulatina dentro del poema de palabras o expresiones populares en portugués, para lo cual se agrega un glosario al comienzo:

*La voadeira que muge,
Con la canoa al costado.
Un sólo río nos lleva,
Y el río nos va hermanando
("Orgullo sertanejo")*

En consecuencia, el poemario (y su obra poética completa) podría dividirse en cuatro grandes áreas temáticas que circulan por todos los poemas pero son preponderantes en algunos de ellos: los estrictamente autobiográficos en los que el poeta aborda los recuerdos de España, su sensación de extranjería frente al nuevo territorio y los cambios interiores que sufre; los poemas dedicados al hombre local, principalmente al indio y al sertanejo que aparecen muchos de ellos con nombres propios a medida que el poeta entra en confianza con ellos pero sistematizados en una figura colectiva como héroe épico; un tercer grupo de poemas dedicados a la naturaleza amazónica exuberante marcada por las estaciones de sol y lluvia; y un último grupo de poemas que, al recuperar tanto el factor humano y el factor natural de la región, expone las consecuencias de la penetración del capitalismo y el desarrollo desigual. Es decir, la naturaleza ultrajada por el capital. Para Marinete de Souza, la

poesía completa de Casaldáliga permite conocer al pueblo y la región que tematiza; y por ello recuerda la idea épica de un héroe colectivo, pero no en el sentido aristocrático, sino en la línea de un pueblo empobrecido que lucha por sus derechos fundamentales. En este sentido, al recuperar de la épica la metáfora de la lucha con el objetivo de vencer una situación adversa, el tiempo y el espacio asumen una gran importancia en su obra (2007: 92).

Este segundo poemario representa las primeras impresiones del poeta en el Mato Grosso, por tanto, se trata de poemas sin superficie estable, todo parecería haber sido invadido por la movilidad del río. El poeta habla siempre desde la canoa, se desplaza, pues donde hay agua hay movilidad; por oposición al abandono, la fijeza y monotonía de los habitantes que parecen sumidos en la pasividad y la resignación; y por oposición también a su propio pasado contemplado desde el presente en las imágenes del recuerdo. Se puede afirmar que la movilidad se presenta como una sentencia o programa estético y político: “Moverse ya es vivir”, escribe en el poema “Tempestad en el río”. Se trata entonces de una poesía en movimiento (tiempo-espacio) y por ello prospectiva, tal como el mismo Casaldáliga la define:

[...] “Poesia em marcha”, poesia feita das dores do povo, sentindo a caminhada do povo, sentindo as dores do povo. Tentando estimular essa marcha também. Então, decidi (mos) morar nessa própria marcha. Não é uma poesia que contempla o passado. Não é uma poesia arqueológica. É uma poesia militante, peregrina, mar-chante, de marcha” (Casaldáliga en De Souza, 2007)¹⁵⁰.

Esta poesía militante acompaña el movimiento del poeta a partir del uso de gerundios y la utilización de deícticos. Un tiempo pasado y un tiempo presente asumen la dimensión de la conciencia histórica en Casaldáliga y permiten pensar en un tiempo tercero, utópico, mítico, vinculado con el proyecto cristiano del Reino. Para Leonardo Boff (2004), todo fenómeno se encuentra bajo la lógica de la temporalidad, es decir, de lo irreversible. Todo está en evolución, pues el pasado es el espacio de lo fáctico (el futuro que se realizó), el presente es el campo de lo real (el futuro que ahora se

¹⁵⁰“Poesía en marcha, poesía hecha de los dolores del pueblo, sintiendo la caminata del pueblo, sintiendo los dolores del pueblo. Intentando estimular esa marcha también. Entonces, decidí (mos) vivir en esa misma marcha. No es una poesía que contempla el pasado. No es una poesía arqueológica. Es una poesía militante, peregrina, mar-chante, de marcha”

realiza); y el futuro es el horizonte de lo pontencial. Es por esto que, llegar a tierra firme y adentrarse en ella es para el poeta adentrarse en su elección por Jesús, pues se trata de un Jesús encarnado en la historia presente. De ahí su compromiso social y político:

[...]
¡Padre nuestro que “estabas” en los cielos!
¡Padre nuestro que estás aquí, en mi vida,
Por el Río das Mortes...!
[...
(“Um Deus diferente”)

[...]
Todos vamos entrando en las tinieblas

El barquero adelgaza la mirada
(¡hay tantas luces falsas en el agua dormida!)
[...]
¡Río das Mortes, todo el día andado:
Bautizado en tus aguas primitivas,
Me renuevo, renazco, me descubro, me libero!
(“Ocaso Fluvial”)

El Río das Mortes¹⁵¹, principal afluente del Río Araguaia, además de pautar la temporalidad de los versos, asume características de escenario sagrado, en el cual -al igual que Jesús quien fue bautizado en el Río Jordán- Casaldáliga se siente bautizado, es decir, ingresa a la vida pública y profética:

[...]
Yo, por la tarde, entrando,
Reverente, extranjero,
Vestido por la luz poniente y pura,
En la liturgia de estas grandes aguas...
(“Nuestras vidas son los ríos...)

¹⁵¹ El “Río de las Muertes” debe su nombre a los indios Xavantes que habitan en la región, ya que en las orillas de ese río se produjeron fuertes enfrentamientos entre los bandeirantes portugueses y ellos.

En el siguiente poema se resumen los tres grandes motivos del poemario: naturaleza, habitantes locales e impresiones autobiográficas en una relación de determinación. El paisaje del Araguaia exuberante, maravilloso, casi sagrado por el que se desplaza el poeta y los “hombres-peces”, determina al factor humano que allí habita y en última instancia determina al yo lírico, todos sobre la superficie inestable de la canoa como escenario estético de movimiento desde el cual escribe el poeta:

*La multiforme fauna,
Exuberante y cruel,
Maravillosa,
De jacarés y rayas;
Y los peces eléctricos, fulminantes; la muerte;
Y los peces de todos los tamaños y luces;
Y los peces pacíficos,
Menudos, voladores.
Los pájaros vestidos de etiqueta,
Señores,
Diplomáticos.*

*Y, de pronto, el latido de madera,
Frágil, de una canoa.*

*Y las nubes, encima,
Cansadas y fecundas.*

*Las familias que llegan, “retirantes”;
Los enfermos que van a la deriva;
Las cargas, y las cartas tembolorosas;
Las mujeres batiendo la colada indiscreta;
Los hombres en la popa; los hombres en el remo;
Y los niños bañándose,
Sumándose a las aguas como peces.
Y yo, por la mañana, lavándome del sueño
Con el espejo incandescente al sol de la otra orilla
[...]*

Los poemas en los cuales se hace carne la denuncia de Casaldáliga al desarrollo sin integración que sufrió la región amazónica se dirigen en varias direcciones, pero

tienen a la tierra y a la expulsión de los indíos, como pivote central. Critica la colonización que arrasó impúnemente la floresta:

*¡Y la "Fazenda" allá, coqueta, impune,
Con la carne desnuda y provocante
De sus tejas al sol!
(Fortaleza feudal, acordonada de cruzeiros sulistas.
Parque de "tiburones" engordados en la segregación...)
¡Tierra! ¿De quién? ¡Verde tierra infinita
Robada y bendecida por la legislación!
Para los peones fluctuantes del Norte,
Asalariada prisión.
("Estrada Federal")*

Los poemas aumentan el tono de denuncia, a partir del recurso de las exclamaciones y las preguntas retóricas. Casaldáliga denuncia los frustrados intentos de desarrollo del presidente Kubitschek devenidos en explotación indiscriminada de la región:

*Ilha do Bananal. Noviembre ¿Otoño?
Kubitschek, y sus sueños en las nubes.
Y el Hotel en la orilla, como una placa fácil,
Como una dentadura de anuncio dentífrico,
Para el turismo escaso.*

*Los edificios blancos, funcionales, como de cuartel nuevo.
Los altos postes sorprendidos del aeropuerto prematuro.
Y el jardín de la escuela, abandonado.
("Santa Isabel de la isla del Bananal")*

Asimismo, ataca el asistencialismo, y por tanto, el falso desarrollo que no se encuentra acompañado de un desarrollo cultural y de concientización de los sectores populares que los lleve a luchar por sus derechos:

*Voy a cambiaros el revólver chulo
Por un bolígrafo de cuentas.
Para que no os engañen nunca*

*Ni los fazendeiros, ni los comerciantes,
Ni el Miniterio de Hacienda.*

*¡Disparad hojas de libros
Entre las hojas de la floresta!
[...]*

*Hombres heroicos
¡exigid la tierra!*

*Mujeres mártires
¡exigid la diadema!*

*Viejos desollados por tantos caminos
¡exigid la poltrona,
La televisión y la libreta!
("Proclama Subversiva")*

El poeta también denuncia la complicidad y la hipocresía del imperialismo norteamericano en el saqueo de tierras y en la invasión cultural (en este caso a través de la industria cinematográfica de Hollywood, y la figura de Marilyn Monroe y su vinculación con la política de EEUU) a través del recurso de la ironía, con claras reminiscencias a la poesía del religioso nicaragüense Ernesto Cardenal¹⁵²:

*Cada vez que miro la luna,
Siento el pie de Armstrong
En mis ojos
("HAI-KAI de la luna ocupada")¹⁵³*

*Si usted, candidato demócrata a la presidencia de los Estados Unidos,
Hubiera facilitado la muerte de 1.000.000 de hombres
-sangre americana incluida-,*

¹⁵² Ver CARDENAL, Ernesto. *Oración por Marilyn Monroe y otros poemas* (1965).

¹⁵³ El haikai es una de las formas de poesía tradicional japonesa. Nace de la separación de los tres primeros versos del tanka y se compone de 3 versos blancos de 5, 7 y 5 sílabas. Comparado con la estructura de un Hai-Kai tradicional, en este poema de Casaldáliga se observa una versificación libre que no se corresponde con las 17 sílabas poéticas ni la distribución de las sílabas tónicas entre la quinta sílaba del primer verso, la séptima en el segundo verso y la quinta en el tercer verso. Tal libertad determina las características de la creación de este tipo de poema en Brasil.

Ver: AKASHI, Luiza Nanako Hanai. *A poética do Haikai na literatura brasileira*. Tesis de Maestría. São José do Rio Preto: UNESP, 1999.

*Allá en Vietnam:
El caso era otra cosa.
¡Pero usted provocó la muerte de una muchacha rubia!
[...]
(¡Viva la luna yanqui!
¡Viva Nixon, que ríe por lo menos!
¡Viva el capitalismo conservador que no ha matado nunca
Una muchacha rubia!)*

*Todos nosotros, los que somos sucios,
Gracias a Dios,
Y lo sabemos:
Bajamos la cabeza
Contigo,
Pobre Ted.
("Elegía Kennedy, en prosa "demagógica")*

El poeta critica la falsa idea de progreso como mero lucro y acumulación en uno de sus últimos poemarios, *Sonetos neobíblicos precisamente* (1996)¹⁵⁴. En el soneto "No solo de Pan vive el Hombre", Casaldáliga recupera su noción de espiritualidad al criticar el concepto de "pan" entendido como simple desarrollo material desvinculado del desarrollo del hombre como ser Total. Para ello, recupera la idea de Desarrollo Integral presente en la *Populorum Progressio* y otros documentos eclesiásticos de la época, y propone una estructura antitética que opone la ciudad moderna, asociada a las palabras "hastío, bostezo, orfandad e impureza"; a la naturaleza del Araguaia, presente en la segunda estrofa y vinculada con "la belleza, la luna, el corazón y la libertad":

*Comer, sumar, poder, no es todo el Hombre.
No sólo de progreso el Hombre vive,
Vive también de Dios y de la Luna.*

¹⁵⁴ En estos sonetos aborda de manera cronológica un soneto para cada episodio significativo de la Biblia pero leídos a partir de un paralelismo con el presente que vive en el Tercer Mundo. Por ello comienza con un soneto titulado "Paraíso" en el cual recupera la noción de creación del Hombre pensado como ser Libre e Igual, "sobre la Tierra Madre compartida"; hasta terminar con la escena de la resurrección de Jesús en el soneto "Yo mismo lo Veré".

Lo femenino como origen: María, Madre, Tierra

Son frecuentes en los poemas de Casaldáliga las referencias al mundo femenino. Este universo resignificado por el poeta tiene que ver por un lado con la cosmovisión indígena que asocia la Tierra con la Madre Naturaleza; pero al mismo tiempo, y en relación con la revalorización de la cosmovisión popular que recuperó la TdL, también puede pensarse como consecuencia de la resemantización de la figura de la mujer que llevó a cabo la TdL a partir de los años ochenta.

*No quiero irme
Sin haberte amado,
Tierra,
Como una esposa.*

*Todos mis hijos nacen
De tu carne rasgada
("Esposa Tierra").*

Las imágenes que asumen la mujer y el universo femenino en la poesía de Casaldáliga se centran principalmente en la figura de lo maternal como fuente dadora de vida, porque allí Casladáliga puede pensar sus ideas de la identidad y el origen. Por ello lo femenino se encarna en su poesía en la gran figura de María como Madre, pero también en la imagen de la Tierra como Madre Naturaleza: "Abiyala es el nombre indígena para América Latina. Para todos los pueblos indígenas la tierra es madre, que significa tierra fértil, tierra fecunda, mujer fecunda. Tierra. Madre. Mujer." (Casaldáliga en De Souza, 2007: 110). Lo femenino inclusive aparece encarnado en su contracara: la muerte. Empero, cabe aclarar que la idea de muerte en Casladáliga se vincula con la idea cristiana de la Pascua en tanto resurrección, redención, renacimiento hacia algo nuevo; idea que no logra explicar De Souza en su abordaje del poema "Ella vendrá" (De Souza, 2007: 109). Por ello la figura del mártir es clave para comprender la dinámica de la prédica cristiana, porque el Profeta da a luz la muerte como testimonio de vida: "Vendrá. Saldrá de mí. La llevo dentro/ desde que soy. Y voy hacia su encuentro" ("Ella vendrá").

En última instancia lo femenino se vincula con la vida en términos de origen, destino e identidad:

*Va conmigo la muerte,
Como una madre antigua
Que me acuna la suerte.*

*Como una casta amiga
Que evito y me espera.*

Como mi única hija verdadera.

Muchas poesías de Casaldáliga tienen como eje a la figura de María como constitutiva de su propia trinidad: “Tengo tres amores, tres: el Evangelio/la Patria Grande/y el Corazón intacto de una Mujer:/ la llena de Dios, /tan nuestra, /María de Nazaret”.

“Entre los amigos tengo fama de “mariano” y realmente he contado mucho con la virgen en mi vida. Y he hablado y he escrito mucho de Ella. He rezado mucho a la Virgen. He meditado bastante en ella. La he sentido muy presente. La amo. Confío en ella. Creo en María, pobre de Yahvé, inmaculada llena de Gracia, siempre virgen, Madre del hijo de Dios, Jesucristo, maternalmente asociada a la Vida y a la Muerte de su hijo, singularmente glorificada en su Asunción, figura y madre de la Iglesia...” (Casaldáliga, 1976).

En su primer poemario, *Palabra unguida*, el yo lírico no sólo acude a la protección de Dios ubicado en las alturas, sino que también invoca a la figura de María principalmente como madre virgen del Adviento, de la Navidad, de la Epifanía, de la huída a Egipto. Toda la segunda mitad del poemario recorre la faceta de María como madre dolorosa de Jesús y de todos los hombres, quien a la par de Dios, es ella también germen de espiritualidad. María aparece en todo momento junto a Jesús, pues así como el poeta ofrece su vida a Dios como un fruto aun no maduro, de la misma manera María aparece ofrendando a su hijo como “fruto del dolor”:

*Sólo quince primaveras
Te han recogido la flor,
Y ya eres Madre de un fruto*

De dolor.
Madrecita de Belén
¡Qué pronto te atravesó
En el gozo de tu vida la espada de Simeón!
(“Letrilla de la huida a Egipto”).

En los diarios puede rastrearse la pasión de Casaldáliga por la mariología, motivo que irá transformándose a lo largo de su obra. A partir de 1967 Casaldáliga se fija en la virgen como profetisa de los pobres, mujer del pueblo, como madre del Mundo Nuevo y como profetisa de la liberación. En su primera autobiografía señala la evolución en su pasión por la mariología, una visión que la encarna en la madre del perseguido, de los pobres libertados, del Magnificat: “Estoy vislumbrando una nueva perspectiva de la Verdad de María, una nueva fase de mi fe en Ella y de mi ternura por Ella: la Virgen del Magnificat, la cantadora (Profetisa, ejemplo y garantía) de los Pobres de Yahvé. La Virgen (“contradicha”, en cruz) de la liberación redentora. En definitiva, nuestra Señora de la Pascua” (Casaldáliga, 1976: 27). Centrada en la virgen del Magnificat, de un canto interpretado a favor de los pobres, el poeta asimila a María al proceso revolucionario, por ello en los siguientes poemarios asume los rasgos de una virgen indígena y africana.

Con estructura de romance, entiende a María como una virgen latinoamericana y encuentra en la Señora de Guadalupe esa realización, a quien le exige sublevación, militancia y acompañamiento:

Señora de Guadalupe,
Patrona de estas Américas:
Por todos los indiecitos
Que viven muriendo, ruega.
(“Romance Guadalupano”).

Esta nueva figura de María se esboza en los libros que comienza a escribir a partir de 1960. El primero de ellos, *Nuestra señora del Siglo XX* (1962), es un libro de prosa poética en el que María aparece como la virgen de los afrodescendientes, de los emigrantes, de la comprensión y contención de los sin albergue. Esta línea se continúa en el poemario *Llena de Dios y de los Hombre* (1965) en el cual la Virgen se hace carne

en la problemática humana de los suburbios, de los negros, de los indios, del campo y de la ciudad. A partir de 1967 se hará cargo del proyecto de la Patria Grande, del Nuevo Mundo y de la liberación sin dejar de ser Señora de la Esperanza y de la Alegría. Esta evolución en el tratamiento de la figura mariana puede observarse condensada en la antología *Llena de Dios y tan Nuestra. Antología Mariana* (1991), que recupera poemas de los libros *Cantares de la entera libertad. Antología para la Nueva Nicaragua* (1984) y *El tiempo y la espera* (1986).

En estos últimos se encuentran los poemas “María Campesina” y “María del Barrio” en los que se traza un paralelismo entre la María pobre de Nazaret y las millones de madres pobres que viven en la zona rural (campesina), que entregan a sus hijos a la ciudad por falta de trabajo; y en la zona urbana (barrio) donde también se encontrarán con el hacinamiento y la desocupación:

*La cueva no tenía más higiene que el viento de la noche.
Dios tuvo un vecindario de pocos amahares.
-Vallecas o Belén. Belén o Harlem. Belén o las favelas-
Tú tenías apenas las dos manos para alternar con ellas el pesebre.*

[...]

*Vecina del pecado y la vergüenza.
Con el Verbo hecho carne que habita entre nosotros
Tú has instalado a dios en el suburbio humano,
Carmen, Dolores, Soledad, María:
Todos los nombres llevan la concha de bautismo de tu nombre
("María del Barrio")*

Se observa en estos poemas la imagen de la madre como dadora de vida y creadora del Mundo Nuevo pues es ella quien ha de entregar a su fruto, su hijo, por la causa: “Madre Iglesia/Madres:/no se pierde al hijo/ que se va al pueblo”. Por ello, en el libro de poemas dedicado a Nicaragua, tanto este país como América Latina como cuerpo viviente, se asocian con lo femenino:

*América India todavía
¡Madre en la libertad y en la sabiduría!*

*América ayer española
¡Desplazada novia!
América Libre Nueva Mañana
¡Hermana!”*

La relación del Hombre con el proceso de liberación latinoamericano supone la transformación del vínculo con lo femenino en tanto territorio identitario. En el poema se observa que en el presente, la relación es la de Madre-hijo, al igual que la relación filial de María y Jesús, pues el proyecto salvífico no se ha realizado aún; pero es un vínculo irrevocable. No así como el noviazgo con la antigua patria (España) que Casaldáliga rechaza como opresión a favor de la causa de la Tierra Nueva; que se convertirá en el futuro en hermana, pues serán todos hombres nuevos iguales y hermanados.

La *Antología Mariana* presenta de manera recurrente una estructura semántica antitética. Por un lado, aparece el hombre moderno en la ciudad moderna (los poemas abandonan el regionalismo de sus poemas anteriores vinculados al Araguaia), con sus anti-valores que impulsan a la humanidad hacia la alienación y el Mal. Frente a esto, unido por una estructura adversativa que pone en plano de relevancia la estructura sintáctica que se ubica en segundo término, se presenta a María como portadora de todos los valores del Reino, como forma de resistencia, y de ahí, su capacidad liberadora y salvadora; creadora de una nueva humanidad: “Decir tu nombre, María, / es decir que el Reino viene/caminando con la Historia”.¹⁵⁵

En consecuencia, la figura de María se asocia en el poemario con el Amor, el Pan, el Silencio, la Paz, la Vida, el Sentido, la Iglesia primitiva, la historia y la Alegría encarnadas todas en la metáfora de la Leche como nutrición del Hombre Nuevo, de la ciudad Nueva, del Nuevo Mundo: “Y tu gozo ha crecido como un río de leche que se sale de Madre/hasta llenar el mundo”. Por oposición, el hombre bajo el capitalismo se encuentra asociado a la Muerte, alienado, sin memoria y, por tanto, sin historia, encerrado, vacío, triste, adorando falsos dioses estimulados por una Iglesia infiel.

¹⁵⁵ La referencia explícita de las figuras del Reino y del Anti-Reino aparecen cabalmente en la poesía “El Reino y el Anti-reino” en el libro *Murais da libertação* (2005)

Por ello el poeta invoca a María, le reclama asistencia y salvación. Se observa en los títulos de los poemas esta caracterización evolutiva de su imagen: María es primero “Niña del Sí” por su capacidad de entrega, “Mujer de cada día” por su cotidianeidad, “Soledad” porque en el dolor de la muerte encuentra y se vuelve portadora de la esperanza; es luego “Negra”, “Campesina”, “Comadre del suburbio”, “Señora de la ciudad”, “Madre de los ausentes” porque asume características más concretas, un rostro popular y familiar; luego se expande hacia las grandes categorías cristianas pues es “Vencedora de la Muerte”, “Alegría”, “Madre del Mundo Nuevo”, “Señora de la Esperanza”, “María Pentecostés” y “Asunción” en tanto en un camino ascendente tras la plenitud del Pentecostés en la Tierra, la mayor plenitud se dará en el cielo. Por ello María asciende para convertirse en la Madre Universal como se observa en el poema final “Oración Final a Santa María de Nuestra Liberación”. En este, María asume los rostros de todas las mujeres, por ello se le pide que cumpla un rol pedagógico (“enseñanos”), formador de la nueva humanidad a partir de la transmisión de la “Biblia” en primer lugar, de la “Historia” luego, y de la “Vida” como paradigma del “Jesús Verdadero”:

“Y hasta pecaría de inobjetivo –incluso, de superficial- quien no viese en estos poemas más que al poeta religioso-social protestatario de hoy. Es, más bien, el místico y contemplativo de la realidad descarnada –por exceso de encarnación – sobre la que proyecta luz desde la figura de María no como Mujer ideal, sino como ideal de Mujer que todos –hombres y mujeres- podemos y debemos encarnar” (Díaz Presa en Casaldáliga, 1991:34).

Para Casaldáliga, entonces, María es la encarnación de la nueva humanidad al igual que Jesús, pero es Frei Betto quien desarrollará a fondo esta figura masculina en su obra literaria tal como se verá en el próximo capítulo. Casaldáliga, por su parte, recupera con recurrencia a María pues lo femenino es la gran metáfora del origen y de la identidad, sus preocupaciones centrales. Es quizás en el poema “Tierra Nuestra, Libertad” donde se resume esta mirada que vincula lo femenino con la tierra entendida como madre e identidad. La elipsis verbal representada por la coma en el título pone en pie de identidad la idea de Tierra Nuestra con la de libertad, es decir, la

restitución de la propiedad de la tierra a aquellos que la trabajan y la viven, supone la verdadera libertad:

*La Tierra de los Hombres
Que caminan por ella
A pie desnudo y pobre.
Que en ella nacen, de ella,
Como troncos de Espíritu y Carne.
Que se entierran en ella
Como siembre
Para hacerla fecunda como a una esposa madre.
("Tierra Nuestra, libertad")*

La tierra es la madre dadora de vida pues entrega al hombre "como tronco de espíritu y carne", es decir, como hombre total, para que al mismo tiempo que nace de ella, vuelva a ella a través del fruto de su trabajo. Es decir, se trata de una relación indivisible, cíclica, de nacimiento (recurrentes son las imágenes poéticas del útero abierto y del cordón umbilical) y reentrega a la Tierra y a su causa, pues la Tierra/Madre es origen y destino:

*Madre y amada,
Olía la tierra,
De lluvia empapada.
Ventre de partida,
Lecho de llegada.*

Por ello el hombre que Casaláliga retrata en su obra poética no puede definir su identidad por fuera del vínculo con su Tierra/Madre. De ahí también la recurrente metáfora del parto como emergencia de la nueva vida:

*Que las Madres fecundas de la Plaza de Mayo
-alaridos de América en dolores de parto-
Consigan dar a luz
El Hombre Nuevo,
El nuevo pueblo libre,
La gran Patria amerindia, negra, criolla, ella!*

Casaldáliga toma el concepto de parto de Teilhard de Chardin -“Y truena el cielo como un vientre grávido/hacia el glorioso parto teilhardiano”- que este toma a su vez del capítulo ocho de la Carta de Pablo de Tarso a los Romanos: “Estimo pues, que los sufrimientos del tiempo presente no son proporcionados con la gloria que debe revelarse en nosotros. Pues la creación espera con impaciencia la revelación de los hijos de Dios [...] Nosotros lo sabemos ciertamente: la creación entera gime aún hoy con dolores de parto” (Rom. 8, 18-22). Teológicamente, Teilhard de Chardin vio el proceso de evolución orgánica como una secuencia de síntesis progresiva, cuyo último punto de convergencia era Dios. Por ello, sostenía que la obra de Cristo era primordialmente dirigir al mundo material a su redención cósmica, mientras que la conquista del mal era solo secundaria a ese propósito. Entonces, el mal es presentado como los crecientes dolores de parto en el proceso cósmico; el mal forma parte integrante de la evolución de una humanidad en génesis permanente hasta su término: el cumplimiento en Dios, por la Resurrección de Cristo¹⁵⁶.

*“¡Centroamérica nuestra,
Toda en dolor de parto,
Futura como el Reino,
Diaría como el llanto!”
 (“Centroamérica Nuestra”)*

La estética del grito: una palabra militante

La metáfora del parto supone por un lado la noción de utopía como mundo nuevo, pero se aplica también a la propia expresividad del poeta. Hay en Casaldáliga una reflexión en torno a su función como profeta-poeta que lo lleva a sentenciar: “La vida/ No es un discurso/ Es un parto”. Esto es así porque la prédica del Profeta no es un discurso vacío sino el testimonio dado con la propia vida a favor del Reino; ya que el presupuesto de toda visión profética es la creencia de que el proceso histórico no se

¹⁵⁶ Ver: TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (2005). *Lo que yo creo*. España: Trotta.

hace por un mero agregado de eventos casuales. En el horizonte del profeta, la historia se encuentra dotada de un “telos”, un sentido final que tiende a ser totalizante (Bosi, 2002).

En *Sonetos neobíblicos precisamente*, el poemario recorre, a partir de la centralidad de la vida de Jesús, la metáfora del hombre nuevo que se constituye a partir de lo que fue (pasado) pero que se nutre del futuro: “Así seremos para siempre exactos,/lo que fuimos y somos y seremos,/otros del todo, pero tan nosotros!”. En esta línea de pensamiento, la figura del hombre nuevo se convierte en el cimiento de la prédica profética, tal como se afirma en el soneto “Y el verbo se hizo carne” en el cual la palabra (verbo) se vuelve hombre-testimonio (carne), y el yo lírico se hace cargo de esa relación de identidad:

*Si el verbo se hace carne verdadera,
No creo en la palabra que adultera.
Yo hago profesión de claridad.*

Por lo tanto, aquellos poemas en los que el poeta indaga en su propia interioridad y en su rol como poeta, es en los cuales se piensa el valor de la palabra asociada a la profecía en el sentido que Casaldáliga le imprime a su función intelectual: la militancia. Si se ha observado que su poesía plantea una estética del movimiento (inclusive porque juega con la disposición espacial de los versos en la página), es porque en esa reivindicación reside su gesto estético y político de la liberación. Moverse es dirigirse hacia una meta final: la liberación del recuerdo paralizante, de la sumisión impuesta, y contra el sistema que oprime. Es decir, moverse y escribir son formas de resistencia y esperanza. Pero es a la vez moverse en el sentido ecuménico (del mundo como unidad) que sostiene una causa universal y no anclada a una geografía concreta (si bien los reclamos de Casaldáliga parecen ser a primera vista localistas). Por ello, no propone una poesía pasiva, sino una palabra que se mueve hacia lo nuevo: “Hagamos de la palabra milicia de liberación/ haciendo la palabra con la vida” (“Palabra Militante”).

*Silencio y llanto y grito
Es la palabra que me llena ahora
La boca y el espíritu:
¡la libertad!*

*Con cantos compañeros
Que la regaron de sangre
Para que florciere sobre los demás,
Yo sufro y canto y velo
("El Hombre Nuevo")*

La palabra es movimiento en la obra de Casaldáliga, porque su práctica comprometida lo es. Si bien se observa esto a partir del desplazamiento espacial del poeta; también aparece representado a partir de la asociación de ciertas palabras con la alternancia de planos temporales. La palabra poética de Casaldáliga supone un gesto prospectivo a partir de una intervención en el presente. De ahí deriva la evolución del sentido de "palabra" -presente en el título de su primer libro- hacia "Clamor", "Cantar", "Grito", "llanto", "Oración de caminhada": "yo diré a mis palabras: no mentía gritándoos" ("Profecía extrema").

La palabra se asocia con la idea de temporalidad que propone Casaldáliga, pues si la palabra es testimonio (vida) debe proponer la liberación, denunciar aquello que se le opone y ayudar a gestarla de manera concietizadora. Entonces la idea del presente se encontraría encarnada en la pasión de la palabra como grito y denuncia, mientras que el futuro, como proyecto utópico de concreción del Reino, se caracterizaría por la no-palabra, es decir, el silencio, la espera: "Palabra de mis gritos/ silencio de mi espera".

*Haz del canto de tu pueblo
El ritmo de tu marchar.
Sacude el largo letargo,
Deja nostalgias atrás,
Quien camina en la esperanza,
Vive su mañana ya.
("Camino que uno es")*

El movimiento, el grito y la palabra como marcas identificatorias del poeta-profeta se resumen en la idea de Esperanza que recorre su poética como proyección futura. La temporalidad utópica se hace presente en el título de su poemario “El tiempo y la espera”. La espera y el silencio en tanto no-palabra anuncian la llegada del Reino, siempre y cuando el presente (“Tiempo”) sea de movimiento, grito y clamor: “Sabed: del Pueblo vengo, al Reino voy”. En consecuencia, origen y destino¹⁵⁷, presente y futuro, son movimientos permanentes en la poesía de Casaldáliga; aunados por el concepto de “Esperanza” que se vincula con las metáforas del Parto, del Horizonte y del Amanecer. El testimonio implica que la palabra es fiel a la vida, es decir, que el verbo se hizo carne, y el poeta ofrece su palabra como forma de militancia, como coherencia de vida.

*No voy,
Va mi palabra.
¿Qué más queréis?
Os doy
Todo lo que yo creo,
Que es más que lo que soy
("Va mi palabra")*

Casaldáliga propone un juego de sentidos entre su palabra, y la Palabra, aquella de la Biblia, en su libro *Todavía estas palabras* (1989). La idea de identidad entre su palabra poética como grito-denuncia y la prédica bíblica se hace evidente como forma de intervención pedagógica y concientizadora en el presente histórico (“todavía”): “Yo hago versos y creo en Dios./ Mis versos/andan llenos de Dios, como pulmones/ llenos del aire vivo” (“Dios es Dios”). Por lo tanto, la palabra poética como grito, clamor y cantar tiene una función evangelizadora: “Como cristiano, como sacerdote, la poesía es también para mi evangelización. Canto la palabra de Dios, el Verbo hecho carne e historias humanas” (Casaldáliga, 1989: 17).

¹⁵⁷ Las ideas de palabra y silencio se asocian también a la historia personal que Casaldáliga decide trazar de sí mismo en el poema “Autorretrato”: “La palabra de mi madre,/ fácil, nerviosa, incisiva./ Los silencios de mi padre/y sus esperas tullidas”

*A los que conmigo dicen
de rodillas la Palabra.*

*a cuantos gritan conmigo
-quizá contra los que callan,
Siempre contra los que mienten-,*

*A los que conmigo emplazan
La lenta aurora del Reino,*

... todavía estas palabras.

El grito de los oprimidos en forma de misa

La estética que propone Casaldáliga se orienta hacia una nueva forma de evangelización como concietización que recupera de Bartolomé de las Casas: “¡Vuelve a enseñarnos a evangelizar, /libre de carabelas todo el mar,/ Santo padre de América, las Casas!” (“A Bartolomé de las Casas”). Pero a su vez, asocia su palabra poética con el dar voz a los sin voz. En un poema que dedica a la sanción recibida por Leonardo Boff de parte del Vaticano, sentencia:

*Escucha, en mayor silencio,
el grito de los oprimidos que brota de este continente de la muerte y la esperanza
y el canto nuevo que ya rompe las aldeas indígenas,
de los campos y la ciudades.
 (“Bendición de San Francisco a Fray Leonardo Boff”)*

Por ello no es casual que Casaldáliga dedique dos misas musicales (*La Missa da Terra sem Males* y *La Missa dos Quilombos*) a los dos grandes sujetos colectivos a los que dirige su prédica; pues el canto coral de estas misas supone un gesto de denuncia puesto en la voz de las comunidades oprimidas. Es necesario pensar la producción de ambas misas en la coyuntura de un tercer momento en la configuración de la TdL (1972-1979) tal como se describió en el primer capítulo. La iglesia latinoamericana reunida en Medellín subrayó la opción de la iglesia por los pobres y consolidó dicho

proceso a través de la constitución de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) que dieron espacio para que los pobres tomaran la palabra. Se hizo inevitable acoger en las liturgias las expresiones culturales de esos enormes segmentos de población. Posteriormente, en 1979 en el contexto del triunfo de la revolución sandinista, la Conferencia de Puebla encontró en plena ebullición ese proceso de “devolución de la palabra” a los pobres, por lo que recuperó el tema de la religiosidad popular en el segundo capítulo de la segunda parte: “Evangelización de la cultura” y “Evangelización y Religiosidad popular”. Sin embargo, percibió tal religiosidad como una realización imperfecta del “radical sustrato católico” de este continente. Por otro lado, si bien mencionó el problema de la esclavitud africana en una escueta nota al pie, la Conferencia representó tres contribuciones fundamentales para las comunidad oprimidas: en primer lugar se organizó un grupo de estudio sobre el área afro-brasileña; por otro lado, se hizo cargo de la situación de marginalización dentro de la marginalización de la comunidad indígena y afro; y finalmente, la opción preferencial por los pobres supuso la revalorización de estos sectores marginados.

“Desde o início a TdL se preocupou com a transformação das estruturas sociais de opressão em vista da libertação dos pobres. Entretanto, a temática da cultura, da raça não tinha ainda ganho o destaque merecido. Alguns países do mundo hispano-americano têm uma forte presença indígena, quer em suas culturas próprias, quer caldeada com a cultura latina. Para tais países, uma teologia desde o índio tem relevância. Em outros termos, é fundamental perguntar-se pelo rosto índio de Deus, Nesse contexto, pode-se pensar o processo de libertação em busca da "terra sem males". Pode-se aprender da tradição teológica de tais culturas e como elas fizeram sua assimilação do cristianismo'. No Brasil e em outros países do continente, há significativa presença negra. A TdL tem-se preocupado ultimamente com essa realidade superando a unilateralidade inicial sócio-estrutural. Desenvolve-se verdadeira "teologia negra", não nos moldes americanos, mas própria de nossa situação, em que o negro é duplamente oprimido, racialmente e socialmente” (Libanio, 1992:173).¹⁵⁸

¹⁵⁸“Desde el inicio la TdL se preocupó por la transformación de las estructuras sociales de la opresión en vista de la liberación de los pobres. Entretanto, la temática de la cultura, de la raza, no había ganado la relevancia merecida. En otros términos, es fundamental preguntarse por el rostro índio de Dios. En ese contexto se puede pensar el proceso de la liberación en busca de la “Tierra sin males”. Se puede aprender de la tradición teológica de tales culturas y cómo ellas asimilaron al cristianismo. En Brasil y

A partir de este contexto en el que la TdL puso el énfasis en la revalorización de la historia y la cultura del subalterno como herramienta de resistencia y concientización, es que puede entenderse el gesto estético que supone la reapropiación del género de la misa en Pedro Casaldáliga. La función de la misa cristiana es la memoria del sacrificio de Jesús, es decir, es poner en acto la presencia viva del sacrificio de Jesucristo. En este sentido la liturgia cristiana implica por un lado la idea de una memoria viva que se construye de forma comunitaria, en tanto la presencia de Jesús no es una imagen muerta sino una celebración que se reactualiza por los fieles; y al mismo tiempo, propone una reivindicación de la memoria, es decir, de la historia como germen de una identidad comunitaria, que se funda en la idea de martirio o sacrificio como instancia ejemplarizante.

Entrevistado Pedro Casaldáliga en el documental “Missa Dos Quilombos” emitido por TV Camara en el año 2006, el intelectual religioso explicó:

“Ahora, muchos se preguntaron por qué misa, si está diciendo que la Iglesia es culpable en gran parte del sufrimiento de los negros, del sufrimiento de los indios. ¿Por qué misa? Yo digo: precisamente por eso. Es la Iglesia sobre todo quien debe pedir perdón. La Iglesia es la que debe reconocer y por otra parte posibilitar el surgimiento, la reivindicación, la presencia, una nueva historia para los pueblos indígenas y para el pueblo negro. La misa es la celebración de la memoria peligrosa como decían los antiguos, de la memoria subversiva de la muerte y resurrección de Jesús. Entonces celebrar la misa con un referencial indígena o un referencia negro, afro, es también celebrar con la memoria de Cristo muerto y resucitado, la memoria del pueblo indígena muerto y resucitando, y la memoria del pueblo negro muerto y resucitando” (Segunda Parte).

Por lo tanto, la elección de la estructura de la misa no es casual. La Teología de la Liberación se apropió de los recursos de la institución y los puso al servicio de una reinterpretación política que recuperó la prédica primitiva del catolicismo al centrar el eje de sus preocupaciones filosóficas en el pobre, el oprimido, percibido no ya como

en otros países, hay una significativa presencia negra. La TdL de ha preocupado últimamente por esa realidad superando la unilateralidad inicial socio-estructural. Se desenvuelve una verdadera “Teología Negra” no en los moldes americanos, sino propios de nuestra situación, en la que el negro es doblemente oprimido, racial y socialmente”

un individuo pasivo al que la Iglesia debía asistir desde una óptica paternalista como lo proponía la Doctrina Social de la Iglesia, sino como un sujeto activo y protagonista de su liberación en paralelo a la figura de Jesús entendido como Hombre histórico.

En este sentido, tanto la *Missa da Terra Sem Males* (MTSM) como la *Missa dos Quilombos* (MDQ) señalan en sus propios títulos el énfasis puesto en la reivindicación de la resistencia de las comunidades indígena y afrobrasileña. Se trata de la celebración de su “muerte” (entendida como opresión socio-económica y simbólica) y resurrección (entendida como la resitencia cultural y la toma de conciencia del poder de autoliberación), al percibir ambas comunidades como sujetos colectivos al igual que Jesucristo quien murió y renació para liberar al hombre. Al mismo tiempo, ambas misas desmienten la invisibilización de la religión y las culturas populares producto de una homogeneización cultural impuesta por la evangelización cristiana. Motivo por el cual, recuperan la fuerte impronta de las culturas religiosas afro e indígenas, sus antepasados, sus divinidades aun presentes en el Brasil, y que la Teología de la Liberación intentó recuperar como forma de aproximarse a la comprensión de la cultura de los subalternos. De esta manera, lo histórico, lo comunitario y lo popular se entrelazan en el texto literario desde lo temático y lo estructural.

La *Missa da Terra sem Males* fue escrita por Pedro Terra y Pedro Casaldáliga, musicalizada por el argentino Martín Coplas y estrenada en la Catedral da Sé en San Pablo el 22 de abril de 1979. Toma como eje la estructura de la misa católica a partir del mito tupí guaraní de la Tierra Sin Males (YbyMarae) como una especie de paraíso terrenal al cual se podía entrar sin morir. La Tierra sin Males se trata de un lugar real, concreto, que se ubica imprecisamente hacia el este, más allá del Gran Mar (océano Atlántico) y que genera periódicamente grandes migraciones en su búsqueda, inspiradas por el mesianismo de algunos chamanes o paye. Así, la búsqueda de un lugar utópico se pone en paralelo a la búsqueda del Reino de Dios, pero con la perspectiva de un lugar posible dentro de la historia:

“Os Guaraní filhos da grande nostalgia, buscadores incasaveis da “Terra sem Males”, dariam o utópico tom político e também escatológico. A Terra sem males, que a mística guaraní secularmente vem procurando, num êxodo conmovente, é uma terra possível, o dever fundamental da historia Humana, a tensa alegria de nossa

Esperança em Jesus Cristo, o Senhor Ressucitado, o Novo Céu e a Terra Nova que o Pai Deus jurou dar a seus filhos” (Casaldáliga, 1980)¹⁵⁹.

Por su parte, *La Missa dos Quilombos* (1981) escrita a partir de una idea del obispo Dom Helder Camara y musicalizada posteriormente por Milton Nascimento, fue estrenada en Recife em noviembre de 1981, en el mismo lugar em el cual había sido expuesta la cabeza del líder quilombola Zumbi dos Palmares¹⁶⁰ en 1685, a partir de cuyo mito se estructura y por lo que fue prohibida casi una década por el Vaticano. La presentación de la “Missa dos Quilombos” opera de lo particular hacia lo general, del pasado hacia el presente. Del afrobrasileño, la prédica se extiende hacia todos los pobres de América, de África y del Mundo; mientras que partiendo del pasado de esclavitud se reivindica luego el pasado de resistencia tomando al Quilombo dos Palmares y a Zumbi como emblemas de ese movimiento de resistencia, y se recupera en el presente la continuidad de esa paz conquistada. En consecuencia, este juego entre pasado y presente, y el paralelismo entre episodios bíblicos y episodios de la historia de la resistencia africana en Brasil, serán recursos que se repetirán a lo largo del texto, para unificarse en la concepción de Dios único, de Dios Hombre, de Nueva Humanidad.

Ambas misas presentan un orden lógico y coherente en relación con la liturgia de una misa tradicional¹⁶¹. La MTSM más condensada, se encuentra estructurada en siete

¹⁵⁹ “Los guaraníes hijos de la gran nostalgia, buscadores incansables de la “Tierra sin Males”, darian el utópico tono político y también escatológico. La Tierra sin males, que la mística guaraní secularmente viene buscando, en un éxodo conmovedor, es una tierra posible, el deber fundamental de la historia Humana, la tensa alegría de nuestra Esperanza en Jesus Cristo, el Señor Resucitado, el Nuevo Cielo y la Tierra Nueva que el Padre Dios juró dar a sus hijos”.

¹⁶⁰ Los quilombos fueron formas de organización de los afrobrasileños fugitivos de los ingenios o haciendas. A finales del siglo XVI, con la sublevación de los esclavos de un gran ingenio de azúcar ubicado en la antigua capitanía de Pernambuco (actual estado de Alagoas) nace el quilombo más importante: el Quilombo de Palmares, formado por segmentos marginalizados por la sociedad esclavista (indios, mulatos, mamelucos y blancos víctimas de la explotación). Palmares llegó a tener veinte mil habitantes y su máximo líder fue Zumbi (Dios negro de la guerra) nieto de Ganga Zumba (héroe de la mayoría afrobrasileña). Resistió a todas las expediciones de 1630 a 1695 organizadas por el gobierno colonial y los señores del ingenio que veían en el fortalecimiento del quilombo una amenaza para su seguridad político-económica.

¹⁶¹ La misa consiste en un ritual, una asamblea comunitaria cuya función radica en la recuperación de una memoria que se cosntruye de forma colectiva. Consta de dos partes: la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística que forman un único acto de culto, mientras que otros ritos sirven de apertura y de

movimientos musicales titulados Abertura, Memória Penitencial, Aleluia, Ofertório, Rito da Paz, Comunhão e Compromisso Final, los cuales se encuentran divididos em dos grandes partes: Memória Penitencial y Compromisso Final. Esta misa pone en escena la perspectiva continental de Casaldáliga, la idea de la Gran Patria que al reconocer su pasado colonial, al hacerse cargo de su historia teñida por la violencia ejercida sobre la población indígena, se autoafirma y encuentra las armas para la liberación futura, la Tierra sin males. Por su parte, el texto MDQ amplía algunas partes de la Misa da Terra sem Males pues se encuentra dividido en once partes. Dentro de los Ritos de entrada típicos de una misa se ubican las tres primeras partes: “A de Ó (Estamos Chegando)”, “En Nome de Deus” y “Rito Penitencial”.

La primera parte de la MTSM, titulada Memoria Penitencial sostiene el diálogo entre la América Amerindia como sujeto singular y la conciencia civilizadora de sus habitantes. En la dinámica entre una primera persona del singular y la primera persona del plural, se teje un diálogo de contrastes en el que se reconstruye el pasado del continente definido por un estado de pureza vinculado al mundo Natural, contra la violencia que supuso la conquista europea. Entendida como heredera del imperio del exterminio, de la dominación secular, América se propone una nueva opción: la Resurrección en términos de liberación de la dominación. Esa Pascua se realiza a partir de la recuperación de la memoria perdida, que al recuperarse se convierte en “Memoria de la liberación”. De ahí el vínculo entre historia y memoria.

Se entiende a América como una cultura milenaria arraigada en lo sagrado de la Tierra y la Naturaleza: “Eu era a Cultura em harmonia com a Mae Natureza”. Nuevamente Casaldáliga presenta una imagen de América vinculada con lo natural, lo juvenil a partir de la utilización de verbos tales como como “jugar, plantar, amar,

clausura de la misma celebración. La liturgia de la palabra está constituida principalmente por lecturas escogidas de la sagrada Escritura, es la parte de la celebración entendida como un grado de la presencia real de Cristo en la comunidad. Su proclamación educa al pueblo cristiano en el sentido de la continuidad en la obra de la salvación, según la pedagogía divina. Por lo tanto, es clave entender el valor pedagógico que adquiere para la comunidad de fieles la misa como ritual y la palabra divina difundida dentro de dicho contexto. La liturgia eucarística, por otro lado, se abre con la preparación y presentación de los dones y prosigue con la parte central y culminante de la misa, la plegaria eucarística, oración de acción de gracias y de santificación. El ritual de comunión termina con una oración, a la que sigue la bendición y la despedida (origen etimológico del término latino missa).

generar, nacer, crecer”. Es decir, la creación se contrapone a la destrucción. Por contraposición, del lado de la conciencia colectiva se define un campo semántico de contrastes: remordimiento, reparación, destrucción, negación de la identidad diversa, aniquilación de la armonía, saqueo, lucro, hipocresía, esclavización. La religiosidad entendida como libertad, dignidad humana que se realiza en el trabajo y amor por la naturaleza; se contrapone con lo artificioso de una sociedad que convirtió el lucro y el dinero en fetiches.

El vínculo Hombre-Naturaleza es destruido por la violencia de la “Civilización”. Se observa entonces una crítica a la Modernidad capitalista que se opone a un pasado idealizado, una especie de mundo virgen y puro que se corrompe en su entrada a la civilización. Entrada que no puede producirse sino es a través de la violencia:

*E nós te depredamos,
Desnudando as florestas,
Calcinando teus campos.
Semeando veneno nos rios e no ar.
A Terra generosa
Separando, por cercas,
Os homens contra os homens:
Para engordar o gado
Da fome nacional
Para plantar a soja
Da exportação escrava¹⁶².*

Vida y muerte se contraponen inclusive en las formas de culto que se practican. Mientras la religión Amerindia por su vínculo con el mundo natural profesa un culto vivo, la religión profesada por la Iglesia Católica, cómplice del saqueo colonial, remite a una palabra muerta, en la medida en que no es fiel al mensaje del Evangelio:

*Infíéis ao Evangelho,
Do Verbo Encarnado,
Te demos por mensagem,
Cultura forasteira.
Partimos em metades*

¹⁶²“Y nosotros te depredamos,/desnudando las selvas/calcinando tus campos./ Sembrando veneno en los ríos y en el aire./La Tierra generosa/separando, por cercas/ los hombres contra los hombres:/Para engordar el ganado/del hambre nacional/para plantar soja/ de la exportación esclava”.

*A paz e tua vida,
Adradora sempre.*

[...]

*Quando nós te ferramos
Com um Batismo imposto,
Marca de humano gado,
Blasfêmia do batismo,
Violecao da Graça
E negação do Cristo¹⁶³.*

Finaliza con una propuesta de redención, de anunciamiento de una Nueva América en la cual sus habitantes, recuperando el pasado de saqueo y el presente de marginalización social, prometen la Resurrección:

*E nós somos agora,
Ainda e para sempre,
A herança do teu Sangue,
Os filhos dos teus mortos,
A aliança em tua Causa.
Memoria rediviva,
Na Aliança desta Pascoa¹⁶⁴.*

La primera parte de la “Missa dos quilombos” también opera como presentación de la comunidad afrodescendientes. La parte “A de Ó” está constituida por estrofas de cuatro versos que reproducen la misma forma: “Estamos llegando” como anáfora en los dos primeros versos. El tercer verso intercala el “nós somos” con el “Chegamos”, es decir, en presente postula lo que ese origen ha hecho de este sujeto colectivo, marcando una identificación entre el ser y el llegar: se ES desde donde se ha venido, se es a partir y a pesar de ese pasado. Utilizando el recurso del paralelismo y la antítesis, pasado esclavista y presente de marginalización ofrecen una continuidad en la

¹⁶³“Infieles al Evangelio/del verbo encarnado/ te dimos por mensaje,/Cultura forastera./Partimos en mitades/la paz y tu vida,/constantemente adoradora [...] Cuando a fuego te marcamos/ con un bautismo impuesto,/divisa de reses humanas,/ blasfemia de Bautismo,/violación de la Gracia/y negación de Cristo”.

¹⁶⁴“Y nosotros somos ahora/todavía y ya por siempre,/la herencia de tu Sangre,/los hijos de tus Muertos,/la alianza en tu Causa,/Memoria rediviva,/en la Alianza de esta Pascoa”.

caracterización de este sujeto colectivo afrobrasileño que se define no solo por su condición de oprimido sino también por su cultura creadora como forma de autolegitimación. Pero que ya no se define por sus orígenes africanos, sino que comienzan a ser en tanto sujeto colectivo a partir de la violencia simbólica que supuso la institución esclavista. De la misma manera que la comunidad indígena se constituye como sujeto a partir del el acto de despojo colonial. Es decir, la violencia como marca de identidad.

Frente a esto, el cuarto verso sostiene también en presente “Vinimos”, defendiendo lo que harán. Vinieron a: recordar, llorar, rezar, crear, lovar, amar, danzar, gingar (movimiento de la lucha de capoeira), cobrar, gritar, clamar, luchar. Se trata de un sujeto colectivo que reivindica una lucha en el presente, que está en movimiento de resignificación, lo que aparece indicado con el uso del gerundio “Llegando”. Por ello, se evoluciona hacia verbos con mayor carga semántica de violencia y resistencia, que culminan en la última estrofa donde se anuncia el Nuevo Palmares o Reino de Dios:

*Estamos chegando do chao dos quilombos,
Estamos chegando do som dos tambores,
Dos Novos Palmares só somos,
Viemos lutar¹⁶⁵*

El anuncio de un Nuevo Palmares o la realización terrena de “Aruanda” (morada mítica de los orixás y divinidades de la religión umbanda) como utopía, vinculada con la concepción de Reino de Dios, es un recurso recurrente en el texto (al igual que la tierra sin males) y pone en evidencia la perspectiva romántica característica de la obra de Casaldáliga que ubica en el pasado la clave para la liberación futura. De esta manera, el Nuevo Palmares surge como una realidad alternativa para la comunidad afrobrasileña y, Zumbi dos Palmares se presenta como ejemplo a ser seguido, puesto a la par del primer mártir Jesucristo.

En la parte de la misa titulada “Rito Penitencial”, se intercala un estribillo que recupera el invariable vocativo “Kyrie eleison” (¿Oh, señor!) de la misa Cristiana, con estrofas de versificación irregular en las que el sujeto colectivo afrobrasileño pide

¹⁶⁵ “Estamos llegando del piso de los quilombos/ estamos llegando del sonido de los tambores/ de los nuevos Palmares sólo somos/ vinimos a luchar”

misericordia a Dios por sus pecados, el principal: el Olvido de la cultura propia, en la forma de emblanquecimiento. Las primeras estrofas abordan la llegada de los esclavos a Brasil en estrecha identificación con la Madre Patria: África. La recuperación de este pasado que le brinda identidad a la comunidad afrobrasileña ataca con vehemencia la evangelización cristiana como forma de dominación, las operaciones de los bandeirantes contra las comunidades africanas como el caso de Jorge Velho que lideró la destrucción del quilombo dos palmares, y finalmente critica a la Ley Aurea con la cual se abolió la esclavitud en Brasil pero no la segregación del afrobrasileño.

La segunda mitad del apartado señala el Olvido como gran pecado de este sujeto colectivo. A partir del juego con el valor semántico de las palabras negro y blanco, el olvido se presenta como una de las formas que asumió el “emblanquecimiento” del afrobrasileño como estrategia de supervivencia e integración. Por ello el sujeto colectivo reclama al mulato que no se hibride al integrarse con la cultura blanca, que reconozca su origen afro; y denuncia también a las instituciones cómplices de esta marginalización, principalmente a la Iglesia Católica.

*Queimamos de medo
-do medo da História-
Os nossos arquivos.
Pusemos em branco
A nossa memória*

[...]

*Negro embranquecido
Pra sobreviver
(Branco enegrecido
Para gozacao)
Negro embranquecido,
Morto mansamente
Pela integração¹⁶⁶*

¹⁶⁶ “Quemamos de miedo/ -del miedo a la Historia-/ nuestros archivos./ Pusimos en blanco/ nuestra memoria [...] Negro emblanquecido/ para sobrevivir/(Blanco ennegrecido para gozar)/ Negro emblanquecido,/ muerto mansamente/ por la integración”

Lo que sería la Liturgia de la Palabra, se encuentra introducida en ambas misas por la cuarta parte titulada “Aleluia”, que constituye de por sí un rito o un acto con el que la asamblea de los fieles acoge y saluda al Señor que les va a hablar en el Evangelio, y profesa su fe con el canto. En el caso de la MTSM se celebra la llegada de la palabra del Evangelio como emblema de comunión de todas las culturas de América y como presencia de Dios en la historia de los hombres. De la misma manera, en la MDQ el anuncio de la palabra del Evangelio recibe los atributos de la Liberación, del Amor, de la Verdad, de la Vida; por oposición a la realidad que se le impone a la comunidad afrobrasileña: el lucro, el miedo, el odio, la mentira, la promesa fingida y la muerte. Se trata de la palabra de Jesús que combate la palabra del poder y que anuncia la “nueva liberación”.

A continuación, ambas misas presentan la Liturgia de la Eucaristía a partir de la parte titulada “Ofertorio”. En la MTSM el mismo sujeto colectivo que dialogaba con América Amerindia, toma la palabra y ofrenda a Dios con sus propias manos, como emblemas vindicativos del trabajo humano y herederos de la madre naturaleza, la memoria y la historia de un pasado marcado por la violencia esclavista, por el saqueo colonial y el sufrimiento silencioso y pasivo. Las manos se yerguen en la ofrenda como símbolo de reclamo, una ofrenda que abandona la pasividad del silencio impuesto:

*Erguemos em nossas maos
A memoria dos séculos,
Recolhemos no sangue do vinho
A historia de um tempo de escravidão*¹⁶⁷.

Del mismo modo, la ofrenda de la comunidad afrobrasileña son los productos de su trabajo y de su cultura. El sujeto colectivo ofrece mientras Dios recibe. Esta divinidad es tanto el Dios cristiano como Olorum, dios supremo de la religión africana yoruba, al igual que Tupá en la MTSM. En las manos como emblemas del trabajo físico, las ofrendas se pueden agrupar en tres clases. En un primer momento, se ofrecen los *frutos del trabajo* marcados por la explotación esclavista: el oro del maíz, la sangre de

¹⁶⁷ “Erguimos en nuestras manos/la memoria de los siglos,/recogemos en la sangre del vino/ la historia de un tiempo de esclavitud”

la caña, el llanto del vino, el pan compartido por los pobres libertos. Pero también ofrendan los frutos de ese trabajo inscriptos en el cuerpo: la miel del sudor, la danza de la vida en los ojos, el Amor en el pecho; a la vez que las consecuencias de esa explotación: la droga y el alcohol como refugios. En un segundo momento, y en ese mismo cuerpo, ofrecen inscriptos el vínculo de su cultura con *la tierra y la naturaleza*. Por último, esas mismas manos que se convierten en los brazos que labraron la América para la cultura blanca, ofrecen los frutos de la *resistencia africana*. Primero la resistencia cultural como la música, los ritmos africanos y la religión popular; y finalmente la resistencia política que encuentra en la cabeza del líder quilombola Zumbi, su máxima expresión, manifestando la *Liberación* futura como cuarta y última ofrenda:

*Recebe, senhor
A cabeça cortada
Do Negro Zumbi,
Guerreiro do povo,
Irmão dos rebeldes
Nascidos aqui,
Do fundo das veias,
Do fundo da raça,
O pranto dos negros,
Acolhe Senhor!*¹⁶⁸

Posteriormente se producen las plegarias que acompañan las ofrendas. En ambas misas el “Rito da Paz” propone la distinción entre una paz antigua y una paz presente. En la MDQ se distingue entre la paz concedida con la Ley Áurea que abolió la esclavitud en Brasil, como paz “cedida” y que encubre formas modernas de opresión, y la paz conquistada que vendrá, como utopía futura¹⁶⁹:

¹⁶⁸ “Recibe, señor/la cabeza cortada/ del Negro Zumbi,/guerrero del pueblo/hermano de los rebeldes/nacidos aquí,/del fondo de las venas,/del fondo de la raza,/el llanto de los negros/ ¡Recibe Señor!

¹⁶⁹Aquí también se repite el estribillo “Saravá, A-i-é, Aba!”. Saravá es una salutación del umbanda traducida como “salve!”, una declaración de suerte; “Aiê” proviene del yoruba y quiere decir “Mundo visible o terrenal” y finalmente, “Aba”, también del yoruba, significa “esperanza”. En este sentido, el

*Vai ser abolida
A paz da Abolicao
Que agora temos.
E contra a paz cedida,
A Paz conquistada teremos!!!¹⁷⁰*

Luego de las ofrendas prosigue la comunión que, como su título lo indica, es entendida como unidad comunitaria que permite la resistencia. Esta continuidad que entiende los actos de resistencia como presentes y constantes en la historia, se observa a partir del uso de gerundios en la MDQ: bebiendo, comiendo, nutriendo; así como de la adjetivación que acompaña al verbo “partición” (que se repite en la segunda mitad del fragmento): diaria, constante, fraterna, arriesgada, segura. De esta manera, en la unión y la fraternidad se realizan los valores del cristianismo primitivo que niega el egoísmo y la acumulación en el acto del compartir; niega la libertad si no hay desarrollo material ni afirmación de la propia identidad; y mas aun, niega la liberación si hay temor a los riesgos que supone la resistencia.

*Partilha arriscada de vir a perder
Porque não é livre quem teme morrer*

*Partilha segura de Libertacao
Que o Cristo partilha a Resurreicao.
Ara ware kosi mi fara...¹⁷¹*

En la MDQ la comunión es acompañada por la novena parte titulada “Ladainha”, que invoca a los mártires de la resistencia afrobrasileña paralelamente al gran mártir Jesuscristo. La ladainha es una letanía, es decir, una serie de alabanzas y súplicas ordenadas, repetidas y concordes entre sí, que las iglesias cristianas utilizan para

estribillo exhorta a la esperanza terrena que se realizará sobre la base de la paz en términos de liberación económica y cultural

¹⁷⁰“Va a ser abolida/la paz de la Abolición/que ahora tenemos./Y cotra la paz cedida,/la paz conquistada tendremos!!!”

¹⁷¹“Partición arriesgada de perder/porque no es libre quien teme morir/ Partición segura de liberación/que Cristo comparte la Resurrección/Ara ware kosi mi fara...”

rogar a Dios, a la Virgen María o a los santos. En este caso, la Ladainha se centra en la construcción de una “Memoria subversiva” que, en forma paralela al martirio y resurrección de Jesús, presenta una reconstrucción de la memoria de la resistencia de la comunidad afrobrasileña a partir de sus diversos mártires.

Encabeza esta Ladainha la mítica figura del mártir Zumbi dos Palmares “Patriarca mártir de todos los quilombos de ayer, de hoy, de mañana”. Luego lo siguen todos aquellos vinculados con el movimiento abolicionista y las revueltas sociales del siglo XIX en Brasil (Francisco José do Nascimento, Joao Candido, Pedro Ivo, Angelim dos cabanos, Jose do Patrocinio). Posteriormente se reivindica a los mártires involucrados en las luchas por la independencia africana (Lumumba, Amílcar Cabral) y por la lucha de los derechos civiles en Estados Unidos (James Meredith y Martin Luther King). También se reivindica a las figuras femeninas como la congoleña Beatriz Kimpa Vita “banderas en llamas de las negras-corage, y todas las madres-negras arrancadas de la piedra muerta para las luchas de la vida!”. Luego, se evoca a aquellos afroamericanos vinculados con las manifestaciones artísticas negras (Santeiro Aleijadinho y Solano Trindade en Brasil, Louis Armstrong en EEUU), así como Santo Dias, obrero vinculado con el movimiento de trabajadores cristianos en los años sesenta en San Pablo. Para culminar con una lista de santos cristianos que representan los intereses de la cultura afrobrasileña.

Luego de lovar a los mártires de la resistencia afrodescendiente, la misa se encarga de apelar a la Madre del libertador. La décima parte se titula “Louvacao a Mariama” y pone en escena el canto a la Madre del Creador desde la perspectiva de la madre de los pobres, al ser identificada con Nuestra señora de aparecida, la virgen mulata patrona de Brasil:

*Canta sobre o morro tua profecia,
Que derruba os ricos e os grandes, Maria.*

*Ergue os submetidos, marca os renegados.
Samba na alegria de pés congregados.*

Encoraja os gritos, ascende os olhares,

*Ajunta os escravos em novos Palmares*¹⁷².

La construcción de una memoria de los subalternos se repite en la MTSM. La segunda parte titulada “Compromisso Final” presenta la historia de opresión que guía al pueblo de América hacia la resurrección, hacia la tierra prometida. Esta dirección se ve trazada por el estribillo que se intercala entre las estrofas: “Memoria, Remorso, Compromiso” (memoria, remordimiento, compromiso), es decir, la memoria entendida como ejemplarizante para una transformación futura. En primer lugar entonces se reconstruye la historia desde la óptica de los subalternos. Las primeras estrofas enumeran instancias de violencia que marcaron la historia de América: los imperios destruidos, los recursos saqueados, la esclavización de sus habitantes, la Iglesia cómplice. Mientras que la segunda mitad invoca a María, la virgen indígena de los pobres, para que resucite el pasado de resistencia americano que se encarna en una serie de figuras que articulan una genealogía de “patriarcas, profetas y mártires de la causa indígena”. Estas figuras son Montezuma, Atau Walpa, Tupac Amaru, Sepé Tiaraju; luego religiosos como Bartolomé de las Casas y finalmente los sacerdotes que fueron asesinados durante la dictadura militar brasileña, algunos colegas de Casaldáliga, y que por ello son llamados por sus nombres de pila: Roque, Joao, Afonso, Rodolfo, Simao Bororo, Joao Bosco.

*Unidos na Memória
Da Páscoa do Senhor
Voltamos para a História
Com um dever maior.
Unidos na memória
Da Antiga Escravidão
Juramos a Vitória na nova Servidão*¹⁷³.

El cierre con la idea de compromiso por la liberación se repite en la MDQ. La última parte obra como clausura, o como verdadera misa. Bajo el título “Marcha final (de

¹⁷² “Canta sobre la montaña tu profecía,/ que derrumba a los ricos y a los grandes, María/ Yergue a los sometidos, marca a los renegados./Samba en la alegría de pies congregados./ Brinda coraje a los gritos, enciende las miradas,/ une a los esclavos en nuevos Palmares”

¹⁷³ “Unidos en la memoria/ de la Pascua del Señor/Volvemos para la Historia/con un deber mayor./ Unidos en la memoria de la Antigua Esclavitud/Juramos la Victoria en la nueva Servidumbre”

Banzo e de esperanza]” el texto anuncia el Banzo¹⁷⁴ no como concepto usado negativamente por lo blancos para pensar las problemáticas del desarraigo del esclavo en nuevas tierras, sino como forma de resistencia. El Banzo entendido como nostalgia por la cultura perdida asume una connotación prospectiva que proyecta el pasado en la utopía futura: Tierra Prometida, Aruanda o Nuevo Palmares. Pero en esta misa, al ser posterior a la MTSM, la causa de la comunidad afrobrasileña se extiende a la liberación de todos los oprimidos de la tierra.

*Os Negros da Africa,
Os afros de América,
Os negros do mundo,
Na aliança com todos os pobres da Terra.*

Este sujeto colectivo, que vino expresándose a lo largo de la misa, se define como pueblo pobre y se identifica con el Indio como otro de los sectores oprimidos. Pero no se trata de un sujeto pasivo que espera la salvación, sino de un actor consciente y activo:

*Seremos Zumbis, construtores
Dos novos quilombos queridos.*

Esta utopía, el Nuevo Quilombo o la Tierra sin Males, se realizará en la historia a través de una reforma agraria que permita al hombre volver a relacionarse con los frutos de su trabajo; luego a partir de la Iglesia vuelta al pueblo, y como consecuencia, a partir del reinado de la hermandad, la igualdad y la dignidad humanas.

¹⁷⁴ Banzo era el sentimiento de melancolía en relación a la tierra natal y de rechazo a la privación de la libertad practicada por la población negra en Brasil en la época de la diáspora africana. Fue también una práctica común de resistencia a la esclavitud. La práctica del Banzo era una forma de protesta caracterizada como una huelga de hambre, que se complementaba a veces con otras formas de resistencia tales como el suicidio, el aborto, el infanticidio, fugas individuales o colectivas y la formación de Quilombos. Actualmente en los estados de la región norte de Brasil, el concepto de Banzo es utilizado de forma irónica para designar una melancolía injustificada.

Una espera esperanzada

La obra poética de Casaldáliga no propone una poesía religiosa que apela al misticismo (la poesía religiosa supone incluir motivos de santos y temas del catolicismo popular como elementos de evocación regionalista. Por oposición, la poesía mística supone la búsqueda de la unidad a través de la fusión del alma con la divinidad), sino que evoluciona hacia una toma de posición social, un compromiso activo. Su estilo funda una estética de la liberación (inclusive en la propia elección formal de sus poemas) en el sentido de una poesía en movimiento prospectivo, pues el gran tema que aborda es el Tiempo. En tres planos temporales -Pasado, Presente y Futuro-, se articula toda su imaginería poética (formalmente a través de los recursos del paralelismo, la antítesis y la analogía), ya que en estos se subsumen otras temáticas secundarias como lo femenino y la imagen de María, lo autobiográfico y experiencial vinculados con una concepción de la palabra con función profética, la representación del hombre local oprimido en tanto héroe colectivo, la naturaleza vinculada estrechamente con lo femenino como Reino y la crítica al Capitalismo como Anti-Reino.

Decir que la temporalidad es el gran tema de Casaldáliga es plantear que hay en su obra una preocupación por el origen y la identidad (historia), que en el capítulo anterior se vinculaba con su preocupación por la Tierra. En este sentido, la inquietud por el origen supone una reflexión sobre el pasado como plano temporal cuyo valor memorialístico se proyecta en el presente, entendido como palabra-grito y movimiento. Este presente de movimiento permite conformar una identidad que implica un gesto futuro de liberación, es decir, la apelación a un tiempo mítico (Reino) que se construye desde el grito-movimiento pero que se vive en el presente en la forma de la no-palabra, del silencio, de la espera como Esperanza. Por eso la Madre y la Tierra son la obsesión del poeta, pues son origen y destino; de ellas se viene y hacia ellas “marcha” esta poesía militante, que hace marchar a la historia y a la humanidad junto con ella. Se trata de una palabra que es militante en la medida en que no es solo espiritual sino material tal como lo propone Casaldáliga en su nueva concepción de espiritualidad.

Por esto, la utilización del género misa es clave en su poética pues en ella se resume la historicidad de su pensamiento: el pasado como memoria subversiva, el presente como resistencia y el futuro como liberación. Ambas misas refuncionalizan el valor pedagógico de la estructura litúrgica tradicional a favor de la “opción preferencial por los pobres”; es decir, si la misa tradicional detenta un valor pedagógico que señala la continuidad del proyecto salvífico de Jesús en la historia, la utilización que hace Casaldáliga de dicha estructura, exhortada por las voces de los “sin voz”, representa el gesto político que se propuso la TdL: la vuelta a la prédica primitiva cristiana y una sagaz crítica a la complicidad de la Iglesia en dicha marginalización. La recuperación del pasado, entendido en las misas como muerte y opresión socio-económica y cultural tanto de la comunidad indígena como de la afrobrasileña, permite delinear la identidad comunitaria de ambos sujetos colectivos a partir de la denuncia de la violencia como rasgo distintivo. Es decir, no pueden desvincular su identidad comunitaria del gesto de violencia que representó la entrada al mundo capitalista. Frente a esto, el presente es de lucha, compromiso y esperanza, contra el olvido como gran pecado, que se proyecta hacia un tiempo futuro, utópico, que recuperará la armonía originaria, precapitalista, del hombre con la tierra y los frutos de su trabajo.

Capítulo 6

Frei Betto: Ecce Hommo, el relato del Hijo del Hombre

Solo los cristianos que aceptan salir de la "pureza platónica" y "mancharse las manos" con la ruda tarea de la liberación de los hombres, comienzan a entender lo que significa la "encarnación de Dios"

RUBEN DRI

Si tal como señala el teólogo brasileño Leonardo Boff, toda escritura de una vida de Jesús parte de una empresa personal, es válido sostener que la novela que Frei Betto escribe sobre la vida de Jesús, así como varios de sus relatos infantiles y manuales de catecismo popular en los que aborda motivos del universo religiosos cristiano, forman parte del proyecto político e intelectual en el cual se inscribe: la perspectiva de la teología de la liberación y su rol como militante en los círculos bíblicos y en las CEBS. En el presente capítulo, se lee en contrapunto dicha producción literaria de Betto teniendo en cuenta su perspectiva antropológica, utópica y otropraxística y se plantea que la figura que presenta de Jesús y de los motivos bíblicos tradicionales responden a una particular mirada historicista que entiende a la memoria-testimonio como constructora de un tipo de relato que interpela políticamente, y por lo tanto, pedagógicamente, al destinatario original de la prédica cristiana: al pobre, el oprimido, como verdaderos protagonistas de la historia. En este sentido, Betto se vale del discurso literario para vehicular un mensaje que considera atemporal, humanista y que debe conducir a la formación de Hombres Nuevos, tal como Jesús, en términos de una Revolución verdaderamente cultural.

Literatura, religión y pedagogía

La relación entre la ficción literaria y los elementos propios del universo religioso cristiano entendidos desde la óptica de la Teología de la Liberación se cruzan para Betto de manera casi natural, en la medida en que la propia Biblia hace uso de

estructuras literarias al tratarse del relato de la memoria de un pueblo, el judío. Por otro lado, porque es la única fuente de conocimiento que se tiene de la figura de Jesús, y por tanto, es un medio a través del cual lo literario, lo puramente narrativo, asume carácter de documento histórico:

“Por la literatura el verbo se hace carne. A pesar de que la música es, en mi opinión, la más sublime de las artes, la literatura es la más sagrada. Dios la eligió para, a través de ella, revelarse a nosotros. Eligió una lengua, la semítica, y un género próximo a la ficción, pues en toda la Biblia no hay una sola clase de teología, un ensayo doctrinal, un texto conceptual. Toda ella es una narración pictórica: se ve lo que se lee. Los libros bíblicos reúnen una sucesión de hechos históricos y alegóricos (parábolas, metáforas, aforismos), entremezclados de genealogías, axiomas, proverbios, poemas (Cantar de los Cantares y Salmos) y detalles técnicos y ornamentales (la construcción del Templo según 2 Crónicas).” (Betto, 2009:s/p).

Asimismo, la perspectiva literaria que se va a poner en evidencia en la obra de Betto entiende el mensaje bíblico como histórico, motivo por el cual se observa en sus propias construcciones ficcionales una vehemente reivindicación de esa característica histórica y del hombre como protagonista y producto ineludible de dicho proceso:

“Como sugiere Herbert Schneidau, la Biblia puede ser considerada “prosa de ficción historizada”. Historizada porque se aleja del universo de las leyendas y de los mitos, a pesar de que haya materia prima legendaria subyacente al Génesis en el relato sobre David, en la saga de Job y en parte de los Libros de los Reyes. Los autores bíblicos se apartaron deliberadamente del género épico (Homero y Virgilio), lo que se explica por el rechazo del politeísmo. Lo que impregna el escrito bíblico es el sentido de historicidad. Ésta rompe con la circularidad del mundo mitológico y nos presenta a un Dios que tiene historia: Yavé, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. En ella la historicidad se hace presente en la descripción de los cinco primeros días de la Creación, antes del surgimiento del que llegaría a ser considerado el protagonista del proceso histórico: el ser humano” (Betto, 2009:s/p).

La lectura que Betto lleva a cabo del universo religioso cristiano puede definirse en consecuencia desde dos aristas: la perspectiva histórica y la pictórica, como él mismo define a la Biblia. Histórica porque la obra de Betto recupera la mirada, propia de la TdL, en torno a la historicidad de la prédica cristiana pensada desde el presente de escritura; de ahí la importancia atribuida a la memoria. En segundo lugar, por perspectiva pictórica se entiende que tanto en la Biblia como en la literatura de Betto

“se ve lo que se lee”, es decir, no se propone una conceptualización ni una doctrina literaria ni teológica aunque ciertamente la literatura se haga eco de las propias reflexiones teológicas de su autor. Esto supone una teoría de la recepción basada en una lectura contextual y simbólica, ya que su proyecto literario está fuertemente basado en la propuesta pedagógica presente en los círculos bíblicos creada por Carlos Mesters¹⁷⁵ y las prácticas pastorales, que adaptan la teología al sistema popular de significados.

Esto es así porque para Mesters la Biblia constituye la memoria e historia de un pueblo oprimido, por ello está escrito en relatos y no en forma de programas o consignas: “Se puede decir que la mayor parte de la Biblia nació de la preocupación de no olvidar la historia, las raíces del pueblo, y de contarla en el culto. La Biblia, en su todo, era la memoria colectiva en donde el pueblo encontraba su razón de ser, su identidad, su raíz que era y es Yavé, Dios presente en la historia” (Mesters, 1986). En este sentido, la propuesta tanto de Betto como de Mesters es simplificar el mensaje bíblico complejizado por la teología tradicional al reinscribirlo en su contexto; en la medida en que se trata de un relato histórico vinculado con la expresión de la memoria popular. Por tanto, se busca volverlo accesible a los sectores populares para los cuales y por los cuales fue creado dicho mensaje.

Esta influencia se debe a que la Biblia propuesta por Carlos Mesters, que se difundió en las CEBs, partió de la idea de que la única manera de aprehender el texto bíblico era teniendo en cuenta su historicidad, es decir, el pasado en el cual se produjo y el presente desde el cual se lee. En este sentido, Mesters propuso partir de un paradigma en el que se entendía la continuidad histórica del proyecto de Jesús, y no como mensaje anacrónico o caduco: “Por eso, quien lee y estudia la Biblia, pero no mira la realidad del pueblo de ayer y de hoy, es infiel a la Palabra de Dios y no imita a Jesucristo” (1986). El pronombre indefinido “un” presente en el título, pone en escena

¹⁷⁵ El holandés carmelita Carlos Mesters se trasladó a Brasil en 1949. A partir de los años sesenta comenzó a trabajar en los círculos bíblicos en donde creó una metodología basada en la articulación de la Palabra de Dios con la vida y la realidad. Realizó, por lo tanto, una lectura sociológica de la Biblia que destacó su carácter profético. (VER CAPÍTULO 3)

Ver: MESTERS, Carlos. *Círculos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, 1973. Traducciones al castellano todas realizadas por la editorial Verbo Divino: *La formación del Pueblo de Dios* (1997); *Lectura orante de la Biblia* (1977); *Lectura profética de la historia* (1999); *Seguir a Jesús: Los evangelios* (2000); *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios* (2001).

la relatividad que asume la lectura de la Biblia en función del presente desde el cual se la interpreta. Escrito de forma muy didáctica, Mesters propuso en *Un proyecto de Dios*, el paralelismo entre la historia del pueblo judío y la historia actual de los marginados a los cuales interpeló como destinatarios de su relato:

“No era una raza. Era gente marginada, perdida, desligada de sus tradiciones, venida de diversas razas, pueblos y tribus. Lo que unía al pueblo no era la raza, ni la sangre, sino más bien la opresión, el deseo de tener una tierra que fuese suya y la voluntad de tener una vida más digna. De esa mezcla de gente pisada y marginada nace un pueblo, el Pueblo de Dios, cuya historia es narrada en la Biblia. ¿Cómo sucedió esto?” (Mesters, 1986).

Mesters señaló que la Biblia representa la historia de un pueblo oprimido, cuyo protagonista es un personaje colectivo, y entendió a Jesús como el realizador, en el Nuevo Testamento, de la historia y salvación de dicho pueblo, pero sin ser el verdadero protagonista del relato. En esta línea de análisis, Jesús es concebido como el paradigma de este gran sujeto oprimido que fue el pueblo judío, y es a través de su historia que puede entenderse la historia de toda una comunidad y de todo hombre marginado pero capacitado para amar al prójimo.

En una entrevista realizada para la presente investigación, Betto sostiene que su mirada en torno a la figura de Jesús no se modificó a lo largo de su trayectoria intelectual:

“É a mesma visão que recebi dos frades dominicanos como militante estudantil na década de 1960. Apenas ela se aprimorou, graças á experiência de vida, ao trabalho pastoral com os pobres e aos estudos bíblicos. Minha mirada diferente deriva de CEBs e de Carlos Mesters. Na verdade, não diferente da que eu tinha na JEC, e sim mais aprofundada. Jesus me ensinou a ter Deus como caso de Amor” (Betto en entrevista, 2013)¹⁷⁶.

La lectura popular y en contexto de los motivos bíblicos y el objetivo pedagógico que aproxima estos relatos a los sectores populares, son los rasgos que distinguen la

¹⁷⁶ “Es la misma visión que recibí de los hermanos dominicos como militante estudiantil en la década de 1960. Apenas se perfeccionó, gracias a la experiencia de vida, al trabajo pastoral con los pobres y a los estudios bíblicos. Mi mirada diferente deriva de las CEBs y de Carlos Mesters. La verdad, no es diferente de aquella que tenía en la JEC, pero sí mas profunda. Jesús me enseñó a tener a Dios como caso de Amor.”

lectura realizada por Betto, quien se funda en el concepto de Amor como Ley suprema que recupera también de la cosmovisión de Teilhard de Chardin. Si bien es la literatura la que permite a través del lenguaje representar el mensaje cristiano desde una perspectiva otra que escape al dogmatismo intelectual y se vuelva más popular, también permite algo que el lenguaje teológico no permitiría, y es poner en evidencia la imposibilidad o el carácter polisémico del lenguaje. En especial cuando se trata de representar la experiencia divina: “Y aunque el propio místico pudiera hacerlo, como en los casos de Plotino, del Maestro Eckart y de Charles de Foucauld, llega un momento en que la experiencia de Dios excede los límites de la palabra. Es inefable” (Betto, 2009).

A partir de la influencia de Carlos Mesters y de su propia formación militante, Betto escribe una serie de manuales de catolicismo popular y una serie de libros infantiles¹⁷⁷ antes de escribir una novela basada en la vida de Jesús. Entre estos y su literatura para adultos se pueden observar semejanzas en su perspectiva y tratamiento de motivos religiosos, en especial de la figura de Jesús, así como el carácter pedagógico explícito de su literatura. Es lícito realizar este cruce analítico en la medida en que para el propio Betto:

¹⁷⁷ En los libros dedicados a niños y jóvenes, Betto aborda problemáticas actuales que afectan a la sociedad en su conjunto, en particular temáticas religiosas desde la perspectiva presente. Por ello a los fines del presente capítulo cabe mencionar: *Talita abre as portas dos evangelhos* (1998), una introducción ficticia a los cuatro evangelios; *A noite em que Jesus nasceu* (1998), versión actualizada del episodio de nacimiento de Jesús según el Evangelio de Lucas (2, 1-7); *A mula de Balaao* (2001), lectura actualizada del relato bíblico acerca de cómo Dios se manifestó al profeta Balaao a través de su mula; *Os dois irmãos* (2001), lectura actualizada de la parábola del Hijo Pródigo; y *A mulher samaritana* (2001), lectura actualizada del encuentro de Jesús con la mujer samaritana en el pozo de Jacó.

Ahora bien, otros libros abordan la mirada de la TdL propia de Betto, de manera más tangencial. Cabe destacar el relato *Natal, a ameaça de um menino pobre* (1978); *A menina e o elefante* (1990), que narra la relación de una niña con su mascota, un elefante llamado Afranio. Se trata de un texto que aborda la problemática de las diferencias, la discriminación y el derecho a la singularidad; *Uala, o Amor* (1991) que narra las consecuencias que ha tenido para la población indígena el saqueo de sus tierras con la llegada del “desarrollo”, tal vez uno de los pocos cuentos de Betto que aborda a la comunidad indígena; *Alucinado som de Tuba* (1993), relato que aborda el mundo de los sectores marginados, de las familias que viven en las calles; y el cuento “Veneranda” publicado en *O decálogo. Dez mandamentos, dez historias* (2000) que expone una visión crítica de la religión vivida en términos de fetichismo y superstición como la forma que asume la religión católica bajo el capitalismo. De esta manera, prima lo ritual y cultos vacíos por sobre los verdaderos valores de Amor al prójimo. Por último, cabe destacar el relato *Maricota e o mundo das letras* (2009) que narra la relación de una niña con el alfabeto y la capacidad lúdica y cognitiva que permite la escritura, tema que Betto aborda en varios de sus textos para adultos.

“Existe literatura. Punto. No me agrada la adjetivación de literatura “infantil” o “juvenil”. *ALICIA EN EL PAÍS DE LAS MARAVILLAS* ¿es para adultos o para niños? Es para todos, como cualquier libro aparentemente dedicado a la infancia [...] Los libros influyen mucho en nuestra formación, sobre todo en la adolescencia, cuando comenzamos a elaborar nuestra visión del mundo. [...]. Es muy importante tocar temas polémicos con los niños, tales como la muerte, sexualidad, crimen, corrupción, etc. Pero eso debe hacerse con pedagogía, de modo que no se infundan prejuicios, miedo o culpa.” (Betto en entrevista, 2013).

En el año 1991 comienza a editar una serie de manuales bajo el título *Catolicismo Popular*, de los cuales se editaron cuatro volúmenes: *A proposta de Jesus* (Vol. I); *A comunidade de Fe* (Vol. II); *Militantes do Reino* (Vol. III) y *Viver em comunhão do amor* (Vol. IV). Pensados para ser leídos de forma independiente, en la presentación de estos manuales se resume el proyecto literario de Frei Betto que conjuga la perspectiva de la TdL junto con elementos propios del modelo popular de educación:

“Uma introdução a fé e a vida cristas que estivesse ao alcance de escolas e paróquias, de Comunidades Eclesiais de Base e pastorais populares, de jovens e adultos. Para preencher essa lacuna, escrevemos este Catecismo em linguagem simples. O texto foi elaborado á luz da Teología da libertação [...] Utilizamos também os princípios metodológicos da educação popular. Assim, este texto não pretende simplesmente ensinar verdades de fé a serem retidas na cabeça, mas estimular uma vivencia crista que brota do coração aberto a proposta libertadora de Deus em Jesus Cristo [...] De preferencia, o texto deve ser sempre lido e refletido em grupos, comunidades ou equipes. E um outro texto deve estar a mão: a Bíblia, para ser consultada e meditada. Assim, acreditamos que os leitores encontrarão aqui uma concepção crista que, de fato, significa Boa Nova. O Deuz-juiz, o Deus- Vingador, O Deus-Polícia que andaram circulando por antigos manuais catequéticos não encontram lugar aqui. Buscamos em Jesus o único Deus da nossa fé: o Deus Amor que tem o rosto dos pobres e é mais íntimo a nós do que nós a nós mesmos” (Betto, 1994:6-7)¹⁷⁸.

¹⁷⁸“Una introducción a la fe y a la vida Cristiana que estuviese al alcance de escuelas y parroquias, de comunidades Eclesiales de Base y pastorales populares, de jóvenes y adultos. Para llenar esa laguna, escribimos Catecismo en lenguaje simple. El texto fue elaborado a la luz de la Teología de la Liberación [...] Utilizamos también los principios metodológicos de la educación popular. Así, este texto no pretende simplemente enseñar verdades de fe que sean retenidas en la cabeza, sino estimular una vivencia cristiana que brote del corazón abierto a la propuesta libertadora de Dios en Jesús Cristo [...] De preferencia, el texto debe ser siempre leído y reflexionado en grupos, comunidades o equipos. Y otro texto debe estar a mano: la Biblia, para ser consultada y meditada. Así, creemos que los lectores encontrarán aquí una concepción cristiana, que de hecho, significa Buena Nueva. El Dios-juez, el Dios-Vengador, el Dios-Policía que estuvo circulando por antiguos manuales de catequesis no encuentra

Jesús para la Teología de la Liberación: Una revolución cultural

Como se desarrolló en capítulos anteriores, la TdL desarrolló el sentido particular histórico-libertador del Evangelio en la totalidad de los temas teológicos. Se trató de una teología integral con el énfasis puesto en la liberación histórica: “Entre los grandes pilares de la cultura contemporánea, abrazaron el tiempo como historia tres judíos: Jesús, Marx y Freud. Jesús veía el tiempo histórico como la construcción del Reino de Dios y trazó un arco entre el Principio, el Paraíso, y el fin, la escatología, el Apocalipsis. Gracias a esa herencia judaica, la visión cristiana imprime historicidad al tiempo” (Betto, 2006: 267). La linealidad o historicidad de la perspectiva cristiana que permite poner en paralelo episodios de la historia humana como actos de opresión-liberación, es la que lleva a Betto a entender a Jesús como Dios encarnado, como hombre entre los hombres y como un tipo especial de hombre: aquel perseguido por el poder. Por lo tanto se asimila él mismo a la práctica de Jesús al describirlo como militante de izquierda: “Todos nosotros, cristianos, somos ineluctablemente discípulos de un prisionero político. Aunque en la consciencia de Jesús hubiese apenas motivaciones religiosas, su alianza con los oprimidos, su proyecto de vida para todos, tuvieron implicancias políticas” (Betto, 2006: 287)¹⁷⁹.

Ahora bien, esta mirada en torno al proyecto de Jesús entendido como proyecto político de liberación en la historia se vincula con el eje central de la Teología de la Liberación:

“A TdL está profundamente marcada pela viragem cristológica em que se atribui cada vez mais importância ao Jesus histórico. Em termos da

lugar aquí. Buscamos en Jesús, único Dios de nuestra Fe: el Dios Amor que tiene el rostro de los pobres y es más íntimo de nosotros que nosotros mismos.”

¹⁷⁹ El libro *La Mosca azul. Reflexiones sobre el poder* es interesante para entender la mirada de Betto sobre el poder. Se trata de sus memorias en torno a la evolución y llegada al poder del PT. Un balance crítico a partir de su experiencia como asesor especial del presidente Luis Ignacio “Lula” da Silva entre los años 2003 y 2004. La formación del PT, el gobierno de Lula y le relación con el poder como categoría de análisis percibida desde diversos marcos teóricos: Gramsci, Weber, Marx, Platón, Maquiavelo, Montesquieu: “El auténtico militante –como Jesús, Gandhi, Che Guevara- es un servidor dispuesto a dar la vida para que otros tengan vida [...] Un militante de izquierda jamás negocia el derecho de los pobres y sabe aprender con ellos. Defiende siempre al oprimido, aunque aparente no tener razón” (Betto, 2006: 150) ; “Aceptar que la mística nada tiene que ver con la política sería desencarnar a Jesús de la historia y afirmar que las cosas de Dios no sirven para este mundo que él creó [...] La comunión con el Padre se manifiesta en la unión con el pueblo libre de señales de muerte” (Betto, 2006: 297).

crisologia clássica, pode-se dizer que a TdL se filia antes à corrente antioquena. Volta-se fortemente para o Jesus palestinese, não como a exegese nem como a teologia liberal, à busca da imagem mais próxima do homem Jesus, que viveu nas terras da Palestina, mas em vista do seguimento [...] E ao querer dar um nome a esta viragem cristológica da América Latina, Leonardo Boff forja o sugestivo nome de Jesus Cristo Libertador. Antes de tudo, a pessoa de Jesus é entendida em relação ao anúncio da novidade, radicalidade e presença do Reino. A ultimidade e a transcendência de Jesus se compreendem desde o Reino de Deus. O Reino de Deus é entendido antes de tudo como anúncio da boa nova aos pobres, É a mensagem principal e urgente da vida de Jesus. Num sentido global, o Reino de Deus é o próprio poder de Deus atuando salvificamente na história, cuja realização plena se manifestará no final dos tempos pela vitória definitiva sobre o mal, o pecado, a morte” (Libanio, 1992: 162-3)¹⁸⁰.

El abordaje de la historia y el obrar de Jesús así como de ciertos motivos bíblicos que presenta Betto forman parte del diseño de una teología praxística y una pastoral popular que orienta la manera en que los cristianos deben actuar. Se produce una relación directa entre la acción humana y la acción de Jesús, y lo que unifica ambas dimensiones es el rol central que adquiere el pobre como lugar de reflexión y acción teológica. Por ello, en su libro *Fidel y la Religión* (1985) Betto sostiene que Jesús “le habla a toda la gente, ricos y pobres, mas desde un lugar social específico: desde el lugar social de los intereses de los pobres. O sea, no es un discurso neutro, universalista, abstracto, es un discurso que refleja los intereses de las capas oprimidas de su tiempo” (Betto, 1986: 245).

En Brasil es sintomático que el momento de instalación definitiva de la TdL se haya producido con la publicación del libro de Boff, *Jesucristo el Libertador* (1972)¹⁸¹. Esto

¹⁸⁰“La TdL está profundamente marcada por un viraje cristológico que le atribuye cada vez más importancia al Jesús histórico. En términos de cristología clásica, se puede decir que la TdL se vincula con la corriente antioquena. Vuelve fuertemente al Jesús palestinese, no como la exégesis o la teología tradicional, buscando la imagen más próxima del hombre Jesús que vivió en las tierras de Palestina; sino con el fin de seguirlo [...] Y al querer darle un nombre a este viraje cristológico en América Latina, Leonardo Boff acuña el sugestivo nombre de Jesús Cristo Libertador. Antes que todo, la persona de Jesús es entendida a partir del anuncio de la novedad, radicalidad y presencia del Reino. La finalidad y trascendencia de Jesús se entienden desde el Reino de Dios. El Reino de Dios se entiende, en primer lugar, como el anuncio de la Buena Nueva a los pobres. Es el mensaje principal y urgente de la vida de Jesús. En un sentido global, el Reino de Dios es el propio poder de Dios actuando salvificamente en la historia, cuya realización plena se manifestará en el final de los tiempos a partir de la victoria definitiva sobre el mal, el pecado, la muerte”.

¹⁸¹ “Yo, para burlar los órganos de control y represión de los militares, publicaba cada mes del año 1971 un artículo en una revista para religiosas ‘Sponsa Christi’ (Esposa de Cristo) con el título: Jesucristo

señala una teología centrada en la figura y el mensaje de Jesucristo, es decir, esa fusión que se realizó entre el hombre histórico Jesús de Nazaret y el Cristo creado por la teología cristiana a partir del impacto recibido por la cultura helénica. El libro de Boff señaló que los Evangelios son una descripción teológica, una interpretación de los hechos realizada por las comunidades primitivas, y no una descripción objetiva de la vida de Jesús de Nazaret: “los actuales evangelios no son biografías de Jesús, sino *martyria*, es decir, testimonios de fe acerca de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús” (Boff, 1987:51). En este sentido, Boff se vincula con el planteo de Mesters para quien la Biblia consiste en la memoria de una comunidad, por lo que testimonio y memoria entran en juego en la construcción de este tipo de relatos religiosos.

Tal es así que cada evangelista ha tenido su propia mirada en torno a Jesús. Para Marcos se trató del gran liberador, el triunfador sobre la muerte, por eso no relata parábolas sino actos y milagros. Por su parte, Mateo construyó a un Jesús como Nuevo Moisés, es decir, como el nuevo Mesías; mientras que para Lucas se trató del Liberador de los pobres, el hombre revelado. Para Juan, Jesús fue el Hijo de Dios, una figura que se mueve en la esfera de lo divino, el Cristo de la Fe; y finalmente para Pablo, al no haber conocido a Dios, se trató de anunciar al Jesús resucitado como paradigma de la nueva humanidad.

Esta perspectiva testimonial se acentúa en los relatos de Betto, específicamente en el relato infantil *Talita abre as portas dos evangelhos* (1998), donde hace una introducción ficticia a los cuatro Evangelios a partir del encuentro de dos personajes como excusa para que uno de ellos, la mujer llamada Talita, ilumine y enseñe a otro, Tunico. Esto pone en evidencia principalmente que para Betto el aprendizaje se produce de forma colectiva, a partir del encuentro con un “otro” y vinculado con las

Liberador. En marzo de 1972 reuní los artículos y arriesgué su publicación en forma de libro. Tuve que esconderme durante dos semanas, pues la policía política me buscaba. Las palabras “liberación” y “libertador” habían sido desterradas del lenguaje colectivo y no podían usarse públicamente. Costó mucho trabajo al abogado de la Editora Vozes, quien fuera soldado de las fuerzas brasileñas que combatieron en Italia al nazi-fascismo, poder convencer a los agentes represivos del régimen, que mi obra era un libro de teología, con muchos rodapiés y citas de autores alemanes, que no amenazaba al Estado de Seguridad Nacional.” (BOFF, Leonardo en “Cuarenta años de Jesucristo Libertador”. *Revista Adital*, 8 de octubre de 2012. Disponible en línea: <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=ES&cod=71093&grv=N>)

inquietudes concretas de aquel que aprende. A su vez, reproduce escenas de aprendizaje como puestas en abismo de su propio proyecto literario¹⁸².

La Teología de la Liberación se inscribió en la corriente post-bulmaniana¹⁸³ porque buscó volver al Jesús histórico, superar la dualidad instalada con el Cristo de la Fe y pensar una continuidad entre ambas figuras. Pues, si bien es verdad que el Cristo es aquella figura creada por la teología grecorromana, en ella también se halla inscrita la figura del hombre histórico. Esta dualidad de figuras fue abordada por Harold Bloom (2005) y Jack Miles (2001), quienes analizaron a Jesús como personaje literario. Para Bloom, Jesucristo se trató un Dios helenizado y por ende teológico, en la medida en que el hombre histórico llamado Jesús de Nazaret se fue convirtiendo en un Dios encarnado fruto de una teología helenizada. Por lo tanto, los Evangelios no son justos con la imagen de un Cristo humanizado, sino que contribuyen a construir un Jesús mitologizado y teologizado. Por su parte, Jack Miles opuso Javé a Jesús en la medida en que este último puso en escena otro tipo de divinidad. Mientras en el Antiguo Testamento la tradición religiosa de Israel es altamente política, el Nuevo Testamento adquiere un carácter espiritual que se pone en evidencia en la representación de la resistencia no violenta occidental presente en la escena entre Jesús y Pilatos. Por otro lado, la cultura greco-romana enaltecía el suicidio como un acto de coraje. Jesús surge entonces, de una crisis identitaria de Dios, es decir, es un

¹⁸² De la Muerte se produce el pasaje a la Vida, y por ello se presenta la metáfora del viaje como pasaje. Tunico se convierte en viajante de comercio para una farmacia y en medio del camino se producirá su conversión. El relato de Betto dialoga de manera intertextual con dos episodios bíblicos. El primero de ellos es el del diluvio universal, pues el auto de Tunico se rompe en medio de la carretera justo en el momento en el que se desata una intensa tormenta. La lluvia, en este sentido, marca el fin de una etapa y el comienzo de una nueva, la sanción por los pecados cometidos y la invitación a la salvación, a la purificación, la idea de que luego de ella es posible construir un nuevo mundo. El otro episodio aparece hacia el final cuando Tunico abre aleatoriamente la Biblia en esa página. Se trata del episodio en el que Jesús resucita a una niña a través de la frase "Talita Kumi" ("Niña, Levántate"). Así, la idea de la muerte y la resurrección vuelven a aparecer como pasaje de una vida a otra, y no deja lugar a dudas al lector el motivo del nombre del personaje Talita, quien por su parte conserva a lo largo del relato una clara apariencia de mocedad que sorprenden al personaje de Tunico. En general, la literatura betteana recurre a motivos fácilmente reconocibles, situaciones por momentos un tanto trilladas, pero esos gestos deben entenderse en el marco de una fuerte apuesta pedagógica.

¹⁸³ Para el teólogo alemán Bultmann que influyó mucho en la renovación teológica de los años 1960, existió una diferencia entre el Jesús histórico y el Cristo de la Fe: mientras que el primero es el hombre de Nazaret de quien se ha probado su existencia, el segundo es aquel profesado por la Iglesia a través de los evangelios: "Jesús predicó el Reino; la iglesia predica a Cristo [...] Según esta tesis, creer en Jesús no consiste en creer en su persona, sino en la predicación acerca de él que contienen los evangelios. No es Jesús quien salva, sino el Cristo predicado" (Boff, 1987: 23).

Dios que ha cambiado de opinión en relación con Javé, su antecesor (Catalán Casagrande, 2011).

Por oposición, para Betto y Boff, si bien Jesús representa una nueva idea de Dios, ofrece también cierta continuidad con Javé; por lo que proponen una relación entre Jesús y Cristo. Esto es así porque dicha figura descansa en la búsqueda de Absoluto, de Trascendencia, presente en todos los hombres y que el cristianismo depositó y vivió en la figura de Jesús de Nazaret. Esta línea de pensamiento fue abordada por Teilhard de Chardin¹⁸⁴ quien influyó ampliamente en la percepción de Frei Betto: “El cristianismo vio en Jesús de Nazaret la realización de este anhelo de la naturaleza humana. Por eso lo llamaron Verbo encarnado, Dios hecho-hombre, Dios-con-nosotros. Aquí no se afirman cosas milagrosas y extrañas, ajenas a las posibilidades que ofrece la naturaleza humana, sino que, más bien, se afirma la suprema realización del propio hombre en Dios” (Boff, 1987: 36).

Por este motivo, la perspectiva que se observa en la línea de la TdL encarnada por Boff y Betto, es la de una teología antropológica: Jesús representaría la realización suprema de ese anhelo de trascendencia y evolución espíritu-materia presente en el hombre, una especie de arquetipo junguiano que se encuentra realizado en el gran mito del Reino de Dios como concreción de un Hombre Nuevo: “Jesús fue el hombre por excelencia, el Ecce Homo, porque su radical humanidad la obtuvo no mediante la afirmación autárquica y ontocrática del yo, sino mediante la entrega y la comunicación de su yo a los demás y para los demás, especialmente para Dios, hasta el punto de identificarse con los demás y con Dios” (Boff, 1987:207).

¹⁸⁴ Teilhard de Chardin propone una visión unitaria del universo que divide la historia del hombre en tres grandes etapas: La *cosmogénesis* que va desde la creación hasta la el surgimiento de la vida; la *biogénesis*, que culmina con el surgimiento del hombre; y la *antropogénesis*, que fluye hacia el punto omega, grado máximo de madurez y/o de perfeccionamiento del universo y de unión perfecta con la realidad absoluta y divina. La *antropogénesis* se completa con la *crístogénesis*, que supone la construcción de todas las cosas en Cristo. Así, el teólogo francés propone al “Amor” como la energía fundamental de la vida y único ambiente natural que prolonga el movimiento ascendente de la evolución. No se trata de la acción consciente de unir personas (socialización), sino también una atracción mecánica que une los elementos de la materia. La evolución de la materia y de la conciencia es una evolución “amorizada”. El amor, la unidad entre los seres humanos y la sed de conocimiento permiten la evolución espiritual del hombre hacia el punto Omega, encarnado en Cristo como síntesis de la máxima evolución de la conciencia-espíritu y la máxima evolución de la materia-cuerpo. Frei Betto desarrolla las ideas de Teilhard de Chardin en el libro *Sinfonía Universal. La cosmovisión de Teilhard de Chardin* (San Pablo: Atica, 1997).

Jesús, desde esta perspectiva, es el paradigma del hombre en la medida en que se define como tal por su condición de ser social y, por tanto, encierra todo lo histórico-material y todo lo espiritual trascendente, por la manera original en la que se valió del “Amor” para relacionarse con los otros hombres. Esta mirada centrada en el hombre es clave en una teología pensada desde América Latina, la cual se centró en el hombre al que la Iglesia debía amparar (pobre-oprimido) y no en la institución propiamente dicha. Por ello la característica que defendió Boff para esta teología de la liberación latinoamericana fue la primacía de los elementos antropológico, utópico, crítico, social y ortopraxístico:

“El elemento determinante del hombre sudamericano no es el pasado (nuestro pasado es un pasado europeo, de colonización), sino el futuro. De ahí la función activadora del elemento utópico [...] La utopía nace del principio-esperanza, responsable de los modelos de perfeccionamiento de nuestra realidad que no permiten que se estanque [...]. Nuestra tarea en la construcción de un mundo más fraternal y humanizado es teológicamente relevante: consiste en construir y anticipar paulatinamente el mundo definitivo prometido y evidenciado como posible por Jesucristo” (Boff, 1987: 59).

El Reino de Dios que anuncia Jesús y que es fundamental para la Teología de la Liberación latinoamericana supone el final de la historia, la superación de las alienaciones, y la destrucción del mal físico y moral, entendidos ambos como pecados. Pero Jesús encarna esa utopía, demostrando que se trata de una realidad que promete transformar lo viejo en nuevo (metáforas recurrentes en la literatura de Betto, propias del lenguaje bíblico) y que abarca no sólo la dimensión espiritual sino material del hombre y del mundo. Por ello, la TdL entendió al cristianismo como una revolución cultural en la medida en que divinizó al hombre e hizo de este una forma de ser del propio Dios, lo cual dio lugar a una nueva antropología y un nuevo humanismo. Esta perspectiva habilitó el diálogo entre la TdL y el Marxismo: “El nuevo comportamiento de los cristianos provocó, sin violencias, un tipo de revolución social y cultural en el Imperio Romano que está en la base de nuestra civilización occidental [...] Todo esto entró en el mundo a causa del comportamiento de Jesús” (Boff, 1987: 92).

La vida de Jesús como testimonio intelectual

Si tal como señaló Boff, toda escritura de una vida de Jesús parte de una empresa personal, es válido sostener que la novela que Frei Betto escribe en 1997 bajo el título *Entre todos los hombres*¹⁸⁵, reeditada en el año 2009 bajo el título *Un hombre llamado Jesús*, forma parte del proyecto político e intelectual en el cual se inscribe y la figura que presenta de Jesús y de los motivos del Evangelio, procuran recuperar la dimensión histórico-política del relato pero sin despojarlo de su necesario componente místico y espiritual.

La perspectiva antropológica que señaló Boff, y que recupera Betto en su obra, es analizada en uno de los pocos estudios realizados en torno a la ficción betteana: *Jesus na ótica de literatura* (2011) del teólogo brasileño Catalán Casagrande¹⁸⁶. En este estudio, el autor brasileño señaló que el discurso de la novela de Betto es humanizador y desemboca en una antropología optimista y positiva de la figura de Jesús. Para ello se valió del método antropológico utilizado por Manzatto en *Teologia e Literatura* (1994) y se centró en la relación del libro de Betto con la teología humanista del español Andrés Torres Queiruga y con el Evangelio de Mateo, el cual consideró que presenta la figura más humana de Jesús. Ahora bien, la línea de análisis del presente capítulo supone que Betto revierte muchos episodios de dicho Evangelio y propone otra mirada. Desde la perspectiva de Casagrande, entonces, quedó obviado el valor político de la Teología de la Liberación, que fue abordado muy tangencialmente al proponer un análisis literario en la línea de la humanización de la figura de Jesús.

La novela de Betto puede pensarse como una biografía pues reconstruye la historia de Jesús siguiendo la cronología pautada por el Evangelio de San Marcos. En uno de los volúmenes de su manual de catolicismo popular, la explicación de la vida de Jesús comienza a partir del evangelio de San Marcos y esto es así porque se trata del

¹⁸⁵ *Entre todos os homens* (San Pablo, Ática: 1997) presenta el mismo contenido que la reedición, pero en esta última se eliminan ciertos fragmentos para integrarlos en otros mayores. En la presente investigación se trabajará con la reedición *Um homem chamado Jesus*.

¹⁸⁶ Otro estudio que señala Catalán Casagrande sobre la obra de Betto es la interpretación de Norma Couri en el artículo "Um cristo latinoamericano" publicado en el diario *A Noticia* de Florianópolis.

evangelista más próximo al Jesús histórico y el que presenta su imagen más humana. Se trata de un Jesús que se expresa con vehemencia, que sufre, que duda y que inclusive anuncia la revolución y la clandestinidad de su movimiento. Al mismo tiempo Betto destaca el carácter de relato “pictórico” en Marcos por su realismo, tal como él se propone hacer en su obra: “Em Marcos a figura humana de Jesús aparece mais nitidamente. Vemos a face de Jesus como numa foto. Como num filme, assistimos aos seus momentos de raiva e de alegria, de fome e de espanto, de amor e de tristeza. Em tudo Jesus foi igual a nós, menos no pecado” (Beto, 1994: 66)¹⁸⁷.

Por otro lado, Betto se apega mucho al Evangelio de San Lucas quien sigue al evangelio de San Marcos, es decir, realizan una operación narrativa semejante. El Evangelio de San Lucas fue escrito por un apóstol que no vivió los hechos narrados, por lo tanto la forma de estructurar el relato sigue un orden cronológico por momentos, y geográfico y psicológico en otros. Asimismo, se basa en entrevistas y testimonios de los protagonistas a la manera de un texto periodístico, labor característica de Betto. Esto es así porque, tal como lo sentencia el prólogo de Lucas:

“Puesto que muchos ya han intentado escribir la historia de lo sucedido entre nosotros según que nos ha sido transmitida por los que, desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente, óptimo Teófilo, para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido” (Prólogo al Evangelio de San Lucas).

Al tratarse de un médico, Lucas puso el énfasis en las curaciones espirituales de Jesús; motivo por el cual su Evangelio conserva el mayor número de parábolas, en especial porque recuperó como una de sus grandes fuentes al segundo evangelio, el de San Marcos. De este último retomó la figura de Juan el Bautista y un estilo marcado por detalles pintorescos y la representación de un Jesús más humanizado, ya que el Evangelio de San Marcos reconstruyó la memoria desordenada de los episodios narrados por San Pedro, su maestro.

¹⁸⁷ “En Marcos la figura humana de Jesús aparece más nítidamente. Vemos la cara de Jesús como en una foto. Como en una película, asistimos a sus momentos de rabia y alegría, de hambre y espanto, de amor y de tristeza. En todo Jesús fue igual a nosotros, menos en el pecado.”

Tal como explicó el teólogo Rubén Dri:

“Marcos [el Evangelio] es el más cercano a Jesús, el menos trabajado teológicamente y el más antiimperial. Esto es así porque es un Evangelio escrito para demostrar que Jesús es el hijo de Dios y el hijo de Dios era el emperador, entonces tiene que escribir una tesis en contra del imperio. Tiene menos contradicciones. En cambio, Mateo tiene partes muy interesantes y radicales, pero otras presentan intereses de otros sectores sociales. Lucas yo creo que tiene dos partes, la primera muy revolucionaria y la segunda parte está vinculada con un tipo de comunidad que ha ido cediendo al medio ambiente, ya es más reformista. La primera parte es profética, porque pone en boca de María el cántico que se conoce como el “Magnificat”, que es un canto en contra del imperio” (Dri en entrevista, 2013).

La novela de Betto se encuentra estructurada en capítulos que a su vez se presentan fragmentados en subcapítulos que podrían ser pensados como versículos. El último capítulo de la novela, titulado “Los Evangelios (Posfacio)”, presenta uno de los aportes propios de Betto al relato de la vida de Jesús: la novelización del debate entre los apóstoles acerca de la mejor manera de relatar la experiencia de la vida de Jesús. En este posfacio se ponen en escena las apreciaciones del autor respecto a los diversos evangelios y permite recuperar las estrategias retomadas por él en su novela, al plantearse los límites y alcances del lenguaje para representar la experiencia divina. Del Evangelio de San Lucas defiende el valor pedagógico de la literatura, lo que permite hacer un paralelo entre su propia obra y la mirada de dicho apóstol: “Amigo das letras, Lucas encerrou sua intervenção recordando que os livros são o melhor remédio para o espírito e chegam aonde nenhum apóstolo chega. E são perenes” (Betto, 2009:372)¹⁸⁸.

En cuanto al evangelio de San Marcos, señala que se interesó no tanto por describir la vida de Jesús sino por dar respuesta a la pregunta de quién fue: “Seu objetivo era ressaltar a humanidade de Jesus. Aliás, seu texto era uma sinopse e estava por terminar. Adotava nele um estilo de impacto, como em anuncios e proclamas” (Betto, 2009: 375)¹⁸⁹. A diferencia del Evangelio de San Mateo más interesado en “convencer

¹⁸⁸ “Amigo de las letras, Lucas cerró su intervención recordando que los libros son el mejor remedio para el espíritu y llegan a donde ningún apóstol llega. Y son perennes.”

¹⁸⁹ “Su objetivo era resaltar la humanidad de Jesús. Además, su texto era una sinopsis que estaba por terminar. Adoptaba en éste un estilo de impacto, como en anuncios y proclamas”

os israelitas de que Jesús era o Cristo” (Betto, 2009: 371); y del de San Juan, el poeta del grupo: “Em sua mão a pena transformava-se em pincel e coloria um mural teológico com motivos pastoris: a videira e a vinha, o pastor e as ovelhas, a barca e a pesca, o agricultor e a semente, a fonte, o pão, a alegria do noivo como a noiva, a gloria e a plenitude do amor” (Betto, 2009: 375)¹⁹⁰. Esto confirma que Betto se encuentra más próximo al Evangelio de San Marcos que al de Mateo.

Por lo tanto, Frei Betto respeta la cronología de los hechos de manera más fiel a como se presentan en el Evangelio de San Lucas, pero introduciendo variantes; y pautó la historia de Jesús desde la doble figura permanente entre este y Juan el Bautista. Ahora bien, si por un lado respeta la cronología de los acontecimientos, intentando construir un relato riguroso desde lo histórico, también añade a la historia espiritual de Jesús el permanente trasfondo político de la época, elemento que no se profundiza en los evangelios, salvo en el de Lucas. En el libro inédito *Sueño y Razón en Frei Betto* que el mismo Frei Betto aportó a la presente investigación, la periodista cubana Alicia Elizundia Ramírez le preguntó acerca de esta novela dejando claro en su respuesta el objetivo pedagógico del relato:

“Porque desde hace más de treinta años asesoro a grupos de oración de gente de capas medias, periodistas, profesores, profesionales liberales en Belo Horizonte, Río y Sao Paulo, y mucha gente me decía que tenía dificultad para leer los Evangelios. Es normal, se trata de un texto que tiene dos mil años, y ellos no tienen tiempo para hacer cursos bíblicos. No basta tomar el texto y leer, hay que conocer el contexto. Hay que estudiar un poco a los hermeneutas que hacen la interpretación de ese texto, y eso pasa con la Biblia, pero yo quería que la gente pudiese leer los Evangelios como uno lee una novela. Entonces, puse los cuatro Evangelios en un orden cronológico, tomé muchos libros de estudios bíblicos sobre los Evangelios para penetrar mejor en ese contexto. En toda la historia de la humanidad quizás no haya ningún período más profundamente estudiado que la Palestina del siglo I. Se saben hoy todos los detalles, como la gente comía, como era la educación de los niños, las monedas, la cría de animales, la producción de vinos, está detallado todo eso. Leí las fuentes bibliográficas más importantes sobre el contexto en que Jesús vivió, y para completar fui a Israel, caminé entre Israel y Palestina, en los lugares en que Jesús vivió” (Betto en Elizundia Ramírez).

¹⁹⁰“En su mano la lapicera se transformaba en pincel y pintaba un mural teológico con motivos pastoriles: la vid y el viñedo, el pastor y las ovejas, la barca y la pesca, el agricultor y la semilla, la fuente, el pan, la alegría del novio y de la novia, la gloria y la plenitud del amor.”

En consecuencia, al recuperar el contexto histórico, Betto realiza permanentemente una operación dialéctica entre mística/espiritualidad y política porque entiende a la Fe como un don políticamente encarnado¹⁹¹. Por lo tanto, en la representación del personaje de Jesús como místico y como perseguido político, se puede observar una crítica al marxismo ortodoxo y la fundación de una nueva mirada teológica (propia de la TdL) fundada en el diálogo entre cristianismo y socialismo:

“os grandes místicos foram simultaneamente pessoas mergulhadas na efervescência política de sua época [...] Jesus revela-se místico, ou seja, alguém que vive apaixonadamente a intimidade amorosa com o Pai [...] deve-se buscar a síntese entre a política, como exercício de transformação libertadora da sociedade, e a mística, como conversão permanente ao Amor [...] Assim, a teologia na América Latina liberta-se do limbo das categorias acadêmicas e, de novo encarna-se na vida e na luta de inúmeros crentes e oprimidos que já não podem separar fe e vida, pastoral e política, salvação e libertação” (Betto, 2008: 16-25)¹⁹².

De esta manera, Frei Betto pone en escena una mirada politizada de la historia de Jesús, y entiende su figura, enseñanzas y muerte como productos de un contexto histórico y político de doble opresión, de los israelíes bajo dominio romano y de los pueblos más pobres de Israel bajo la tutela jerárquica de la Iglesia judía. Sentencia puesta en boca de Lázaro: “Era possível que Jesus não tivesse sido assassinado se não perdurasse, há tempos, forte tensão entre o Sinédrio e os romanos. [...] A engranagem do poder levara Jesus á morte” (Betto, 2009:374)¹⁹³. Narrar en paralelo con episodios del contexto político y pensando a este a partir de relaciones de poder (tema que Betto aborda en sucesivos relatos y memorias), remite a la elección del punto de vista, es decir, problematiza la manera en la cual se construye el relato y debate con las

¹⁹¹ Sobre este tema ver: Betto, F y Boff, L. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

¹⁹²“Los grandes místicos fueron simultáneamente personas sumergidas en la efervescencia política de su época [...] Jesús se revela místico, o sea, alguien que vive apasionadamente la intimidad amorosa con el Padre [...] se debe buscar la síntesis entre la política, como ejercicio de transformación liberadora de la sociedad, y la mística, como conversión permanente al Amor [...] Así, la teología en América Latina se libera del limbo de las categorías académicas y, de nuevo, se encarna en la vida y en la lucha de innumerables creyentes y oprimidos que ya no pueden separar fe y vida, pastoral y política, salvación y liberación.”

¹⁹³“Sería posible que Jesús no hubiese sido asesinado si no hubiese perdurado, hacía tiempo, la fuerte tensión entre el Sinedrio y los romanos [...] El engranaje de poder habría conducido a Jesús a la muerte.”

pretensiones de verosimilitud de los diversos evangelistas, relativizando la imagen que cada uno de ellos nos legó de Jesús. Nuevamente el personaje de Lázaro, como representante de la voz poética del autor, sentencia al final de la novela: “todo ponto de vista é a vista a partir de um ponto [...] A seu ver Jesus tem muitos rostos, e o significado de sua vida não caberia jamais na precária linguagem humana. Só o amor, que transcende as palavras o alcança” (Betto, 2009:375)¹⁹⁴. Es por esto que la perspectiva de Betto sobre la figura de Jesús se nutre de lo histórico pero se permite licencias vinculadas con la necesidad de ofrecer un personaje claramente humano:

“Con todas esas investigaciones fue que hice *Un hombre llamado Jesús* y completé con la ficción detalles que ninguna de esas fuentes me ha dado. Una complementación por deducción. Ejemplo, los Evangelios de Juan informan que Jesús un día fue a una fiesta de matrimonio, a la boda de Caná, y dice que ahí Jesús hizo su primer milagro cuando se había terminado el vino, transformó el agua en vino, que es muy interesante porque es el milagro de la gratuidad, no es un milagro para sanar, para salvar, es un milagro para que la fiesta no termine. Los Evangelios no explican por qué se terminó el vino pero las investigaciones sobre cómo eran los matrimonios en tiempos de Jesús lo explican. Eso también pasaba en el interior de Minas Gerais cuando yo era niño. Cuando tú tienes un matrimonio en un lugar de campesinos, tú no puedes hacer una fiesta de dos o tres horas, es una fiesta de dos o tres días para compensar el viaje de la gente, entonces así pasaba también en aquel tiempo. Esta fiesta duró casi tres días, empezó el martes y terminó por la mañana del viernes, porque el sábado es sagrado para los judíos y no podía haber fiesta. Por eso, el vino se terminó porque como es una fiesta de pueblo, la gente llega. El propio Jesús llevó dos discípulos que seguramente no estaban invitados, estaba invitada María su madre. Entonces, en ese matrimonio como en los matrimonios judaicos la gente bailaba, pero ninguna fuente dice si Jesús bailó o no. Por deducción, si era un joven de 28 años, soltero, claro que bailó. Por eso en mi novela Jesús baila” (Betto en Elizundia Ramírez).

En este sentido, al final del relato lo que se presenta es la postura que ha tenido la Teología de la Liberación en torno al Evangelio, en especial, en relación a la manera en la que fue abordado en las CEBs, desde una lectura política con un fin pedagógico que tomó en consideración la cultura popular y que centró la mirada en torno a un Jesús militante cuya mayor virtud fue la praxis de “Amor al prójimo”. Por lo tanto, se puede

¹⁹⁴“Todo ponto de vista es la vista a partir de un punto [...] A su modo de ver Jesús tiene muchos rostros, y el significado de su vida no entrará jamás en el precario lenguaje humano. Solo el amor, que trasciende las palabras, lo alcanza”

entender esta novela de Betto dentro de esa misma línea en la que la vida de Jesús es interpretada desde el contexto político, y su mensaje de amor parte de una memoria de la humanidad que debe recuperarse en el presente para proyectarse en el futuro. Esto se pone en evidencia en un apartado de la novela titulado “Bautismo de sangre”, en el que apelando a la intertextualidad con una de sus primeras novelas, Betto narra el genocidio cometido por Herodes en Belén. Este procedimiento intertextual pone en escena la mirada histórica de Betto en la medida en que su novela, *Bautismo de Sangre*, narra la prisión política y el exterminio sistemático de militantes operado por la dictadura militar brasileña, lo cual permite ver una continuidad en actos políticos represivos y reactualizar el mensaje cristiano. O sea, nuevamente propone escenas paralelas que permiten reflexionar en torno al poder y la política.

La recurrente presencia de este proyecto político-literario en Betto se observa en un fragmento de su manual de catecismo popular *A proposta de Jesus*. En estas páginas Betto se centra en la Pascua como eje central del cristianismo, entendida con el mismo sentido que en el Antiguo Testamento: como liberación. Por ello el manual hace hincapié en el valor de la memoria como fuente para la resistencia futura. Conocer la historia pasada de un pueblo (la Biblia como memoria de un pueblo oprimido) asume un valor de resistencia, de ahí la importancia del episodio del Éxodo: “Pelo fio do passado vemos que o presente não está solto no tempo. É esse fio do passado, por trás da lâmpada que ilumina o presente e nos permite desvendar as trilhas do futuro, que estou procurando levantar na leitura do Evangelho” (Betto, 1994:83)¹⁹⁵.

Ahora bien, la novela pretende construir la imagen de Jesús como hombre histórico, no como Dios trascendente o espiritualizado, si no como “verbo encarnado”, mirada propia de la Teología de la Liberación tal como afirmó Dri:

“Cuando viene el Concilio Vaticano II, creo que es Pablo VI quien lo expresa y después aparece en Medellín, se plantea que “para conocer a Dios hay que conocer al hombre”, ahora Juan Pablo II lo da vuelta y eso está también en el documento de Aparecida de Bergoglio, “Para

¹⁹⁵ “Por el hilo del pasado vemos que el presente no está suelto en el tiempo. Es ese hilo del pasado, por detrás de la lámpara que ilumina el presente y nos permite desvendar los caminos del futuro, el que estoy buscando en la lectura del Evangelio.”

conocer al hombre hay que conocer a Dios". Son dos visiones totalmente contrapuestas" (Dri en entrevista, 2013).

Esta perspectiva de Betto se puede rastrear en varios de sus libros anteriores a la novela, reafirmando tal como él mismo rescata en la entrevista, que no modificó su perspectiva en torno a esta figura:

"al abrir los Evangelios lo que encontramos es un ser frágil que vive entre los pobres, que llora la muerte del amigo, siente hambre, discute con sus apóstoles, manifiesta rabia frente a los fariseos, insulta a Herodes, conoce la tentación, y en la agonía atraviesa una crisis de fé al experimentar el abandono del padre. Para el Nuevo Testamento el principal atributo de Dios es el Amor. [...] Esa concepción de un Dios-amor funda una iglesia basada en la fraternidad, en la colegialidad, y no en el autoritarismo. Es una concepción que permite a los cristianos descubrir la presencia de Dios en todos aquellos que, no teniendo fe, son capaces de actitudes de amor. Dios está presente incluso en quien no tiene fe. Y Él se identifica históricamente con todos esos que más necesitan de nuestro amor: los oprimidos" (Betto, 1986: 345).

Entonces, si para conocer a Dios hay que conocer al hombre, y el hombre al cual Jesús dirige su prédica es el oprimido, es a partir de dicha figura que puede entenderse a esta nueva divinidad que Jesús vendría a encarnar. El título inicial de la novela y el título utilizado en su reedición señalan dicha mirada: *Entre todos los hombres* (1997), y *Un hombre llamado Jesus* (2009). Este intento de humanizar una figura tan estilizada por la teología tradicional, también se pone en evidencia a partir de la elección del epígrafe de Leonard Boff: "Humano assim como ele foi, só podía ser Deus mesmo", que al mismo tiempo señala el posicionamiento de Betto en una línea de la teología brasileña propiamente cristológica como fue la de Boff.

Ya en el episodio del nacimiento, en el relato de Betto, el nombre Jesús marca su destino; pues el arcángel Gabriel anuncia su significado: "Dios Libera". La novela pone el énfasis en su origen judío y por ende, en su condición de exiliado político permanente. Para Catalán Casagrande, la genealogía que propone Betto sobre Jesús se encuentra basada en el Evangelio de Mateo que muestra al Jesús más judío de los cuatro textos bíblicos. Esto así, porque fue un Evangelio escrito para los judíos, por lo cual está concebido en plan apologético: apela a los textos proféticos de manera

permanente como citas de autoridad que justifican la figura de Jesús como el mesías. A través del personaje de Natanael, los ancestros de Jesús son mencionados como hombres y mujeres comunes que hacen a Jesús más humano y propenso a caer en el pecado como cualquiera de ellos. Por oposición, el Evangelio de Lucas presenta una genealogía en la cual partiendo de San José al igual que el Evangelio de Mateo, se remonta al principio de la raza humana, al primer hombre: Adán. El relato de Betto, mas apegado al Evangelio de Lucas, pone en evidencia que antes de ser judío Jesús fue un hombre entre hombres:

“Ao invés de apresentar uma linhagem puramente judaica, Frei Betto deixa transparecer de forma evidente que entre as ascendentes de Jesus havia uma moabita, e desta forma, é mais do que certo que ele não tinha sangue puramente judeu. Esta miscigenação de Jesus leva o leitor a conclusão semelhante ao do evangelista Lucas: Jesus, antes de ser judeu, era um legítimo membro da raça humana” (Catalan Casagrande, 2011: 69)¹⁹⁶.

La preferencia de Betto por el Evangelio de Lucas sobre el de Mateo, se observa en el relato infantil *A noite em que Jesus nasceu* (1998), que narra una versión actualizada del episodio de nacimiento de Jesús según el Evangelio de Lucas (2, 1-7). En este relato Betto hace un marcado hincapié en la ausencia de hospitalidad y la soledad que caracterizaron la llegada de Jesús al mundo. Betto remarca la figura de una María sufriente a punto de dar a luz, cuyo rostro es “una máscara de polvo y sudor”, que curva su cuerpo en señal de fatiga y se decepciona frente a la falta de hospitalidad de su propia familia; al igual que Lucas cuyo Evangelio es el que más recupera la imagen de María (basta leer el “Magnificat”) y por ello es una fuente inagotable para la obra de Casaldáliga. En un diálogo de contrastes, José es percibido por su familia como un hermano pobre, errante, engañado por una mujer, orgulloso, no institucionalizado; mientras que José entiende esas características como formas en las que el hombre afirma su libertad: “Não resgatei a minha dignidade em troca de favores, nem

¹⁹⁶ “En lugar de presentar un linaje puramente judaico, Frei Betto deja traslucir de forma evidente que entre los ascendentes de Jesús había un moabita, y de esta forma, es mas que cierto que el no tenía sangre puramente judia. Este mestizaje de Jesús lleva al lector a la misma conclusión del evangelista Lucas: Jesús antes de ser judío, era un legítimo miembro de la raza humana”

amealhei recursos bajulando essas autoridades que usam o santo nome de Javé para reforçar o próprio poder” (Betto, 1998: 14)¹⁹⁷.

Por consiguiente, en este relato del origen, Betto representa a un Jesús signado por la pobreza entendida como Libertad que encarna su padre José; por el sufrimiento y la dignidad que encarna la figura de María; y por la ausencia de reconocimiento, es decir, por la idea de que jamás será profeta en su tierra ya que su origen divino (incomprensible para los hombres que siguen el precepto y los dogmas del Templo) lo hará foco de persecuciones y negaciones por parte de sus pares. Esto se observa en el relato en palabras de María, que obran como presagio: “Não há aqui quem te acolha, mas muitos haverão de abrir-te portas e corações. Tua casa será o mundo; tua luz, Javé; teu alimento, o amor” (Betto, 1998: 15)¹⁹⁸. En este sentido se pone en escena lo que Betto denomina *Espiritualidad del conflicto*, presente en los teólogos de la liberación, al hacer referencia a la vida de Jesús no solo en el ámbito privado-familiar sino también en su ejercicio público:

“Jesus mergulha na conflitividade, e tanto, que teve um gesto que, até hoje, tira o sossego dos exegetas: por que teria ido para Jerusalém, cidade em que pisou raríssimas vezes, no exato momento em que era mais procurado pela repressão? [...] Essa é uma característica da espiritualidade de Jesus, a capacidade de conciliar militância e momentos de oração. Para Jesus ação não era oração. Ele parava para rezar” (Betto, 2008: 152)¹⁹⁹.

El nacimiento singular de Jesús es relatado por los evangelistas Mateo y Lucas. Al haber dos relatos sobre el mismo suceso, Boff señaló que lo importante es cómo se narra y no tanto qué se narra, es decir, puso un marcado énfasis en las estrategias de ficcionalización de cada evangelista. Mateo intentó demostrar la filiación de Jesús con David para lo cual se centró en la figura de José, descendiente del monarca, quien al

¹⁹⁷ “No rescaté mi dignidad a cambio de favores, ni gané recursos adulando a las autoridades que usan el santo nombre de Javé para reforzar su propio poder”

¹⁹⁸ “No hay nadie aquí que te reciba, pero muchos te abrirán puertas y corazones. Tu casa será el mundo; tu luz, Javé; tu alimento, el amor”

¹⁹⁹ “Jesús se sumerge en la conflictividad, y tanto, que tuvo un gesto que, hasta hoy, deja intranquilo a los exégetas: ¿Por qué habrá ido a Jerusalén, ciudad que pisó muy pocas veces, en el exacto momento en el que estaba siendo buscado por la represión? [...] Esa es una característica de la espiritualidad de Jesús, la capacidad de conciliar militancia y momentos de oración. Para Jesús acción no era oración. Él se detenía para rezar”

asumir la paternidad instaló a Jesús como descendiente de ese linaje. Por su parte, Lucas relató la infancia de Jesús en paralelo con la de Juan el Bautista, al igual que la novela de Betto, a la manera de un díptico en el que se presenta la simetría entre ambas vidas, aunque “el ciclo de Jesús supera siempre el ciclo de Juan” (Boff, 1987:177), para resaltar la función salvífica de Jesús. Para Boff, el relato de Lucas destacó otros dos elementos. Por un lado, la concepción de Jesús que “fue virginal para que pudiera ser sobrenatural, y no sobrenatural para que pudiera ser virginal” (Boff, 1987:178). Por el otro lado, las referencias históricas y geográficas que enmarcan el nacimiento de Jesús y la predicación de Juan que “no pretenden tanto situar históricamente los hechos cuanto poner de relieve la estrecha vinculación existente entre la historia sagrada y la historia profana universal en la que Dios, a través de Jesucristo, realiza la salvación” (Boff, 1987:180).

En la novela de Betto, Jesús aparece mencionado varias veces como “Padre y Madre de todos” y como “Hijo del Hombre” al igual que en varios Evangelios. Esto expresa su filiación humana en la medida en que no tiene ni progenitores ni prole, de ahí la idea de “virginal” que subrayó Boff. Esto supone a su vez la despatriarcalización de la figura de Dios, por lo tanto, Jesús viene a anunciar una nueva imagen de Dios que recupera pero que a la vez se distancia de Juan el Bautista, es decir, de la tradición profética anunciada en el Antiguo Testamento.

La presencia de motivos dicotómicos recorre la obra de Betto así como la de la TdL. La vida de Jesús se narra en paralelo a la de su precursor: Juan el Bautista. Se trata de su precursor en la medida en que también anuncia la salvación, hace una proclama por la vida y presenta una visión crítica de las escrituras interpretadas desde lo histórico. Empero, la vida monástica que viven él y sus seguidores es criticada por Jesús ya de niño. De esta manera, el relato erige la imagen de un Jesús más empático por el hombre común, por el desarrollo material como dador de vida (se lo presenta en todos los episodios muy afín a los placeres de la comida, el vino, y el encuentro fraterno) y contra lo institucional al igual que el personaje de José en el relato infantil que Betto hace del nacimiento:

“Porque se privar do vinho e do sangue? Porque vestir-se tão diferente do comum da gente, e viver afastado das praças onde se decide a vida de

muitos? Não creio, Joao, que Javé tenha plantado em mim as sementes da vocação monástica. Atraem-me o calor da gente, o debate, a comensalidade, embora fuja de metrópoles como Jerusalém, Séforis e Tiberíades, tão cheias de pompas. Como os pássaros, meu voo não segue rotas institucionais” (Betto, 2009: 67)²⁰⁰.

La formación intelectual de Jesús se describe a partir de una oposición que recorre la perspectiva de la TdL: la visión entre la Iglesia jerárquica-sacerdotal y la Iglesia profética o popular. Jesús aparece identificándose permanentemente con la causa de los perseguidos, con un conocimiento más de tipo praxístico que teórico y con una iglesia anclada en lo pastoral donde la palabra se hace acción: “A Jesus só não atraem as cansativas lições sobre a lei mosaica [...] Contudo, a longa lista de permissões e proibições do Pentateuco causa-lhe enfado. Busca compensar o fastio com a leitura dos livros históricos e sapienciais” (Betto, 2009: 52)²⁰¹. En la misma perspectiva de análisis pensó Carlos Mesters:

“Estas actitudes concretas de Jesús presentan un peligro muy grande para el sistema de los judíos, pues Jesús acoge a los “inmorales” (prostitutas y pecadores), a los “marginados” (leprosos y enfermos), a “herejes” (samaritanos y paganos), a los “colaboradores” (publicanos y soldados), a los débiles y los pobres, que no tienen poder ni saber. Actuando así, Jesús sacude y relativiza los pilares del sistema judío: observancia del sábado, sacralidad del templo, las obras santas como ayuno, oración y limosna, la ley de la pureza legal (Mt 23,25-28), la práctica de la justicia hecha por los fariseos (Mt 5,20), la propia ley de Moisés (Mt. 5,17.21.27.31.33.38). Jesús denuncia la tentativa de llegar a Dios a través del propio esfuerzo y del propio mérito: “somos siervos inútiles” (Lc. 17,10). De este modo, libera al pueblo de la tiranía de la ley, de la tiranía de los intérpretes de la ley, de la tiranía de los que, en nombre de su mayor saber, imponían pesadas cargas al pueblo ignorante (Mt. 23,4)” (Mesters, 1986).

El ingreso de Jesús a la vida pública se produce a través del bautismo. Dicho ritual supone un renacimiento hacia la sed de justicia, una conversión, la constitución de

²⁰⁰ “¿Por qué privarse del vino y de la sangre? ¿Por qué vestirse tan diferente del común de la gente, y vivir alejado de las plazas donde se decide la vida de muchos? No creo, Juan, que Javé haya plantado en mí las semillas de la vocación monástica. Me atraen el calor de la gente, el debate, la comensalidad, aunque huya de metrópolis como Jerusalén, Séforis y Tiberíades, tan llenas de pompas. Como los pájaros, mi vuelo no sigue rutas institucionales.”

²⁰¹ “A Jesús sólo no le atraen las cansadoras lecciones sobre la Ley Mosaica [...] Con todo, la larga lista de permisos y prohibiciones del Pentateuco le causa enojo. Busca compensar el hastío con la lectura de libros históricos y sapienciales.”

Hombres Nuevos. Juan el Bautista recorre la región del Jordán predicando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados, que se logra a través de actos de justicia. Es Juan quien se encarga de bautizar a Jesús, luego del cual atraviesa cuarenta días rezando en el desierto venciendo las tentaciones del diablo. Betto relata este episodio brindándole características más existencialistas a las reflexiones de Jesús. En el capítulo “La vocación” un narrador omnisciente aborda la lucha interior de Jesús frente al temor de asumir su rol como hijo de Dios, de ahí que se compare con Juan nuevamente, lo cual le brinda rasgos mucho más humanos al personaje:

“Ele padece prolongados jejuns; eu aprecio a boa mesa. Ele se abriga no deserto; eu prefiro as cidades. Ele usa linguagem direta como lança certa; eu falo em metáforas. Ele recebe todos, mas não se mistura; eu convivo com pecadores, publicanos, pagãos. Meu Deus, arranca as escamas dos meus olhos, destrava as correntes de meu coração! O que esperas de mim?” (Betto, 2009: 80)²⁰².

El sentido histórico de Jesús reside en que en todo momento pone su mirada en el futuro, en las acciones del presente que tendrán una correlación en el futuro entendido desde la utopía del Reino de Dios, en contra de una mirada puesta sobre el pecado y el castigo: “Não quer, entretanto, volver os olhos dos penitentes aos pecados cometidos, e sim ao futuro, lá onde se situam o novo céu e a nova Terra prometidos por Javé pela boca dos profetas” (Betto, 2009: 91)²⁰³. La visión de Jesús por lo tanto, no está centrada en el castigo sino en la redención, en la superación de los pecados entendidos como el Mal (opresión, codicia, afán de lucro, egoísmo) que forman parte de lo “Viejo” y la conversión hacia el Bien, hacia lo “Nuevo”, regida por la Ley del Amor. Por eso desdeña aquellos que profesan una palabra sin actuar en consecuencia, y reivindica la acción como verdadero testimonio de vida (práctica propia de los profetas). A la vez que su prédica se centra en la escatología del Reino de Dios, descrita siempre a través de parábolas pero centrada en la figura del pobre y del

²⁰² “Él padece prolongados ayunos; yo aprecio la buena mesa. Él se abriga en el desierto; yo prefiero las ciudades. Él usa lenguaje directo como lanza certera; yo hablo con metáforas. Él recibe a todos, pero no se mezcla; yo convivo con pecadores, publicanos y paganos. ¡Mi Dios, arranca las escamas de mis ojos, destraba las corrientes de mi corazón! ¿Qué esperas de mí?”

²⁰³ “No quiere, entretanto, volver los ojos de los penitentes a los pecados cometidos, y sí hacia el futuro, allí donde se sitúan el nuevo cielo y la nueva Tierra prometidos por Javé a través de la boca de los profetas.”

oprimido como sus principales destinatarios: “Um rico difícilmente entra no reino de Deus. É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no Reino” (Betto, 2009: 251)²⁰⁴.

En este punto Betto se distancia nuevamente del Evangelio de Mateo y se apega mucho más a los de Lucas y Marcos, porque no construye a un Jesús preocupado por el Juicio Final, no enfatiza en lo positivo del juicio divino; sino en el lado positivo del sacramento humano. Jesús no juzga, es compasivo, no pone el énfasis en el pecado sino en la necesidad de justicia como forma de entrar en el Reino (Casagrande, 2011). Por lo tanto, este Jesús que ataca a los poderosos, ofrece al mismo tiempo la nueva mirada que la TdL presenta sobre el pecado. Una escena de la novela es sintomática al respecto, Jesús se ofrece a leer en el Templo las escrituras del profeta Isaías en las cuales se anuncia la opción por los oprimidos, y al finalizar la lectura el narrador apunta: “le omite o versículo final que evoca a vingança divina” (Betto, 2009: 150)²⁰⁵.

Varios relatos de Betto atacan esta concepción superficial del pecado que, tanto para él como para los teólogos de la liberación, ha resultado funcional al sistema de lucro del capitalismo. Tal vez uno de los relatos más emblemáticos de Betto sobre este tema sea el compendio de cuentos reunidos bajo el título *Treze contos diabólicos e um angélico* (2005). Catorce cuentos duplican el número siete adjudicado a los pecados capitales. Sin embargo, no se produce una linealidad en el tratamiento específico de los pecados capitales, por el contrario, se trata de exponer una mirada crítica respecto al sistema capitalista y los nuevos valores que inculca como formas de pecado modernas. Estas nuevas formas de pecado llevan al autor a sentenciar: “O demônio modernizara-se” (Betto, 2005:115).

Los cuentos tienen como hilo conductor la presencia del infierno y del diablo como personificaciones del pecado en diversas situaciones. Betto apela a motivos propios de la literatura fantástica para retratar este plano “sobrenatural” que en muchos episodios emerge de la propia interioridad del personaje central. La metamorfosis, la figura del doble, del espejo, la animalización de lo otro como ser desconocido, son las

²⁰⁴ “Un rico difícilmente entra en el reino de Dios. Es más fácil que un camello pase por el agujero de una aguja, que un rico entre en el Reino”

²⁰⁵ “Él omite el versículo final que evoca la venganza divina”

formas que asume en estos cuentos la emergencia del plano diabólico o el pecado generalmente encarnado en personajes que detentan cierto poder. A su vez, los valores propios de la modernidad capitalista son vistos como formas nuevas de pecado: la obsesión por la juventud y la estética entendidas como pecado de vanidad, la religiosidad vivida como mera caridad y asistencialismo²⁰⁶, el egoísmo, la degradación del medioambiente, la energía nuclear, y la competencia como condición de prosperidad. Los cuentos reivindican que a partir del Concilio Vaticano II se resignificó la noción de pecado: “Havia sido fechado [o limbo] pelo Concílio Vaticano II e, segundo o informaram, todas as almas pagas e inúteis tinham sido resgatadas para o Céu” (Betto, 2005: 92)²⁰⁷.

Frente a esta concepción del infierno, apegada claramente a los valores impartidos por el sistema capitalista, el único cuento “angélico” que cierra el libro presenta una escena de resurrección, en clave humorística, de empleados de un club de la alta burguesía de Minas Gerais. En este sentido, se pone en escena la opción preferencial de Betto por los pobres, ya que son estos personajes, empleados de limpieza y seguridad, pobres, marginados, y que nunca podrán ascender socialmente aunque sueñen con esa falsa idea impuesta por los medios masivos de comunicación; los únicos que tienen lugar en el cielo. Sólo aquellos alejados del poder, aquellas víctimas de una falsa educación religiosa en tanto funcional al orden establecido, son los verdaderamente angélicos, pues no tienen conciencia de la maldad sino que son esclavos de relaciones de poder desiguales.

En consecuencia, el Jesús betteano es un Dios que no castiga más que a los poderosos, y por lo tanto es anti legalista, anti templo y anti sacerdotes, a diferencia del de Mateo. La única Ley de este personaje es el Amor, tal como señalaba el

²⁰⁶ Varios personajes de Betto pecan de este tipo de religiosidad. Puede observarse en la breve novela *O vencedor* o en el cuento “Veneranda” publicado en *O decálogo. Dez mandamentos, dez histórias* (2000). En éste se expone una visión crítica de la religión vivida en términos de fetichismo y superstición como la forma que asumió la religión católica bajo el capitalismo. Veneranda “venera” de forma tan fiel a la religión, que cumple con todos los rituales que impone la institución; pero olvida de cuidar a su propio marido enfermo quien muere en su casa mientras ella asiste a una conferencia sobre Jesús en el Club de Damas Católicas.

²⁰⁷ “Había sido cerrado por el Concilio Vaticano II y, según lo informaron, todas las almas paganas e inútiles habían sido rescatadas para el Cielo”

sacerdote guerrillero de origen colombiano Camilo Torres, quien partió de la premisa cristiana de “Amor al prójimo” y se valió de ella para justificar gracias a su mirada sociológica, el accionar revolucionario como consecuencia necesaria y eficaz ante el estado de cosas imperante en Colombia:

“Nosotros los cristianos tenemos que rebelarnos, demostrarle al pueblo que lo esencial del cristianismo no es usar escapularios ni asistir a procesiones; que lo esencial del cristianismo está en el amor al prójimo y que este amor al prójimo para ser eficaz necesita un cambio del poder político” (Camilo Torres, 1972: 143)²⁰⁸.

La clave para entender el Evangelio de Mateo es la Justicia como Reino de Dios. Betto recupera esta noción pero agrega el concepto de “Libertad” como “Vida”. Siempre se relaciona con pobres, pescadores, enfermos y mujeres; pues al hacerlo rompe con las prohibiciones sociales que le impiden acercarse a esos sectores: “DIOS ES AMOR. Amor por el prójimo. Esta premisa resume toda la concepción del Proyecto de Dios” (Mesters, 1986). A lo largo de su vida pública y de la sucesión de curaciones que van configurando la figura de Jesús como mesías, Betto diseña un personaje implacable, orgulloso, verborrágico y temperamental en la medida en que se indigna con las injusticias y se enfrenta a los poderosos sin límites: “Mostra-se de tal forma exaltado que as veias lhe sobressaem no pescoço. A vermelhidão do rosto contrasta com o tom areia da túnica. Os olhos despontam nas órbitas e os gestos expressam cólera” (Betto, 2009: 298)²⁰⁹. A su vez, en los momentos de mayor tensión dentro del relato, el Jesús de Betto es retratado mordiéndose el labio inferior como rasgo distintivo y señal de nerviosismo, duda y temor o inclusive de enojo.

²⁰⁸ El caso de Camilo Torres resulta paradigmático en la medida en que es uno de los pocos sacerdotes que se plegó a la lucha revolucionaria concreta (murió en combate en 1966), además de formular una reflexión teológica en torno a la misma. Antes de su participación activa en la revolución, Camilo Torres fue delineando su teología, la cual se radicalizó a partir del mayor contacto con las comunidades de base que visitó y a su mirada sociológica sobre la realidad colombiana. La teología Camilista fue la primera en establecer una distinción entre el mensaje del evangelio y la Iglesia como institución, la cual siempre había sido funcional a la oligarquía y al poder político: “el cristianismo exige para la consecución de la vida eterna, la realización plena del hombre en la vida presente, ya que la esencia del cristianismo es el amor al prójimo, y el amor al prójimo está en la realización del hombre individual y social” (Camilo Torres, 1972: 33).

²⁰⁹ “Se muestra sobresaltado de tal forma que las venas le sobresalen del cuello. Lo rojizo del rostro contrasta con el tono arena de la túnica. Los ojos se salen de las órbitas y los gestos expresan cólera

Por lo tanto, si bien predominan palabras amorosas y de misericordia, aparece la condena hacia todo lo vinculado con la opresión económica, lo cual lo acerca a la imagen divina presentada por la TdL. Dios no se preocupa por nuestra religiosidad sino por nuestra vida humana como un todo. Esto se observa en el episodio en el que condena a las ciudades de Betsaida, Corazim y Cafarnaum: “Minha proposta Simao, é mais ampla: expulsar do mundo toda forma de opressão e, do coração toda especie de egoísmo” (Betto, 2009: 181)²¹⁰. Por otro lado, la primacía atribuida por Jesús al bienestar material se impone en la novela de Betto en el Sermón de la Montaña, cuando Jesús brinda las bienaventuranzas. En esta escena Betto se apega más a la versión del Evangelio de San Lucas en el que se habla de “Bienaventurados los pobres” y no de “los pobres de espíritu” tal como lo hace Mateo. En este sermón Betto define al pobre como aquel “condenado involuntariamente a privação do essencial ao dom da vida”, mientras reivindica el “espírito de pobre” como aquel “vazio de apegos e repleto de esperanças” (Betto, 2009: 162). Por otro lado, Betto añade a las bienaventuranzas las cuatro amenazas que profiere San Lucas, y que no están presentes en los otros evangelistas, en la medida en que son amenazas dirigidas a aquellos que atentan contra el Reino. Es decir que se trata de un Jesús amoroso pero implacable respecto al poder. De esta manera se puede sostener que

“O amor de Jesus não era o amor burguês, esse sentimento de bem-querer a quem me quer bem. Para o Evangelho, o amor não é um sentimento, ele instaura justiça. O Deus de amor é aquele que instaura justiça” (Betto, 2008: 187)²¹¹.

Otro elemento presente en la novela es la interpretación de la polémica figura de María Magdalena, sobre quien los Evangelios brindan escasa información. Betto la presenta no como una prostituta a quien Jesús salva de ser apedreada, sino como una mujer que será apedreada por enseñar la Torá a un grupo de mujeres. Por lo tanto, un aporte importante de la novela de Betto es la defensa de la mujer a la que piensa en igualdad de derechos que el hombre, al reinterpretar la historia de esta figura y al

²¹⁰ “Mi propuesta Simón, es más amplia: expulsar del mundo toda forma de opresión e, del corazón toda especie de egoísmo”

²¹¹ “El amor de Jesús no era el amor burgués, ese sentimiento de bienquerer a quien me quiere bien. Para el Evangelio, el amor no es un sentimiento, él instaura justicia. El Dios de amor es aquel que instaura justicia”

mismo tiempo brindarle un poder subversivo a la difusión de la palabra divina entre las mujeres. Es decir, Betto rescata el poder subversivo de la educación. Este gesto se vincula con la resemantización de la figura de la mujer que llevó a cabo la TdL a partir de los años ochenta. Esto así porque la urgencia de la realidad sociopolítica y económica que defendió con premura la Teología de la Liberación durante los años 1970, mantuvo “invisibilizada” la realidad de la mujer hasta una década posterior. Sin embargo, desde dos frentes distintos, la incidencia de los movimientos feministas a nivel global y la incursión de las mujeres en la reflexión de la teología de la liberación, se fueron abriendo caminos de inclusión de la mujer hasta llegar a formular inclusive una teología como “teología feminista latinoamericana”²¹². Si bien en el Nuevo Testamento la mujer tiene mayor protagonismo, ya que son ellas quienes brindan testimonio de Jesús resucitado, Betto las pone en pie de igualdad con los hombres. Tal como señala en una entrevista aun inédita:

“No veo ninguna razón para que las mujeres estén excluidas del sacerdocio, y por tanto, de los demás niveles de ministerio hasta llegar al Papa porque en el grupo de Jesús había mujeres, no son llamadas apóstalas porque los Evangelios fueron escritos mucho después de la resurrección de Jesús y en el momento en que la Iglesia entraba en una cultura muy machista y patriarcal. Sin embargo, en el primer versículo del capítulo ocho de Lucas se ven los nombres de varias mujeres que seguían a Jesús. Si tomas el cuarto capítulo del Evangelio de Juan habla de una mujer de Samaria que se acerca a Jesús

²¹² La teología feminista latinoamericana se fue gestando en diversos encuentros realizados en el continente. El primero se realizó en México, el Congreso de Tepeyac, en 1979, con participación de mujeres de distintos países y diversas afiliaciones religiosas. La reflexión teológica se concentró en los esfuerzos de las mujeres por ser actoras/sujetos. En 1984, impulsado por la comisión de mujeres de ASETT (Asociación ecuménica de teólogos/as del Tercer mundo), se realizó en Bogotá otra reunión con el objetivo de planear diversos encuentros locales y continentales que impulsaran el trabajo teológico de la mujer. En 1985, en Petrópolis (Brasil), se llevó a cabo el primer encuentro sobre el Tema “La Mujer en las iglesias cristianas”. En 1986 se realizó, convocado por la Asociación Ecuménica de Teólogos/teólogos del Tercer Mundo ASETT, el “Primer encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas” en Argentina, donde además de otros temas como espiritualidad, cristología, Dios, María, etc., se comenzó a hablar de la opresión de género que hasta ahora no se había considerado en la teología de la liberación. En el mismo año se realizó el “Segundo Encuentro sobre la producción teológica femenina en las iglesias cristianas”, convocado por el programa “Mujer y Teología” del ISER (Instituto de estudios de la religión). En diciembre de 1986 fue convocado por ASETT otro encuentro, en Oaxtepec, México, bajo el título “Primer Encuentro Intercontinental de Teología desde la Perspectiva de la Mujer”. Otros encuentros se realizaron en la década de los ochenta hasta la actualidad.

Ver: AQUINO, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: DEI, 1992; *La teología, la Iglesia y la Mujer en América Latina*. Bogotá: Indo-American Press-service, 1994.

en el pozo de Jacob, tú vas a ver que esta mujer ha sido la primera apóstala de Jesús, la primera mujer que sale anunciando que había encontrado al mesías, no fue un hombre, no fue uno de los doce apóstoles, fue esta mujer. Si tomas los Evangelios de la resurrección de Jesús, la primera persona que va a la tumba de Jesús y lo encuentra resucitado es María Magdalena que es una mujer, y es quien va a anunciar a los apóstoles que había encontrado a Jesús vivo. Si tomas el primer capítulo del Evangelio de Marcos, ahí Jesús en la casa de Pedro, cura a su suegra que está enferma. Mira, si Pedro tenía suegra es porque tenía mujer, a pesar de eso Jesús lo invitó para que fuera uno de sus apóstoles, y más, lo hizo jefe de todos ellos, el primer Papa. Entonces, no veo ninguna razón para esa discriminación de las mujeres en la Iglesia, al no ser un problema meramente cultural, un prejuicio cultural” (Betto en Elizundia Ramírez).

Por otro lado, Betto reinterpreta otros episodios del Evangelio en esta línea. En primer lugar, el de la cura del siervo de Centurión en el que se plantea la relación homosexual de un romano con su criado. Jesús cura al criado y se admira por la Fe del soldado romano. Betto apela en esta valorización a los conceptos orientales del yin y yang para erradicar preconceptos en torno a la homosexualidad, habida cuenta que es uno de los pilares que defiende en el presente de escritura y que considera que debe ser legitimado por el Vaticano: “André, não julgues ninguém pela maneira de ser. Não se conhece a árvore pela casca, e sim pelos frutos. Como nesta casa, em cada homem e mulher coabitam o masculino e o feminino” (Betto, 2009: 176)²¹³.

Otro episodio que Betto resignifica en la novela es el de la mujer samaritana que tuvo cinco maridos. El autor aborda previamente esta parábola en uno de sus relatos infantiles: *A mulher samaritana* (2001), en el que también derrumba moralismos eclesiásticos y pone en evidencia su mirada sobre la relación entre Jesús y las mujeres. En primer lugar, en dicho relato infantil el encuentro se relata bajo el título “El encuentro entre un hombre y una mujer” dejando en claro la condición humana de Jesús. Al tratarse de un relato para niños, el narrador permanentemente abunda en explicaciones del contexto y anticipa datos de la historia para evitar ambigüedades, como por ejemplo cuando explica la escena de supuesta seducción entre Jesús y la mujer. Ahora bien, este primer encuentro que hominiza a Dios, se resignifica en el

²¹³ “André, no juzgues a nadie por la manera de ser. No se conoce al árbol por la cáscara, y sí por los frutos. Como en esta casa, en cada hombre y mujer cohabitan lo masculino y lo femenino”

segundo momento del relato bajo el título “El encuentro con Dios”, en el que Betto pone en palabras de Jesús un discurso en contra de los moralismos dogmáticos fundados en la Ley, por oposición a la solidaridad y la comprensión fundadas en el Amor al prójimo. Así, mientras el moralista hubiese condenado a la mujer por adúltera, al centrarse solo en los pecados, Jesús la acepta sin preconceptos. De esta manera, el relato de Betto le permite ahondar en su concepción de Dios como Amor: “Amar é deixar-se possuir por dentro por outra pessoa, a tal ponto que a presença do outro torna-se fundamental e passa a ser a razão de ser duma vida (Betto, 2001:17)²¹⁴. Por otro lado, Betto repiensa en la novela a la figura de la samaritana a partir del concepto moderno de pareja: “Eis uma mulher veraz e voraz, Simão. Se teve tantos parceiros é porque nunca suportou a mediocridade. Só o verdadeiro amor lhe interessa” (Betto, 2009: 145)²¹⁵.

A partir de esta escena, el relato abandona la narración y se vuelve explicativo respecto de la condición de este nuevo Dios betteano: libre de todo moralismo, centrado en el hombre, en el amor entre los hombres, como forma en la que se manifiesta: “Deus não é alguém lá em cima, no cume das montanhas [...] Deus habita o coração humano [...] deve ser encontrado nesse ídolo palpável, concreto, imediato, criado á sua imagem e semelhança, e no qual ele quer ser amado e servido: o próximo, especialmente os mais pobres” (Betto, 2001:23)²¹⁶. Por lo tanto, el gran aporte del Jesús de Betto en estos episodios es que rompe el preconcepto en torno a dos figuras marginalizadas en el presente de escritura: la mujer y el homosexual; y denuncia las dos formas que asume en la actualidad el discurso patriarcal para marginalizar a dichos segmentos de la población: la prostitución y la homosexualidad. De esta manera, Betto da cuenta de una mirada más amplia en torno a la figura del oprimido, no ya como aquel que exclusivamente se define por la carencia de bienes materiales sino también como cualquiera que se encuentre sometido o sojuzgado por otro. Jesús

²¹⁴ “Amar es dejarse poseer por dentro por otra persona, a tal punto que la presencia del otro se torna fundamental y pasa a ser la razón de ser de una vida”

²¹⁵ “E ahí una mujer veraz y voraz, Simón. Si tuvo tantos compañeros es porque nunca soportó la mediocridad. Solo el verdadero amor le interesa”

²¹⁶ “Dios no es alguien allí encima, en la cumbre de las montañas [...] Dios habita el corazón humano [...] debe encontrarse en ese ídolo palpable, concreto, inmediato, creado a su imagen y semejanza, y en el cual él quiere ser amado y servido: el prójimo, especialmente los más pobres.”

habla en defensa del pobre y el marginado, y al hacerlo denuncia las relaciones de poder que sostienen dicha desigualdad y les devuelve su condición humana. En este punto se relaciona nuevamente con el Evangelio de Lucas que brinda protagonismo al pobre, tal como se observa en el episodio de Zaqueo.

Otra reinterpretación que realiza Betto en la línea de la TdL es la escena del pago de impuestos a Roma. Betto interpreta esta escena desde la concepción moderna de imperialismo que es posible gracias a la complicidad de las clases dirigentes nacionales, cosa que no aparece denunciada por Jesús en los Evangelios. Si bien en escenas anteriores rechaza el pago de dichos impuestos por considerarlos ilegítimos pero instando a no generar desobediencia civil, el Jesús betteano responde (luego de reflexionar que debe hablar con prudencia para no brindar motivos que lo incriminen):

“De quem é esta inscrição? De Cesar, confirma Hélias. Quereis ser independente de Roma, ironiza Jesús, e, no entanto, vos valeis de dinheiro dele. Dai a César o que é de César, inclusive as vantagens que tirais do domínio romano; e entregais tudo mais a Javé, sobretudo esta nação que só a ele pertence e que, agora com a vossa cumplicidade, encontra-se subjugada a um império estrangeiro” (Betto, 2009: 294)²¹⁷.

El rol de Jesús es profético en tanto pedagógico, en la medida en que estimula la reflexión a partir del uso de la ironía y del lenguaje connotativo de las parábolas que se niega a explicar. Esto, por ende, problematiza el valor subversivo de la palabra ya que las autoridades quieren hacer “callar” a Jesús. El relato de Betto ofrece una mirada crítica sobre aquellos que entienden el lenguaje de manera literal, como los supuestos intelectuales del sinedrion, por oposición a aquellos que entienden la invitación a la reflexión crítica y estética que suscita la palabra de Jesús. Por este motivo, hay en Jesús una invitación no solo al despertar de la inteligencia y la ética en esta revolución cultural que promueve, sino también estética. Razón por la cual, se puede pensar que

²¹⁷ “¿De quién es esta inscripción? De César, confirma Hélias. Queréis ser independiente de Roma, ironiza Jesús, y, sin embargo, os valéis de dinero de ella. Dad al César lo que es de César, inclusive las ventajas que obtenéis del dominio romano; y entregad todo con creces a Javé, sobretudo esta nación que sólo a él pertenece y que, ahora con vuestra complicidad, se encuentra sometida a un imperio extranjero”

Betto reivindica en su novela el valor subversivo del arte: “Blake explica que Cristo también fue un artista, ya que no predicaba por medio de palabras sino de parábolas. Y las parábolas son, desde luego, expresiones estéticas. Es decir, que la salvación sería por la inteligencia, por la ética y por el ejercicio del arte” (Borges, 2007: 224).

Sin embargo, este lenguaje críptico de las parábolas también se vincula con la clandestinidad en la cual se mueve Jesús. Para Rubén Dri, en *La Utopía de Jesús*, queda claro que Jesús preparó su movimiento en el seno del pueblo; por lo cual desde el principio fue perseguido y corrió peligro de ser asesinado. Por lo tanto, tenía escondites, no podía entrar en las ciudades. La única ciudad en la que entró fue Jerusalén y allí lo mataron. Tuvo, según estudios históricos, grupos clandestinos de apoyo, sobre todo en la parte sur de Palestina, llamada Judea, que era terreno enemigo, porque la entrada a Jerusalén y la toma del templo se prepararon en forma clandestina. El lenguaje en que se comunicaban era en clave, propio de la clandestinidad (Dri, 1997).

“Quem tem o espírito aberto á verdade, explica Jesus, receberá, além da Antiga aliança, a nova. Quem se fecha ficará com a lei antiga, que haverá de caducar. Por isso falo em parábolas, sobretudo quando há, entre os ouvintes, escribas e saduceus, para que enxerguem sem ver e escutem sem ouvir e entender” (Betto, 2009: 187)²¹⁸. En este fragmento, en el que Jesús deja en claro que no quiere ser comprendido por los escribas, pone en escena al mismo tiempo una de las formas que asume la presencia de motivos dobles en el relato. La Iglesia vieja es aquella que profesa rituales vacíos, que castiga al pecador y que no entiende el sentido de misericordia que reside en las enseñanzas de las escrituras; por lo cual las interpreta de manera literal, muchas veces para beneficio propio, poniendo el énfasis en la salvación del espíritu y no en el desarrollo material como forma de vida. En general porque se trata de un tipo de sabiduría fundada en lo puramente teórico antes que en la experiencia: “Se um homem tem fome, é dado a ele o direito de violar a Torá, a lei, o sábado, a sacralidade do templo, e todos vossos escrúpulos. Ofensa a Deus é alguém não ter alimento para

²¹⁸“Quien tiene el espíritu abierto a la verdad, explica Jesús, recibirá, además de la Antigua Alianza, la nueva. Quien se cierra quedará con la ley antigua, que habrá de caducar. Por eso hablo con parábolas, sobre todo cuando hay, entre los oyentes, escribas y saduceos, para que contemplan sin ver y escuchan sin oír y entender”

sustentar a vida. [...] A lei não pode ser um fardo. Se não liberta, não merece respeito” (Betto, 2009; 201)²¹⁹.

De ahí las dicotomías Libros-Vida; Viejo-Nuevo; Ley-Amor; Muerte-Vida, que ponen en evidencia dos proyectos diferentes de Iglesia: un proyecto sacerdotal y uno profético. Es claro que el Jesús de Betto es continuador del proyecto profético en la medida en que, por un lado, Jesús es anunciado por un profeta: Juan el Bautista. Bautista es Profeta porque es comparado con Elías, el prototipo del profeta del Antiguo Testamento. Bautista es el lazo de continuidad entre Jesús y los profetas del Antiguo Testamento, aunque anuncia en Jesús una discontinuidad. En segundo lugar, Jesús se autoproclama profeta en varias partes. Y en tercer lugar, Jesús retoma las prácticas proféticas que transmitían el mensaje de Javé a través de prácticas y gestos, del uso de relatos y parábolas con ejemplos tomados de la realidad cotidiana de aquellos a los que se dirigían. Justamente porque las características de la práctica profética es que el significado se hallaba adherido a la práctica, no se comunicaba el mensaje a través de un sistema conceptual sino mediante la propia vida (Dri, 1997). Es necesario comprender el mensaje contenido en esas prácticas simbólicas y cabría decir: militantes.

El profetismo no concibe la realidad en términos duales sino totalizantes o monistas porque se habla desde la práctica comunitaria. El monismo supone a su vez una revalorización de lo histórico. No hay nada fuera de la historia, Dios sale de las alturas, de lo sagrado y se coloca en el centro de la historia. En hebreo “carne” y “alma” significan lo mismo. Carne remite a las debilidades del hombre, mientras que alma remite a su dignidad y fortaleza: “Dios no está presente en un lugar determinado separado del resto, porque está presente en los hombres, en su quehacer concreto, que es histórico, social o político” (Dri, 1997:48). De esta reflexión se desprende el valor de los dos títulos que Betto eligió para su novela:

“Minha proposta não cabe no estreito gargalo do judaísmo tradicional. Venho trazer vinho novo para que todos se alegrem. Mas

²¹⁹ “Si un hombre tiene hambre, tiene el derecho de violar la Torá, la ley, el sábado, la sacralidad del templo, y todos vuestros escrúpulos. Ofensa a Dios es que alguien no tenga alimento para sustentar la vida [...] La ley no puede ser un peso. Si no libera, no merece respeto.”

quem se acostumou ao velho não aprecia a qualidade do novo, preferido por quem descobre que não é preciso voltar às antigas prescrições mosaicas, á religiosidade legalista, aos escrúpulos de pureza, ao ascetismo que mais acentua a ira divina que o amor afetuoso do Pai por seus filhos” (Betto, 2009: 159)²²⁰.

Frente a esta dualidad, la Iglesia que funda el Jesús de Betto se basa en la vida comunitaria y entiende la diversidad desde el principio de *Carisma*²²¹, tal como fue recuperado por el Concilio Vaticano II y por los teólogos de la liberación a partir de las Comunidades Eclesiales de Base:

“Vós sois uma igreja, a comunidade dos que abraçam o caminho que assinalo. Entre vos tudo é comum e um se faz servo do outro [...] As portas do inferno atrairão aqueles que, afastados do amor, verão no irmão um mero súdito e, na diversidade de carismas, uma diversidade que mais diferencia do que une” (Betto, 2009: 213)²²².

Se trata de una Iglesia que anuncia el Reino de Dios y para el cual hay que “morir” para dar “vida”. Esta conversión supone una opción radical por los preceptos de Jesús anclados en la Ley del Amor por oposición a la Ley sacerdotal: “libertad ante la ley, sí. Pero únicamente para el bien, no para el libertinaje. Cristo no está en contra de nada, sino a favor del amor” (Boff, 1987: 82).

Si bien Betto se vale de los Evangelios y de ciertos documentos canónicos para construir a Jesús como personaje histórico, la mirada particular y humanizada que

²²⁰ “Mi propuesta no cabe en el estrecho gollete del judaísmo tradicional. Vengo a traer vino nuevo para que todos se alegren. Pero quien se acostumbró a lo viejo no aprecia la calidad de lo nuevo, preferido por quien descubre que no es preciso volver a las antiguas proscripciones mosaicas, a la religiosidad legalista, a los escrúpulos de pureza, al ascetismo que más acentúa la ira divina que el amor afectuoso del Padre por sus hijos”

²²¹ El término «carisma» proviene del griego (charis) y hace referencia a un objeto u operación que Dios regala a los seres humanos y que les provoca bienestar. En todo el Antiguo Testamento, muchos personajes reciben el don del Espíritu, con lo que son investidos de una fuerza que les capacita para realizar una misión a favor del pueblo (Jc 11, 29; 1Sam 11, 26; etc.). En el Nuevo Testamento, San Pablo lo usa para hablar de aquellas capacidades particulares que Dios reparte entre los creyentes para el bien de la comunidad y para la extensión de la misma Iglesia. Todos los carismas que Dios regala, los da para el bien de la comunidad y la extensión de la Iglesia. Si no cumplen con estos cometidos es porque son falsos o están siendo mal utilizados. Todos son útiles, pero no imprescindibles. Dios puede suscitar unos u otros en cada momento.

²²² “Vos sois una Iglesia, la comunidad de los que abrazan el camino que señalo. Entre vosotros todo es común y uno se hace siervo del otro [...] Las puertas del infierno atraerán a aquellos que, alejados del amor, verán en el hermano a un mero súbdito y, en la diversidad de carismas, una diversidad que más diferencia que une.”

brinda en torno a este deriva del uso del narrador omnisciente que le permite adentrarse en las cavilaciones íntimas del personaje, y de cierta pretensión de verosimilitud en la presentación de episodios considerados sobrenaturales. El tema de los milagros que parecería atacar el concepto de verosimilitud, aparece explicado por Betto de otra manera en el episodio de la multiplicación de los peces y los panes. Lo explica como división y no como multiplicación, por ende lo entiende como un acto humanitario antes que milagroso. Esto pone en escena el objetivo político de Betto, que es simplificar el lenguaje connotativo de la Biblia en la línea de un proyecto socialista, que sea accesible para los sectores populares a los cuales la Iglesia debe dirigir su prédica.

La nueva imagen de Jesús que presenta Betto se encuentra muy vinculada con la imagen que propuso Boff. Ambos reconstruyen a un Jesús juicioso y sabio en la medida en que no funda una nueva moral sino que se basa en los valores intrínsecos del ser humano y los potencia: “En contacto con Jesús, cada cual se encuentra consigo mismo y con aquello que de mejor hay en él” (Boff, 1987:109). Es también pragmático en la medida en que reflexiona y opera sobre la realidad concreta de forma racional y clara en sus predicaciones. Asimismo, es un hombre fantasioso y profundamente afectuoso, rodeado de amigos, benévolo con las mujeres y susceptible de tener todas las debilidades propiamente humanas: “En Jesús aparece todo lo que es auténticamente humano: la ira y la alegría, la bondad y el rigor, la amistad y la indignación [...] Su psiquismo es susceptible de hundirse en una terrible depresión” (Boff, 1987: 104).

Su humanismo aparece vinculado con el deleite que le proporcionan los placeres terrenales, por los cuales es visto negativamente como comilón, blasfemo y subversivo. Prefiere la vida en sociedad a diferencia de su primo Juan, y el gusto por el vino y la comida como queda demostrado en el episodio de la boda de Caná. Si bien en los Evangelios aparece esta imagen de Cristo, son más discretas que en Betto, quien retrata a un Jesús siempre presente en un banquete, o en una reunión; siempre en medio del pueblo. También se presenta como un hombre que ha despertado admiración y pavor, singular entre los hombres desde niño, casi a la manera de un líder carismático. El personaje aparece construido como ser humano pleno:

“mais apaixonado pela vida e menos legalista, mais compreensível e menos asceta, mais bem-humorado e menos preconceituoso, grávido por solidariedade e pela partilha, comprometido com a justiça e com a liberdade – enfim, um ser humano realizado, que até por isso, tem motivos de sobra para fazer da vida uma grande festa” (Casagrande, 2011: 103)²²³.

Un procedimiento repetitivo en el relato de Betto es que el suspenso en la trama se despliega a partir de la recurrente caracterización de dos apóstoles. Pedro, fundador de la Iglesia y quien negará a Jesús tres veces, aparece siempre durmiendo y teniendo sueños premonitorios; mientras que Judas va perfilando su personalidad vinculada al lucro y la traición. Estos indicios se cobran fuerza en la última etapa del relato, basada en la Pasión de Cristo. Betto decide estructurar el relato de esta última parte a la manera de un diario íntimo titulado “Diario de la Pasión”, pero no escrito en primera persona, sino por un narrador omnisciente que aborda la profundidad de los sentimientos de Jesús ante la persecución de la cual es víctima, la traición y la muerte. Esta contradicción presente en la escritura de un diario a través del punto de vista de un narrador omnisciente, deja en evidencia explícita la condición de artificio literario de estos relatos (juego recurrente en las obras de Betto y en Casaldáliga); y es al mismo tiempo el recurso narrativo que le permite adentrarse en las cavilaciones íntimas de los otros personajes involucrados en el caso: Poncio Pilatos y Judas.

Pilatos observa en Jesús a un personaje que escapa de la mera imagen del preso político: “Não ha medo neste homem, nem a prepotência dos que abraçam a morte política como premio” (Betto 2009: 336); y al mismo tiempo se muestra lúcido frente al juego de poder entre romanos y judíos: “Roma tem interesse em mostrar-se condescendente com os judeus e respeitosa á suas efemérides litúrgicas. Valoriza esta festa em que recordam a escravidão no Egito, para que os olhos de Israel fiquem presos ao passado. Seria terrível, pensa Pilatos, se os israelitas traçassem, no presente, paralelos entre o faraó e o imperador” (Betto, 2009: 337)²²⁴.

²²³ “Más enamorado de la vida y menos legalista, más comprensible y menos asceta, más bienhumorado y menos prejuicioso, embarazado de solidaridad y deseo de compartir, comprometido con la justicia y con la libertad –en fin, un ser humano realizado, que incluso por ello, tiene motivos de sobra para hacer de la vida una gran fiesta.”

²²⁴ “Roma tiene interés en mostrarse condescendiente con los judíos y respetuosa con sus efemérides litúrgicas. Valora esta fiesta en la que recuerdan la esclavitud en Egipto, para que los ojos de Israel

Hacia el final del diario, la Resurrección es explicada en la novela por los fieles, algo que no sucede en los Evangelios; y se la entiende como una nueva fase de Dios, como la nueva forma en la que Dios se manifestó en los hombres: “Jesus mudou a imagem de Deus que havia em minha cabeça” (Betto, 2009: 362). Esto es así, porque se trata de un Dios humano, llamado “Hijo del Hombre”, que inclusive cena copiosamente con sus discípulos luego de aparecérselos. Por su calidad humana se anuncia en la historia de la revelación de Dios ante los hombres, y tiene él mismo historia:

“Não sabeis que, há cerca de quinze séculos, Deus se revela ao nosso povo? Manifestou-se a Moisés na sarça que ardia em fogo e não se consumia [...] Também no Horeb, expos-se a Elias [...] Manifestou-se a Isaías pelos anjos que, no Templo, abriram seus lábios com brasas incandescentes. Também a Jeremias [...] A Daniel expressou-se em sonhos e visões [...] E, antes de habitar entre nós, Deus falou nos por Joao Batista, que preparou os caminhos do Filho do Homem. Quando o Invisível se tornou visível, o Filho do Homem introduziu-nos na adoração em espírito e verdade. Por que, entre tanta coerência, haveria ele de mentir?” (Betto, 2009: 362)²²⁵.

La Resurrección es el hecho clave de la fe cristiana. Supone poner el énfasis en la vida y no en la muerte: es el anuncio de que el Reino de Dios es posible porque se ha hecho presente en la historia. Por otro lado, supone la metáfora que anuncia Jesús a lo largo de su prédica: el pasaje de la muerte (Pecado) a la vida: “Quem não nascer de novo nao verá o Reino de Deus” (Betto, 2009:133). Así, le cabe a la Iglesia, como comunidad de los que anuncian la fe en Cristo, proclamar la victoria de la vida y combatir todo aquello que se vincule con la muerte entendida como opresión, pobreza e injusticias. Para Boff la muerte de Jesús se entiende en el entramado político de la época en la cual su figura se había convertido en subversiva frente al poder establecido. Pero la Resurrección pone en escena la concreción del Reino de Dios en la vida de Jesús, lo cual implica la historicidad y continuidad del proyecto salvífico en la

queden presos en el pasado. Sería terrible, piensa Pilatos, que los israelitas trazasen, en el presente, paralelos entre el faraón y el emperador.”

²²⁵ “¿No sabéis que, hace cerca de quince siglos, Dios se revela el Pueblo? Se manifestó a Moisés en la zarza que ardía en fuego y no se consumía [...] También en Horeb, se expuso a Elías [...] Se manifestó a Isaías por los ángeles, que en el templo, abrieron sus labios con brasas incandescentes. También a Jeremías [...] Se expresó a Daniel en sueños y visiones [...] Y, antes de habitar entre nosotros, Dios nos habló por Juan Bautista, que preparó los caminos del Hijo del Hombre. Cuando lo invisible se tornó visible, el Hijo del Hombre nos introdujo en la adoración al espíritu y a la verdad. ¿Por qué, entre tanta coherencia, habría de mentir?”

historia: “Debido a la Resurrección, el cristianismo deja de ser una religión *saudosista* que conmemora un pasado, para ser una religión del presente que celebra la certeza de una presencia viva y personal [...] Para el cristianismo, a partir de la Resurrección de Jesús, ya no hay utopía (en griego: que no existe en ningún lugar), sino únicamente *topía* (que existe en algún lugar) [...] la resurrección transforma nuestro *yo* espiritual-corporal en imagen de Jesús resucitado” (Boff, 1987:147-149). La Resurrección supone que Cristo es la meta hacia la cual camina el hombre, su plena realización “cósmico-humano-divina” (Boff, 1987:218).

A manera de conclusión, se observó que el diseño de la literatura de Betto dedicada a la representación de ciertos motivos religiosos, todos los cuales giran en torno a la figura del personaje de Jesús, se encuentra permeado por la visión particular que como intelectual religioso recibió de la Teología de la Liberación y de su experiencia militante; junto con una mirada particular en torno al discurso literario como fuente pedagógica y subversiva. Entonces, militancia y literatura forman parte de un mismo proyecto en el cual lo que se pone en el centro de la discusión es la denuncia de sistemas de poder injustos, desiguales y opresivos. Esta mirada histórica propia del discurso bíblico y que recupera a su vez la TdL, permite plantear un paralelismo entre el corpus literario de Betto dedicado a la representación de motivos religiosos, tal como se analizó en el presente capítulo, y el corpus literario de Betto vinculado con la representación de la experiencia de la dictadura militar en Brasil que se abordará en el siguiente capítulo.

Ambos corpus se vinculan a partir de la utilización de “escrituras del yo”, es decir, de biografías, autobiografías y memorias; lo cual pone en evidencia que la biografía de Jesús es pensada desde la experiencia autobiográfica de Betto bajo la dictadura militar brasileña como forma moderna de opresión; mientras que las autobiografías y memorias de Betto son pensadas dialécticamente a la luz de la vida de Jesús; entendidos ambos como hombres y más aún: como perseguidos políticos. Así, mientras que Betto narra la formación intelectual de Jesús dentro del contexto histórico-político de su época y señala su bautismo como el comienzo de su vida

pública marcada por su condición de perseguido político; así también narrará su formación intelectual, legitimará su rol militante y señalará como bautismo la experiencia carcelaria bajo la dictadura militar, momento crucial de ingreso al mundo público y configuración como intelectual religioso. De esta manera, pasado y presente se unen en esta perspectiva histórica y pictórica (por su condición de relato literario con pretensiones de verosimilitud) que traza paralelismos en la historia de la humanidad, reactualiza el mensaje cristiano y anuncia que aun es realizable, y debe serlo²²⁶, en la historia, el Reino de Dios. Aunque la lucha actual, bajo el Capitalismo, se disfraza con nuevos ropajes de opresión.

²²⁶ Según Leonardo Boff, lo que diferenció a Jesús de la tradicional prédica profética es que mientras estos anunciaron que el Reino iba a llegar, Jesús anunció que el Reino ya se había hecho presente (Boff, 2008).

Capítulo 7

Testimonio, Narrativa y Memoria en Frei Betto

“¿Cómo/ Hablar de Dios /Después de Auschwitz?./Os preguntáis vosotros,/ Ahí al otro lado del mar, en la abundancia/¿Cómo/Hablar de Dios/Dentro de Auschwitz?./Se preguntan aquí los compañeros,/Cargados de razón, de llanto y sangre,/Metidos en la muerte diaria/De millones...”

PEDRO CASALDÁLIGA
“Dentro de Auschwitz”

El presente capítulo aborda la primera producción literaria de Betto vinculada con su experiencia carcelaria y su formación militante e intelectual anterior a la dictadura militar en Brasil: “La escritura es una forma de organizar el caos interior. Por eso todo artista es don de Dios. La escritura es terapéutica, liberadora. Hellio Peregrino, psicoanalista, atribuía a mi salud mental durante el transcurso de mis años de prisión el hecho de haber literalizado mi vida en la cárcel”²²⁷. Esta producción de Betto plantea, al igual que la obra de Casaldáliga, la articulación entre literatura y experiencia, en relación a la problemática de la memoria y de la violencia de Estado en obras que apelan en su gran mayoría a escrituras testimoniales (diarios, memorias, cartas y narrativa autobiográfica) en las que la denuncia político-religiosa se hace carne en nuevos actores sociales desoídos por la historia oficial (guerrilleros, desaparecidos, campesinos desplazados, oprimidos), poniendo en relevancia el valor profético del testimonio.

Por ende, se analiza en primer lugar la autobiografía escolar de Betto porque pone en escena una concepción determinada de saber/experiencia que se trasluce en la concepción pedagógica de la intelectualidad católica de izquierda, y que se observa en aquellas novelas que dialogan de forma intertextual con la vida de Jesús como mártir, es decir, con el episodio de la Pasión y su paralelo en el Antiguo Testamento: el Éxodo. Esto es así porque Betto plantea la historia de los presos políticos en Brasil durante la dictadura militar desde la analogía con la vida cristiana, que implica ser discípulos de

²²⁷ Betto, Frei. “Literatura y Experiencia de Dios”, *Revista Digital Adital*. 11 de mayo de 2009. Disponible en: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=38617> (marzo de 2012).

un prisionero político (Jesús), por las implicancias políticas que tuvo su proyecto de una vida para todos y su alianza con los oprimidos.

El giro epistemológico betteano: un método pedagógico alternativo en clave autobiográfica

En la entrevista concedida por Frei Betto para la presente investigación, el intelectual sostiene a raíz de la presencia recurrente de la historia en su obra literaria: “Talvez o fato de eu ser cristão – uma religião fundamentalmente calcada no histórico – influa. Desde muito cedo me preocupei em ter uma “consciência histórica”, biográfica, e não meramente biológica, de quem se preocupa apenas com o progredir da própria vida” (Betto, entrevista concedida en 2013)²²⁸. En este sentido, Betto entiende la historicidad del sujeto al igual que Casaldáliga y por ello propone una literatura en primer lugar autobiográfica.

Carlos Alberto Libanio Christo nació en Minas Gerais en 1944. Luego de los cuatro años vividos (1969-1972) como preso político bajo la dictadura militar, se dedicó a trabajar con Comunidades de Base y Modelos de Educación Popular. Fundó la CEPIS (Centro de Educación Popular del Instituto Sedes Sapientiae), posteriormente coordinó la ANAPOS (Articulación Nacional de Movimientos Populares y Sindicales), participó en la fundación de la CUT (Central Única de Trabajadores), y de la CMP (Central de Movimientos Populares). Es consultor del Instituto de Ciudadanía en San Pablo, y del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). En el año 2003 fue nombrado asesor especial de la presidencia de la República bajo el gobierno de Luis Ignacio Lula da Silva, y coordinador del programa “Hambre Cero”, pero renunció a su puesto dos años después frente a divergencias con la orientación del gobierno. Desde el año 2007 es miembro del Consejo Consultivo de la Comisión Justicia y Paz de San Pablo y socio fundador del Programa Educación para Todos:

²²⁸ “Tal vez el hecho de ser cristiano –una religión fundamentalmente calcada sobre lo histórico– influya. Desde muy temprano me preocupé por tener una “conciencia histórica”, biográfica, y no meramente biológica, de quien se preocupa apenas con el progreso de la propia vida.”

“Pertenezco a una generación de cristianos que ayudó a construir una izquierda con raíces populares [...] Si hay una persona que contribuyó a la victoria de Lula es el profesor Paulo Freire. Gracias a su pedagogía, muchos movimientos populares se fortalecieron en Brasil: las comunidades eclesiósticas de base, el sindicalismo, el Movimiento de los Sin Tierra, las mujeres, los negros, los indígenas. Lula es el resultado de ese proceso. Por eso ganó. No es el producto de la mercadotecnia o del dinero, sino que es la expresión de un poder popular.”²²⁹

Para Betto, los programas de educación popular tuvieron un gran impacto en la formación de la sociedad civil brasileña. A partir del golpe de estado de 1964, se observan cinco esferas de organización del movimiento social en el país. La primera esfera es la Pastoral ya que se desprendió del trabajo realizado en las CEBs a partir de la implementación del método “ver, juzgar y actuar”, que suscitó la reflexión en torno a necesidades cotidianas como la lucha por el agua, centros de salud, etc: “Hoje, é difícil encontrar uma liderança popular, no Brasil, que não tenha iniciado sua militância na pastoral” (Betto, 2002:11)²³⁰. La segunda esfera es la del Movimiento Popular que se extendió a mediados de los años setenta incentivada por las CEBs: “O Brasil, é o país do mundo, depois dos Estados Unidos, que mais tem movimentos sociais. Com a diferença de que aqui eles tem um corte popular” (Betto, 2002: 9)²³¹. Una tercera esfera es la del Movimiento Sindical, en la medida en que los movimientos sociales comenzaron a ganar carácter de clase, a partir del paro de 1978 en San Bernardo do Campo que culminó en 1983 con la fundación de la CUT. La cuarta esfera social es la de los Partidos Políticos, en donde se organizaron estos movimientos sociales; y la quinta esfera es la de la Administración Pública, en tanto los partidos decidieron disputar espacios en la esfera del poder estatal. La interacción entre las esferas de la acción civil deben preservar para Betto dos factores: la autonomía y la no absorción de una esfera por la otra.

²²⁹ Frei Betto en entrevista realizada por Francesc Relea. “La Ventana”, 23 de octubre de 2003. Disponible en: <http://laventana.casa.cult.cu/modules.php?name=News&file=article&sid=1534> (marzo de 2012)

²³⁰ “Hoy, es difícil encontrar un liderazgo popular, en Brasil, que no haya iniciado su militancia en la pastoral”

²³¹ “El Brasil, es el país del mundo, después de los Estados Unidos, que más movimientos sociales tiene. Con la diferencia de que aquí tienen un corte popular”

Para Frei Betto la educación popular tiene como proyecto el fortalecimiento de las cinco esferas así como el desarrollo de su interrelación, a partir de un marcado énfasis en la historicidad, y no en el aquí y ahora que caracteriza al capitalismo neoliberal; y en el paradigma de la “concientización” repensado a favor de nuevos paradigmas que partan del educando y no del educador. Estos nuevos paradigmas son las dimensiones “Holística” y “Ecológica”, y las Relaciones de Género, sexualidad y afectividad. Actualizar la metodología de Paulo Freire es fundamental para no caer en un modelo bancario de educación, y para ello Betto propone la estrategia gramsciana de “guerra de posiciones” que permita ir conquistando espacios pedagógicos alternativos, socavando la estructura de la escuela formal -actualmente incompatible con un modelo de educación popular-, para estimular la organización social.

La primera autobiografía de Frei Betto, *Alfabetto. Autobiografía escolar* (2002), aborda el periplo de su configuración como intelectual religioso vinculado al movimiento de la izquierda católica brasileña. Ya desde el título se observa la función del texto autobiográfico que permite al autor legitimar cierta imagen pública de su figura al igual que lo ha hecho Casaldáliga. El juego de palabras implícito en el nombre “Alfabetto” pone en un plano de semejanza el nombre propio del autor con la palabra/escritura (alfa/beta). Es decir, su nombre propio (Betto) aparece signado por un vínculo con la expresión escrita: “Sou geneticamente condenado à letras. Meu pai e minha mãe escreviam. Desde cedo sonhei em ser escritor. Como julgava isso muito pretensão, fui cursar jornalismo” (Betto, entrevista concedida en 2013)²³².

A su vez, esta necesidad de marcar una filiación con la alfabetización, abre dos líneas de análisis dentro del relato. Por un lado, permite pensar al texto autobiográfico como relato de aprendizaje en el cual, para el autor, alfabetizarse es una analogía del proceso de maduración que implica atravesar una serie de pruebas que van delineando su formación espiritual y profesional. Es decir, el crecimiento como cierta manera de aprehensión cognitiva de la realidad. Por el otro lado, el relato se abre a una problemática que trasciende la experiencia individual del autor para proponer la

²³² “Soy genéticamente condenado a las letras. Mi padre y mi madre escribían. Desde temprano soñé con ser escritor. Como juzgaba eso muy pretencioso, fui a estudiar periodismo.”

alfabetización como una de las políticas de desarrollo social más innovadoras establecidas por la intelectualidad católica de izquierda en Brasil:

“Un grupo de lucha contra el analfabetismo no es precisamente una “escuela para analfabetos”; en una escuela para analfabetos se enseña a leer y a escribir mientras que en un grupo de lucha contra el analfabetismo se arbitran todos los medios más eficaces para extirpar el analfabetismo de las grandes masas de la población de un país” (Gramsci, 2009:153).

Partiendo de la idea de la alfabetización como proceso cognitivo y político de aprehensión de la realidad, el relato autobiográfico de Frei Betto pretende legitimar en primer lugar al autor en tanto intelectual, a partir de la narración de episodios que delinean un proceso de aprendizaje experiencial y que contribuyeron a su conformación como intelectual-escritor; y por otro lado, señala la alfabetización como fundamento experiencial de todo individuo consciente, en tanto implica, en términos gramsciano, cierta “concepción de mundo”. De hecho, si bien el relato trasciende la narración de sucesos vinculados a la etapa escolar, la elección de este espacio para el subtítulo refuerza la idea de la “escuela” como espacio estratégico de formación de intelectuales y dirigentes, en la medida en que permite fundar un modelo pedagógico que es cultural y político. A su vez, porque se trata de la institución germen de la penetración política de la izquierda católica en la juventud, actor clave de la época en Brasil. Por otro lado, frente a ese ideario institucional se presenta el mundo de la calle y la militancia como verdaderas “escuelas” de vida.

El relato se encuentra estructurado en seis capítulos y un epílogo, en los cuales la vida personal de Betto se narra de manera paralela a los sucesos políticos de la historia brasileña y al derrotero de la intelectualidad católica de izquierda a la cual Betto se vincula desde adolescente. Todos ellos organizados cronológicamente a partir de espacios educativos institucionalizados como instancias de formación: Jardín de Infantes, Grupo Escolar, Gimnasio, Colegial, Universidad, Escuela de Fe. Se produce una dialectización entre la educación institucionalizada y la adquisición de cierto tipo de conocimiento “marginal” que irá delineando la formación intelectual del Betto, sentando las bases de otro tipo de modelo educativo. Ese tipo de conocimiento sobre el que pondrá énfasis el autor, y que conformará su rasgo como intelectual, depende

del tipo de episodios que Betto elige narrar. Cada capítulo se encuentra a su vez estructurado en estampas cotidianas, casi como escenas teatrales, sin marcación temporal específica en los primeros años, recurso que se revertirá en los episodios de su formación adulta en donde los episodios encontrarán marcaciones temporales muy precisas, manejos de idas y vueltas en el tiempo y mayor continuidad entre cada episodio, sin la fragmentariedad de los primeros capítulos. Lo que pone en escena la calidad de la memoria como relato lacunar.

El capítulo dedicado al “Jardín de infantes” narra escenas de pasaje de la niñez al mundo adulto, en las que entran en disyuntiva la dimensión de la fantasía con aquella de la realidad a través de los ojos de un niño que comienza a descubrir el mundo adulto. Las figuras externas al circuito familiar comienzan a configurar el primer impacto del sujeto con el mundo. La niñera negra, sumisa y silenciosa, lo enfrenta con el problema racial y social del Brasil; su primera experiencia con la percepción de la muerte confronta lo imaginario con lo real. Luego, los cuentos infantiles que Doña Rute les cuenta en clase (El Patito Feo, Rapunzel, Caperucita Roja) y la mirada crítica de sus padres frente al legado moral que dichos cuentos pretenden dejar.

Así, lo narrativo en tanto cultura letrada (adulta) adquiere en esta primera etapa de aprendizaje un gran protagonismo, ya sea de manera oral o escrita. En términos de pilar de una cultura letrada-adulta, va conformando cierta manera de operar sobre la realidad pautando apreciaciones y conductas morales-ideológicas que segmentan a la sociedad como primer gran aprendizaje crítico. En este primer capítulo se pone en evidencia la filiación política del padre de Betto. La formación intelectual del autor debe entenderse a manera de una doble articulación: su formación política proveniente de la rama paterna, padre abogado, anticlerical y militante activo contra la dictadura de Getúlio Vargas en Minas Gerais; y su formación religiosa proveniente de la rama materna. Durante los primeros años de vida, será la influencia paterna, anticlerical y politizada, la que obrará como prisma deformador de su valoración sobre lo religioso.

El segundo capítulo, “Grupo Escolar”, transcurre en el Colegio Barao do Rio Branco. El primer episodio que abre el capítulo aparece titulado como “Código alfabético” y marca la primera reivindicación de esa doble identidad materno-paterna vinculada

con la posibilidad de la escritura. Al mismo tiempo este episodio señala la relación escritura-lectura, en la medida en que demuestra la opción temprana de Betto por la palabra escrita, por posibilitar el trabajo con lo emotivo y la memoria. La palabra, entonces, especialmente la palabra en lengua portuguesa, no representa solo una instancia de aprendizaje sino también el ser-en-el-mundo, representa algo del orden de la identidad, la pertenencia y la consciencia de sí. Identidad que se presenta marcada desde el comienzo por una concepción de la religión vivida en clave de testimonio-martirio:

“Aos poucos, aprendia gravar no papel meu próprio nome, um nome composto, e os sobrenomes que me imprimem identidades e evocam duas árvores genealógicas [...] passei de Carlos Alberto a Beto [...] Adotei o duplo “t” para diferenciar-me de meus xarás na turma de rua. E ao duplica-lo pela primeira vez, aos 11 anos, [...] veio-me á mente a piedosa lembrança de que eu acrescia ao apelido a marca da cruz de Jesus” (Betto, 2002:64)²³³.

Si bien la influencia del padre no se limita solo al mundo de la política sino que también influye en el mundo de las letras, en este capítulo también se pone en evidencia la influencia religiosa materna. La primera vivencia del sentimiento religioso se vincula con los sacramentos y la liturgia vivida como imposición y, al mismo tiempo, lo religioso aprehendido en términos de culpa y pecado a través de las figuras de Mére Ascensao y Frei Inocencio. Las primeras imágenes de lo religioso que se configuran en la imaginación infantil entran en contradicción con la línea religiosa a la cual se adscribirá Frei Betto de adulto. De esta manera el relato contrasta el pasado con el tiempo presente de la escritura desde el cual se lo evalúa, procedimiento recurrente en Betto:

“Sentí grande alívio quando, anos mais tarde o Concilio Vaticano II, por iniciativa do Papa Joao XXIII, fechou o limbo, expulsou-o da doutrina católica [...] Por sua vez, a renovação conciliar atenuou o anticlericalismo de meu pai, que se tornou admirador da Teología da Libertação, a corrente doutrinária latino-americana surgida, em fins

²³³“De a poco, aprendí a grabar en el papel mi propio nombre, un nombre compuesto, y los apellidos que me imprimen identidad y evocan dos árboles genealógicos [...] pasé de Carlos Alberto a Beto [...] Adopté la doble “t” para diferenciarme de mis tocayos del grupo de amigos. Y al duplicarla por primera vez, a los 11 años, cuando traté de firmar con carbón en el muro de un vecino, me vino a la mente el piadoso recuerdo de que yo le imprimía a mi sobrenombre la marca de la cruz de Jesús”.

do século XX, da reaproximação dos cristãos com os setores pobres da população” (Betto, 2002:78)²³⁴.

Se trata de un capítulo en el que el niño comienza a comprender, de la mano de la alfabetización y aún con ciertas inocencias, el mundo de la cultura letrada (política y religión en Brasil). Por ello proliferan episodios vinculados con la historia de su región, con la religión, con la política y con la escritura, es decir, con los sistemas simbólicos que definen su cultura. El tercer capítulo, “Gimnasio”, aborda sus estudios en una escuela secundaria privada, elitista y religiosa. Nuevamente se acentúa el valor meramente ritual y disciplinar de la religión que incide en un tipo de educación aristocratizante y europeísta, que no toma en consideración las particularidades culturales de Brasil. Algo que revertirá el modelo de alfabetización de Paulo Freire:

“Aqui, os atavismos indígenas, a telúrica idiosincrasia afro-brasileira, os excessos do clima tropical que se refletem em nossos costumes, ainda que camuflados sob uma pele alva, faziam de nós adolescentes poucos feitos ás virtudes que, sob a máscara do recato, tornam a aristocracia tão ridícula. Somos filhos de uma aventura náutica, sem linhagem definida, mestiços [...] Nem mesmo os cuidados que visavam preservar a escola como abençoada ilha de bem-nascidos[...] eram suficientes para garantir o êxito daquele darwinismo do salão. Belo Horizonte, ainda púbere, não possuía tradição nem raízes” (Betto, 2002:103)²³⁵.

Frente a esta educación implantada a la fuerza, ritualista y aristocratizante que pretendía formar a las próximas generaciones que salvaguardarían el statu quo a través de una férrea disciplina y la imposición de una cultura del miedo, la humillación y el silencio; Betto reivindica un tipo de conocimiento no institucionalizado, aquel que se construye en la praxis cotidiana:

²³⁴“Sentí un gran alivio cuando, años más tarde, el Concilio Vaticano II, por iniciativa del Papa Juan XXIII, cerró el limbo, lo expulsó de la doctrina católica [...] A su vez, la renovación conciliar atenuó el anticlericalismo de mi padre, que se tornó admirador de la Teología de la Liberación, la corriente doctrinaria latinoamericana surgida, a finales del siglo XX, de la reaproximación de los cristianos a los sectores más pobres de la población”

²³⁵“Aquí, los atavismos indígenas, la telúrica idiosincrasia afro-brasileña, los excesos del clima tropical que se reflejan en nuestras costumbres, aunque camuflados bajo una piel clara, hacían de nosotros adolescentes poco afectos a las virtudes que, bajo la máscara del recato, tornan a la aristocracia tan ridícula. Somos hijos de una aventura náutica, si linaje definido, mestizos [...] Ni siquiera los cuidados que pretendían preservar a la escuela como una bendita isla de bien nacidos [...] eran suficientes para garantizar el éxito de aquel darwinismo de salón. Belo Horizonte, aún púber, no poseía tradición ni raíces.”

“Em quatro anos de ginásio, jamais amealhei um único *Quadro de Honra*. Era o sinal de que, ao contrário dos meus colegas mais aplicados, meu futuro seria um fracasso. Evidências não faltavam, pois eu preferia passar horas com a turma de rua a prender-me em casa aos livros” (Betto, 2002:105).²³⁶

De esta manera, el mundo de las instituciones educativas se opone en el relato al mundo libre del hogar y la calle. Interior-exterior imponen dos tipos de aprendizajes diferentes: mientras en el ámbito institucional se aprende la delación y la traición como mecanismos de supervivencia, en el mundo exterior reina la fraternidad y la solidaridad. Superada la primera instancia de aprendizaje vinculada con la posibilidad que brinda por un lado la alfabetización aprendida dentro de la institución académica, y los valores aprendidos en la calle y en el hogar; el capítulo ahonda en la primera aproximación de Betto al mundo de la política organizada, más precisamente a la Juventud Estudiantil Católica (JEC).

La JEC se presenta como el espacio que dialectiza ambas dimensiones de saber, ya que se desprende de lo institucional (interior) pero pretende tener una incidencia en el mundo de la política (exterior). Asimismo, resume la síntesis de su propia formación materno-paterna. Por lo tanto, el relato puede pensarse en términos binarios: un saber de tipo institucional-religioso vinculado a lo materno y un saber de tipo praxístico-político vinculado a lo paterno. Betto en tanto intelectual se presenta como la síntesis de dos modelos pedagógicos que modifican su concepción de mundo. La JEC, fundada por la orden de los Dominicos en Brasil (Frei Chico y Frei Mateus), representa para Betto la posibilidad de conciliar esos dos aspectos de su formación: política y religión, y al mismo tiempo, redefinir el mundo de la cultura letrada hegemónica:

“A JEC não separava religião e política, fé e cidadania, mística e revolução. Esse termo não tinha entre nós uma conotação bélica, e sim de profunda transformação do velho em novo, como sinônimo

²³⁶ “En cuatro años de gimnasio jamás gané un Cuadro de Honor. Era la señal de que, contrariamente a mis colegas más aplicados, mi futuro sería un fracaso. Evidencias no faltaban, pues yo prefería pasar horas con mi grupo de amigos de la calle antes que prenderme en casa a los libros”

coletivo do que o Evangelho chama de "conversão" ou, em grego, nas cartas de Paulo, *metanoia*" (Betto, 2002: 142)²³⁷.

La JEC cumplía una función evangelizadora en los núcleos escolares, de hecho Betto se encargó de fundar un núcleo jecista en su propia escuela junto con un gremio y un diario escolar que comenzó a entrevistar figuras invisibilizadas por el discurso oficial; organizó un programa de alfabetización de adultos en un curso nocturno, concursos culturales, debates, y jornadas. Por lo tanto, la idea de evangelizar se vinculaba con un proyecto pedagógico antes que religioso: "Evangelizar tinha a conotação de tornar os estudantes, que se destacavam como líderes entre seus colegas, adeptos de um cristianismo progressista" (Betto, 2002 140)²³⁸. Esto pone en evidencia la importancia de la organización política para penetrar en diversas instituciones culturales a la manera de la guerra de posiciones planteada por Gramsci.

La JEC marca un punto de inflexión ("conversión") en la formación intelectual de Betto, pues le permite modificar su visión sobre lo religioso. Dicha visión se modifica asimismo de la mano de sus primeras lecturas cristianas progresistas (Maritain, Chesterton, Bernanos, Mounier, Lebret, Congar, Chenu, Tristao de Athayde) y de la militancia activa:

"A JEC imprimia-me a mística de salvação do mundo, o senso de militância [...] Meus sonhos de futuro já não convergiam para um diploma de faculdade, títulos acadêmicos, viagens ao exterior [...] queria mudar o Brasil e o mundo, criar uma sociedade sem injustiças, bafejada pelos valores evangélicos, livre de opressão e desigualdades sociais [...] acreditava-me participante de um processo coletivo sinalizado no testemunho de homens como Gandhi, nas obras de autores como o padre Lebret, e no êxito de recentes eventos históricos como a revolução Cubana e a vitória dos vietnamitas sobre o poderio bélico dos Estados Unidos" (Betto, 2002:146)²³⁹.

²³⁷"La JEC no separaba religión y política, fe y ciudadanía, mística y revolución. Este término no tenía entre nosotros una connotación bélica, y sí de profunda transformación de viejo en nuevo, como sinónimo colectivo de lo que el Evangelio llama "conversión", o, en griego, en las cartas de Pablo, "metanoia"

²³⁸ "Evangelizar tenía la connotación de tornar a los estudiantes, que se destacaban como líderes entre sus colegas, adeptos a un cristianismo progresista"

²³⁹ "La JEC me imprimía la mística de la salvación del mundo, el sentido de militancia [...] Mis sueños de futuro ya no convergían para un diploma de facultad, títulos académicos, viajes al exterior [...] Quería mucho más, quería cambiar al Brasil y al mundo, crear una sociedad sin injusticias, protegida por los valores evangélicos, libre de opresión y desigualdades sociales [...] me sentía participante de un proceso colectivo marcado por el testimonio de hombres como Gandhi, por las obras de autores como

Por ello, los rigores de la ascesis cristiana comienzan a ser vividos como parte de esa militancia. Betto comienza a practicar ayunos periódicos, renuncia a diversiones juveniles, a la sublimación sexual, practica la disciplina grupal, el hábito de la oración y la lectura de maestros espirituales. Betto se vincula con proyectos pedagógicos de alfabetización que le permiten ingresar en el mundo de la periferia de las favelas o barrios populares e ir delineándose como líder en términos de predicador-orador:

“Vista de hoje causa-me admiração a pedagogia da JEC. Não éramos assistentes que rodavam o Brasil e assessoravam os encontros. Eram adolescentes como eu, jogados na água e obrigados a aprender a nadar” (Betto, 2002:187)²⁴⁰.

El cuarto capítulo, “Colegial”, aborda de manera paralela episodios de militancia cada vez más comprometidos y su mal rendimiento académico. Es decir, antes que centrar la narración en su vida dentro de la institución educativa, Betto estratégicamente opta por otro tipo de episodios, en un contexto político marcado por la llegada del Che Guevara a Brasil y el contexto de renovación Conciliar previo al Concilio Vaticano II:

“Tínhamos como farol a encíclica *Mater et Magistra*, publicada naquele ano pelo papa Joao XXIII, o mais progressista do século XX. Desde Leão XIII, no século XIX, nenhum papa abordara com tanta ousadia as questões de justiça e paz” (Betto, 2002:172)²⁴¹.

Con 16 años Betto asume la vicepresidencia de la UMES (Unión Municipal de Estudiantes Secundarios donde actuaban en alianza cristianos de la JEC y jóvenes del Partido Comunista Brasileño) y el relato señala marcaciones temporales más precisas, en la medida en que su militancia comienza a configurar su figura como intelectual religioso en consonancia con la radicalización del escenario político de Brasil. En su

el padre Leuret, y por el éxito reciente de eventos históricos como la Revolución cubana y la victoria de los vietnamitas sobre el poderío bélico de los Estados Unidos”

²⁴⁰ Mirando desde el presente me causa admiración la pedagogía de la JEC. No eran los asistentes que recorrían el Brasil y asesoraban los encuentros. Eran adolescentes como yo, empujados al agua y obligados a aprender a nadar. Nada teníamos de niños prodigio. La diferencia residía en la confianza depositada en nosotros”

²⁴¹ “Teníamos como farol a la Encíclica *Mater et Magistra*, publicada aquel año por el Papa Juan XXIII, el más progresista del siglo XX. Desde León XIII, en el siglo XIX, ningún Papa había abordado con tanta osadía las cuestiones de justicia y paz.”

cumpleaños, el 25 de agosto de 1961, el relato marca una instancia de aprendizaje determinante: Betto lidera la primera manifestación estudiantil en defensa de la enseñanza pública y gratuita que enfrenta la represión la misma noche en la que se produce la renuncia de Janio Quadros al poder y la amenaza de un golpe de estado frente a la vacancia de autoridades. De esta manera, Betto va describiendo pormenorizadamente las características de los diversos movimientos y agrupaciones políticas de la época para posicionarse políticamente. Esto sucede en el episodio titulado “Acción Popular” en el que explica la conformación histórica del movimiento del cual participaron varios de sus colegas de militancia:

“Fundada em 1961, a AP não tinha conotações anticomunistas. Pretendia ser uma nova alternativa de esquerda, laica, sem professar crenças religiosas [...] Fiquei a margem da AP, impedido de me filiar por ocupar a direção regional da JEC e não ter completado os 18 anos. Contudo, identifiquei-me com seus propósitos” (Betto, 2002:183)²⁴².

Con 18 años viaja a Rio de Janeiro para integrar la dirección nacional de la JEC donde se maravilla por la ebullición artística y política de la metrópoli (“la nación estaba embarazada de sí misma”) y desde donde encara una serie de viajes que le permitirán conocer el país entero y entrar en contacto con figuras emblemáticas como los obispos Dom Helder Camara y Dom Candido Padim: “me sentía un nuevo apóstol Pablo” (Betto, 2002:187). El capítulo apela al recurso de la superposición de planos temporales para evaluar dicho contexto desde el presente de escritura, en especial a partir del impacto bisagra que supuso el golpe militar. También critica el apoyo brindado por la CNBB (de cuyas reuniones participó en 1964 como miembro del Secretariado Nacional de la Acción Católica) al golpe de estado y su decisión de retirar el apoyo a la Acción Católica, medida que produjo la desaparición de los movimientos especializados:

“Nunca mais os jovens de classe media brasileira foram alvo de uma ação evangelizadora tão intensa e esclarecida quanto aquela [...] na esfera popular viria brotar um novo modelo pastoral que, naquele momento, só existia em embrião: as Comunidades Eclesiais de Base

²⁴²“Fundada en 1961, la AP no tenía connotaciones anticomunistas. Pretendía ser una nueva alternativa de izquierda, laica, sin profesar creencias religiosas [...] Me mantuve al margen de la AP, impedido de afiliarme por ocupar la dirección regional de la JEC y no haber cumplido los 18 años. Sin embargo, me identifiqué con sus propósitos”

(CEBs). Como fruto da convergência da militância da Ação Católica e das CEBs surgiria no Brasil, e na América Latina, no fim da década de 1960, a Teologia da Libertação –a fé crista vivida e refletida a partir do mais profundo anseio dos pobres deste Continente: o direito á vida, dom maior de Deus” (Betto, 2002:189)²⁴³.

A través de Luiz Eduardo Wanderley, dirigente de la Acción Católica y del Movimiento de Educación de Base (MEB,) conoce a Paulo Freire y entra en conocimiento de su modelo pedagógico de alfabetización y concientización, al cual define como política fundamental de la izquierda cristiana: “Para la izquierda cristiana, estaba descubierta la varita mágica que facilitaría su irradiación política entre la clase trabajadora” (Betto, 2002:198). Patrocinado por el Ministerio de Educación del gobierno de Joao Goulart, Betto forma parte del equipo encargado de aplicar dicho método a obreros de la Fábrica Nacional de Motores y toma conciencia por primera vez de la necesidad de otro tipo de modelo educativo: “Esa era la base para hablar de transformación de la sociedad, una obra cultural derivada del trabajo, de la voluntad y de la inteligencia humana” (Betto, 2002:200).

El quinto capítulo llamado “Universidad” relata su breve paso por la universidad como un intento por continuar una formación institucionalizada que se ve truncada por el golpe de estado. Ingres a la Facultad de Periodismo en marzo de 1964 y el 1 de abril el golpe de estado marca el derrumbe de su proyecto político:

“A noticia do golpe fez desabar todo o meu Castelo de sonhos libertários. Anos de trabalho e esperança – Ligas camponesas, UNE, UBES, ISEB, MEB, CPC e tantas outras siglas que sinalizavam um futuro abortado. Tudo reduzido a caso de polícia. E o pior: sem que houvesse a menor reação popular” (Betto, 2002:212)²⁴⁴.

Definida la dictadura en términos de una política del miedo y el silencio, de la misma manera en la que había descripto la formación en sus escuelas religiosas, Betto

²⁴³“Nunca más los jóvenes de la clase media brasileña fueron blanco de una acción evangelizadora tan intensa y clara como aquella [...] en la esfera popular brotaría un nuevo modelo pastoral que, en aquel momento, sólo existía en embrión: las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Como fruto de la convergencia de la militancia de la Acción Católica y de las CEBs surgiría en Brasil, y en América Latina, al final de la década de 1960, la Teología de la Liberación – la fe cristiana vivida y reflejada a partir del más profundo anhelo de los pobres de este continente: el derecho a la vida, don mayor de Dios”

²⁴⁴“La noticia del golpe derrumbó todo mi castillo de sueños libertarios. Años de esperanza –Ligas Campesinas, UNE, UBES, ISEB, MEB, CPC y tantas otras siglas que simbolizaban un futuro abortado. Todo reducido a un caso de policía. Y lo peor: sin que hubiese la menor reacción popular”

crítica el apoyo de la Iglesia a la dictadura y relata con precisión cronológica los casos de represión especialmente vehiculizados contra militantes de la AP, para concluir con su primera experiencia en prisión. Este episodio señala, a los veinte años, la gran duda vocacional de Betto: “Pasé el resto del año perseguido por una duda atroz: ¿Tendría vocación religiosa?” (Betto, 2002:222). La dualidad se conserva hasta el último capítulo titulado “Escuela de Fe” que relata el ingreso de Betto al noviciado de la Orden Dominicana en Belo Horizonte, su ciudad natal, en cuya formación se observa un gran impacto de las ideas del Concilio Vaticano II y sus teólogos más influyentes (Congar, Chenu, Rahner, De Lubac, Balthazar, Lercaro, Schillebeeckx, Teilhard de Chardin).

Marcado por el gran punto de inflexión que supuso el golpe militar tanto en la historia de Brasil como en su trayectoria personal e intelectual, la tensión entre vida religiosa y vida militante, marca las reflexiones de estos episodios. Es decir, la dualidad entre teoría y praxis que define el quehacer intelectual instala nuevamente una crisis interior. Frente a esta crisis vocacional, es nuevamente la lectura y desde una perspectiva crítica, la que “re-vela” su nueva concepción de mundo. Más aun tratándose de la obra de Santa Teresa de Ávila²⁴⁵ quien a través de su literatura pone de manifiesto el cruce entre literatura y religión:

“A leitura de Teresa retirou, aos poucos, as escamas que me cobriam os olhos. Ou melhor, o coração. O Deus da militância, dos tratados teológicos, dos sermões eclesiais, aquele Deus que se distanciara de mim, que ficara do lado de fora do claustro, entretido com infundáveis reuniões destinadas a, primeiro, arrancar o Brasil do subdesenvolvimento e, depois, libertá-lo da ditadura militar, aos poucos reaparecia em minha vida. Vinha, porém, de outro jeito, com outra face. Trazido pelas mãos de Teresa [...] Já não estava lá em cima;

²⁴⁵Sus escritos, publicados después de su muerte, están considerados como una contribución única a la literatura mística y devocional y constituyen una obra maestra de la prosa española. Se destacan su autobiografía espiritual, *Camino de perfección* (1583), libro de consejos para las monjas de su orden; *Castillo interior* (1577), volumen más conocido por el título *Las Moradas*, que contiene una descripción elocuente de su vida contemplativa, y *El libro de las fundaciones* (1573-1582), un documento sobre los orígenes de las carmelitas descalzas. Canonizada en 1622, en 1970 se convirtió (junto con Santa Catalina de Siena) en la primera mujer elevada por la Iglesia católica a la condición de Doctora de la Iglesia.

estava *aqui dentro* [...] Em plena vida, eu renascia” (Betto, 2002: 237)²⁴⁶.

La lectura-palabra marca para Betto el germen de una toma de conciencia, su primera “conversión”: la inescindible relación entre política y religión, mantenidos como paradigmas separados por la concepción de mundo hegemónica, en la medida en que vincularse con un proyecto político no supone el abandono de la mística religiosa sino que la implica necesariamente. El relato se cierra con una síntesis que constituye este nuevo modelo de intelectual religioso que surge en América Latina con la Teología de la Liberación: la síntesis entre vida práctica y teoría, entre política y religión, los dos planos que tensionan la formación de Frei Betto.

En el epílogo que clausura el relato, Betto realiza un balance de sus años de noviciado como instancia de renacimiento, a partir de la analogía con el águila que vive más de setenta años pero que a los 40 debe nacer de nuevo. Así, el proceso de aprendizaje de Betto se cierra-comienza a los veinte años con la conciliación entre política y religión, que lo instala de lleno en el mundo adulto letrado. Los años posteriores serán abordados en sus libros biográficos dedicados a la dictadura, pero desde la nueva postura epistemológica que funda su literatura y que recupera de la TdL: una hermenéutica de la experiencia. Es decir, releer el discurso hegemónico a la luz de lo experiencial-popular. En consecuencia, la adquisición de un tipo de conocimiento vinculado con lo técnico-praxístico, modifica la visión del sujeto en torno a la tradicional concepción de mundo. Lo cual permite hablar de un “giro epistemológico betteano”. Dicho giro supone una verdadera primera “conversión” en Betto, pues instala la crisis vocacional del sujeto que se siente escindido, y que profundizará su proceso de conversión a partir de la experiencia carcelaria.

²⁴⁶“La lectura de Teresa me retiró, de a poco, las escamas que me cubrían los ojos. O mejor, el corazón. El Dios de la militancia, de los tratados teológicos, de los sermones eclesiásticos, aquel Dios que se había distanciado de mí, que se había mantenido del lado de afuera del claustro, entretenido con infinidad de reuniones destinadas a, primero, arrancar al Brasil del subdesarrollo y, después, a liberarlo de la dictadura militar, de a poco reaparecía en mi vida. Venía, sin embargo, de otra manera, con otra cara. Traído por las manos de Teresa [...] Ya no estaba allí encima; estaba aquí dentro [...] En plena vida, yo renacía.”

Cautiverio, Libertad, Literatura: una escritura memorialística

Toda memória é alimentada pela história.
E como a prisão me tornou memorialista,
sei que esse gênero transparece em vários livros meus
FREI BETTO

La autobiografía más reciente de Betto, *O que a vida me ensinou* (2013), también recupera la idea de un conocimiento de tipo experiencial y militante. Se trata de un libro fragmentario, pues continúa en la línea de su literatura autobiográfica pero sin respetar una cronología, sino que narra episodios que, como el título lo indica, le dejaron alguna enseñanza en su formación intelectual y espiritual²⁴⁷. El orden lo pautan las experiencias trascendentes que lo forjaron como intelectual e intercala entre estas, fragmentos de reflexiones publicadas con anterioridad en otros libros o en artículos periodísticos. El primer capítulo “O que me fez ser o que eu sou” narra nuevamente su trayectoria como militante de izquierda y católico: la influencia de su padre, la militancia en la JEC y su vinculación con la TdL gracias al método “Ver, juzgar y actuar” aplicado por los grupos especializados de la Acción Católica en la pastoral popular. Si por un lado Betto abre el libro dejando en claro su rol militante, en segundo lugar se autoafirma como escritor. Es decir, deja claro desde el comienzo del libro su doble filiación de militante y de escritor como dos caras inseparables de su formación; lo que obliga a su lector a abordar su obra en un contrapunto entre texto-contexto. El segundo capítulo titulado “Porque sou escritor” relata cómo sus inicios en la escritura literaria fueron producto de la dictadura militar y la prisión. Betto instala su literatura en una tradición de literatura testimonial y carcelaria:

²⁴⁷El libro aborda episodios diversos de su vida: la prisión bajo la dictadura, la experiencia de su hermano menor bajo los efectos de la droga, su experiencia como funcionario de Lula. Mientras que la segunda mitad del libro ya se dedica a desarrollar reflexiones que recorren toda su literatura: la crítica al capitalismo, a la posmodernidad y a la dictadura del mercado; la reivindicación de los vínculos gregarios contruidos a través de los movimientos sociales como formas de compensar el individualismo que instala el capitalismo, la reivindicación de la historia y la memoria frente a un sistema que instala como paradigma la deshistorización. Todo esto se observa en el siguiente fragmento: “O neoliberalismo nao visa a destruir apenas as instancias comunitarias criadas pela modernidade, como familia, sindicato, movimentos sociais e Estado democrático. Seu projeto de atomização da sociedade reduz a pessoa á condição de individuo desconectado da conjuntura sócio-política-econômica na qual se insere, e o considera mero consumidor. Estende-se, portanto, a esfera cultural” (Betto, 2013: 128).

“De escritor, os generais brasileiros fizeram de mim um autor. Esta a força da literatura sob ditaduras: ela traduz o sofrimento das vítimas e dialoga com as vítimas. Dá voz a quem foi silenciado. Dá vida a quem morreu assassinado. Não nasce da encomenda de poder, e sim do grito parado no ar, da garganta sufocada, do sentimento reprimido, da oceânica vocação humana á liberdade. É literalmente uma escritura subversiva, que corre “por baixo” e projeta luz crítica sobre o que passa “por cima” (Betto, 2013: 33)²⁴⁸.

Esto es así porque antes de sus autobiografías y sus libros de ficción analizados en el capítulo anterior, Betto se dedicó a escribir sobre su experiencia en la prisión a través del género epistolar, en primer lugar, y luego a través de memorias y narraciones testimoniales. Todas las cuales construyen la figura poética de un mundo “subterráneo” y perseguido, lo que a su vez recupera la historia del cristianismo primitivo. *Das Catacumbas: cartas da Prisão*, se trata de la primera colección de epístolas escritas por Frei Betto durante sus primeros años de prisión. Con una clara referencia al título del texto gramsciano y a la experiencia de las galerías excavadas bajo tierra (luego utilizadas como cementerios de santos), en general muy estrechas, que se utilizaron como refugio de los primeros cristianos perseguidos por el Estado Romano, la decisión del título no resulta casual. “Das” se traduce como “De las”, por lo tanto, se trata de un libro sobre las catacumbas en el cual la elipsis de un nombre principal en el título que sufra la modificación directa de esa construcción preposicional, permite llenar un vacío semántico con diversas opciones.

En primer lugar, puede pensarse el mundo subterráneo en relación al mundo marginal de la prisión, con sus oscuridades, un mundo oculto; pero también puede pensarse en relación con una decisión intelectual (en especial porque se trata del primer libro publicado por Betto) de escribir desde lo marginal, lo periférico, lo silenciado, lo oculto. En este sentido se abre la última variante, que tiene que ver con la opción cristiana hecha por Betto, la de ubicarse del lado de la iglesia del pueblo, una iglesia de las catacumbas, horizontal; por oposición a una iglesia jerárquica erigida en

²⁴⁸ “De escritor, los generales brasileños hicieron de mi un autor. Esta es la fuerza de la literatura bajo dictaduras: ella traduce el sufrimiento de las víctimas y dialoga con las víctimas. Da voz a quien fue silenciado. Da vida a quien murió asesinado. No nace de la encomienda del poder, y sí del grito detenido en el aire, de la garganta sofocada, del sentimiento reprimido, de la oceánica vocación humana por la libertad. Es literalmente una escritura subversiva que corre por “debajo” y proyecta luz crítica sobre lo que sucede “encima”

el mundo oficial. En este punto resulta sintomático pensar en el famoso “Pacto das Catacumbas”²⁴⁹ de 1965 firmado por varios obispos latinoamericanos y brasileños liderados por Dom Helder Camara, que reforzaría esta última hipótesis. El binarismo arriba-abajo, mundo oficial-mundo perseguido que sostiene el título se reproduce en un pasaje del libro:

“A prisão é como o esgoto, por onde passam os detritos, até que um dia sejam lançados no oceano da liberdade. Viver no esgoto é uma experiência única [...] Convivemos com os ratos e as baratas que proliferam sob a cidade. Trazemos no corpo o odor quase insuportável da falta de liberdade. Lá em cima, existe a cidade que continua consumindo, mastigando, triturando, digerindo e expelindo aquilo que ela mesma produz [...] Como o sol está acima, todo o reino subterrâneo emerge incontrolavelmente para a luz [...] É inútil, já não somos os santos, os pacíficos, os mansos, os resignados, os bons. Somos os párias, os bandidos, os expelidos, os discriminados, os marginais, os discordantes, os condenados da terra [...] Este é nosso caminho. A rota da libertação. Ela dá voltas, mas não tras de volta. Recuar é trair. Já chegamos ao ponto de não-retorno. Impossível olhar para trás. Só nos resta avançar” (Betto, 1985: 110-111)²⁵⁰.

Las obras de este período son *Cartas da prisão* (1974); *Das catacumbas* (1976)²⁵¹; *A Vida suspeita do subversivo Raul Parelo* (1979 -reeditado como *O Aquário Negro* en 1986-), *Batismo de sangue, Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella* (1982); *O dia de Angelo P.* (1987) y *Diário de Fernando – Nas cárceres da ditadura militar brasileira* (2009). Esta producción literaria de Frei Betto parece inseparable de su

²⁴⁹ Documento firmado por cuarenta padres latinoamericanos poco antes de finalizado El Concilio Vaticano II en las catacumbas romanas de Domitila. Los 13 itens contenidos en dicho documento incluían: el compromiso con una vida de pobreza, el rechazo a todos los símbolos de poder, la centralidad del pobre como preocupación pastoral, la colegialidad y la co-responsabilidad de la Iglesia con el pueblo de Dios. Este documento influyó la Conferencia de Medellín y la conformación de la Teología de la Liberación.

²⁵⁰ “La prisión es como una cloaca, por donde pasan los desechos, hasta que un día sean lanzados al océano de la libertad. Vivir en la cloaca es una experiencia única [...] Convivimos con las ratas y las cucarachas que proliferan bajo la ciudad. Traemos en el cuerpo el olor casi insoportable de la falta de libertad. Allí encima existe la ciudad que continúa consumiendo, mastigando [...] Como el sol está encima, todo el reino subterráneo emerge incontrolablemente para la luz [...] Es inútil, ya no somos los santos, los pacíficos, los mansos, los resignados, los buenos. Somos los parias, los bandidos, los expulsados, los discriminados, los marginales, los discordantes, los condenados de la tierra [...] Este es nuestro camino. La ruta de la liberación. Ella da vueltas pero no trae de vuelta. Retroceder es traicionar. Ya llegamos al punto de no retorno. Imposible mirar hacia atrás. Sólo nos resta avanzar”

²⁵¹ Inicialmente ambos epistolarios fueron publicados por separado, siendo que *Cartas da Prisão* publicado primero, contiene cartas escritas entre 1972-1973; mientras que *Das Catacumbas* fue publicado en 1976 pero contiene las primeras cartas de Betto (1969-1971)

experiencia política, por lo que la escritura se pone al servicio de la reconstrucción de una memoria que a la vez que es individual responde a una tragedia colectiva, y diseña las diversas instancias de un mismo viaje: cautiverio, libertad, escritura. La relación entre prisión y escritura aparece en una imagen pictórica que recupera Betto en la última carta que escribe el 25 de septiembre de 1973, días antes de ser liberado. Se trata de un cuadro de Moacir Pedroso en el que un prisionero escribe en su celda y que le permite a Betto reflexionar sobre la escritura como forma de resistencia y compromiso. El cuadro se presenta como puesta en abismo no solo del libro de cartas, sino de casi toda la obra poética y política de Frei Betto:

“Ele escreve. Ele sabe que seus braços, longos e finos, não podem torcer as barras de ferro, nem derrubar as paredes que querem reduzir sua liberdade quase às dimensões do próprio corpo. Mas nada pode tolher ou mutilar seu pensamento, apagar sua consciência ou extirpar sua alma. Nada pode impedi-lo de ser testemunha de um antro e de um tempo de atrocidades. Ele escreve às gerações futuras o fracasso de um presente que tenta inutilmente limitar a liberdade humana” (Betto, 1985: 232)²⁵².

El valor que tiene la escritura en cautiverio aparece poetizado con gran densidad en la primera novela autobiográfica sobre la prisión que escribe Frei Betto: *El día de Angelo P. Un clamor de Justicia* (1987)²⁵³. La novela se encuentra estructurada en tres movimientos a la manera de una creación musical. Así, la escritura-música como lenguajes que combaten el silencio que imponen el cautiverio y la censura, se imponen desde el comienzo de la novela en un sueño que tiene Angelo (alter ego de Betto)²⁵⁴ en el que se le presenta la imagen de Sor Juana Inés de la Cruz. Esta figura supone en Betto la doble estrategia de posicionarse dentro de una tradición latinoamericana de escritura subversiva, y al mismo tiempo la de presentar a la escritura como forma de

²⁵² “Él escribe. Sabe que sus brazos, largos y finos, no pueden torcer las barras de hierro, ni derrumbar las paredes que quieren reducir su libertad casi a dimensiones del propio cuerpo. Pero nada puede torcer o mutilar su pensamiento, apagar su conciencia o extirpar su alma. Nada puede impedirlo de ser testimonio de un antro o de un tiempo de atrocidades. Él le escribe a las generaciones futuras el fracaso de un presente que intenta limitar inútilmente la libertad humana”

²⁵³ La palabra “Clamor” recuerda al valor profético que Casaldáliga le adjudica a la palabra y al testimonio cristiano.

²⁵⁴ Pero a su vez como el personaje muere en su celda y su muerte es encubierta por el régimen militar, Angelo P. se ubica en una tradición de periodistas torturados en Brasil como Vladimir Herzog y Rubens Paiva.

transgresión no sólo política sino incluso contra la ortodoxia religiosa, gesto que recupera la posición de Frei Betto en relación a la nueva iglesia que nace en América Latina en los años sesenta. Frente a la soledad y el aislamiento de la cárcel, la música, los sonidos y la escritura emergen como lenguajes compensatorios. Ver se vuelve escuchar. El personaje de Angelo P. escribe, y en esa escritura cautiva, junto con la música, ambas son el espacio de lo lúdico y de la libertad. Se trata de un ser escindido entre la razón y la emoción, entre la política como realidad histórico-material, y la espiritualidad, la abstracción del puro goce, al igual que la escritura tal como la propone Sor Juana en su sueño:

“Angelo P. Oye la melodía rítmica de Carmen de Bizet, el fortísimo, el *allegro giocoso*, y sobrepone a la realidad de la prisión, la representación de otra realidad: el drama de Carmen. Yuxtaposición que recuerda al Gran Teatro del Mundo. Este es un procedimiento recurrente en la novela: voces de la memoria, de la cultura cuestionada y humillada por la represión, como anclaje para sobrevivir al absurdo” (Orgambide, 1987:8).

En 1968, decretado el acto institucional Nro.5 (AI-5), Frei Betto viaja como parte de la orden de los Dominicos hacia Rio Grande do Sul invitado por el líder de la agrupación revolucionaria Alianza Libertadora Nacional, Carlos Marighella (1911-1969); para colaborar con la fuga de presos políticos hacia Uruguay y Argentina. Por este accionar, es condenado en 1969 a cuatro años de prisión, iniciando su carrera literaria con la publicación de las cartas intercambiadas con familiares, editadas en Italia y lanzadas en Brasil, en 1974, bajo el título de *Nos Subterrâneos da História* (mas tarde, reeditado como *Cartas da Prisão*). Este episodio denominado “Operación Batina Blanca”²⁵⁵ es el mejor ejemplo del conflicto que se generó entre Estado e Iglesia frente al compromiso de los católicos de izquierda en organizaciones clandestinas durante la dictadura militar.

La Operación “Batina Branca” buscaba ejecutar a Marighella, pero especialmente neutralizar definitivamente a la jerarquía católica para perseguir al resto de los grupos de izquierda cristiana altamente politizados en aquella época. La derecha

²⁵⁵ El nombre de la operación clandestina deriva del color de la sotana utilizada por la orden de los Dominicos en Brasil.

católica estaba directamente involucrada en el caso como proveedora de consejeros y auxiliares a la policía. El episodio involucró a 11 frares dominicos, dos padres seculares y un jesuita, mientras que toda la orden de los dominicos fue acusada de tener vínculos con las organizaciones de la guerrilla urbana. Finalmente el 15 de septiembre de 1971 el tribunal militar condenó a tres dominicos a cuatro años de prisión, otro a seis meses, absolvió al resto y no se pronunció sobre la culpabilidad de Frei Tito de Alencar, quien fue cambiado por un embajador secuestrado por guerrilleros urbanos, luego de intentar suicidarse. Cuando el régimen verificó que era imposible neutralizar a la jerarquía – a causa, principalmente, del apoyo que el Vaticano dio a los prisioneros- el asunto fue olvidado. Tuvo sin embargo, una consecuencia trágica: Frei Tito de Alencar²⁵⁶, quien dentro de la prisión intentó suicidarse para escapar a las torturas. Se ahorcó en un árbol en el jardín del convento francés que lo acogió luego de su liberación.

Historia y ficción, literatura y memoria entran en escena para pensar la literatura de Frei Betto, entre tantas otras obras que ponen al Brasil frente a frente con sus propias deficiencias: ser el único país que atravesó una dictadura en América Latina y nunca juzgó los crímenes de Estado cometidos en esa época²⁵⁷: “Até hoje, ao menos no Brasil, a farda insiste em promover o olvido, desmemorar a nação e impedir que as atrocidades cometidas em nome da lei sejam por todos conhecidas”²⁵⁸. Por este motivo, se instala la vigencia de su literatura testimonial, en un país en el cual recién en noviembre del 2011, bajo el gobierno de Dilma Rousseff (también víctima de la dictadura militar) fue creada la Comisión Nacional de la Verdad y la Ley de Acceso a la Información que regula el acceso a los documentos públicos en los ámbitos federal,

²⁵⁶ Frei Tito de Alencar escribió un testimonio y poesías que tuvieron gran resonancia pública. Varios intelectuales recuperaron la figura e historia de Frei Tito en poesías, relatos y piezas teatrales, las cuales se encuentran publicadas de formato digital en: <http://www.adital.com.br/freitito/por/index.html>

²⁵⁷ En América Latina Guatemala, Argentina, Chile, El Salvador, Perú, Uruguay, Paraguay, Haití, Panamá, y Bolivia ya instalaron Comisiones de la Verdad, mientras que el resto constituyó comisiones informales. Brasil junto con Paraguay fueron los países que más tiempo demoraron en comenzar el proceso de recuperación del pasado reciente y reparación de las víctimas. Sin embargo cabe destacar que desde el año 2007 funciona en San Pablo el “Núcleo de Preservación de la Memoria Política”. (Ver más en: www.nucleomemoria.org.br)

²⁵⁸ “Hasta hoy al menos en Brasil, los militares insisten en promover el olvido, desmemorar a la nación e impedir que las atrocidades cometidas en nombre de la ley sean conocidas por todos.” (Betto, Frei. *A Mosca Azul*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006. Pag.34)

estadual y municipal para investigar los crímenes de lesa humanidad cometidos durante los veinte años de dictadura militar²⁵⁹.

La importancia de esta medida viene a morigerar una relación deficitaria de Brasil con su pasado reciente, mantenida gracias a la Ley de Amnistía sancionada en 1979²⁶⁰ durante la dictadura militar y sostenida durante la democracia que concedió el derecho de retorno a Brasil a los políticos, artistas y demás brasileños exiliados y condenados por crímenes políticos, pero también habilitó la impunidad de los represores que nunca debieron declarar ante la Justicia por sus abusos²⁶¹. En consecuencia, todavía resta mucho por hacerse, en tanto la Comisión de la Verdad se propone investigar las violaciones a los derechos humanos cometidas desde 1964, pero no responsabilizará criminalmente a sus autores amparados por un marco legal que va en contra de los compromisos nacionales e internacionales que ha adquirido el gobierno para defender los derechos humanos.

Entonces, frente a las experiencias de las dictaduras militares que acecharon al continente latinoamericano en los años sesenta y setenta, la reparación democrática se hizo carne en el testimonio de sus víctimas como forma de restaurar en el presente a una comunidad desgarrada por la violencia de estado. ¿Qué valor tiene la literatura en estos contextos de violencia política? ¿En qué medida el relato del pasado, la escritura testimonial, asume estatus de Verdad permitiendo que toda una nación reconstruya su memoria colectiva, resignifique su pasado y proyecte un futuro diferente? “La dominación usa dos mecanismos básicos de control político:

²⁵⁹ Tal como lo sentenció Dilma Rousseff en el acto de sanción de las nuevas leyes: “O Brasil se encontra consigo mesmo. Sem revanchismo, mas sem a cumplicidade do silêncio. A lei do acesso à informação e a lei que institui a Comissão da Verdade se somam ao esforço e à dedicação de gerações de brasileiros e brasileiras que lutaram e lutarão para fazer do Brasil um país melhor, mais justo e menos desigual, brasileiros que morreram, que hoje homenageamos não com processo de vingança, mas através do processo de construção da verdade e da memória” (Rousseff, Dilma. Declaraciones Del 18 de noviembre de 2011 en El Palácio De Planalto con motivo de la sanción de las leyes de Acceso a la información y creación de la Comisión de la Verdad).

²⁶⁰La ley fue refrendada en 2010 por el Supremo Tribunal Federal en coalición con la Corte Interamericana de Derechos Humanos, para la cual esa norma debe ser abolida y permitir la apertura de juicios.

²⁶¹Bajo el régimen militar, más de 475 personas fueron asesinadas o desaparecidas por razones políticas, según informes oficiales. Asimismo unas 50 mil fueron encarceladas y más de 20 mil torturadas.

resignación y miedo. La negación de la resignación se hace a través de la participación en la lucha. La negación del miedo, a través del testimonio” (Casaldáliga, 1983:66).

Beatriz Sarlo (2007) habló de “sujeto resucitado” para referirse a la revalorización de la dimensión subjetiva que se produjo en el mundo de las ideas en los últimos años, por oposición a la muerte del sujeto sostenida por el estructuralismo en las décadas del sesenta y setenta. Por su parte, Enzo Traverso (2001) ubicó la emergencia de la figura del testigo en 1961, año del proceso de Eichmann en Israel²⁶², cuando se miró al testimonio como un proceso terapéutico a través del cual el que logró volver pudo relatar su historia. Annette Wieviorka (2002) también señaló dicho período como la “Era del Testimonio” que se reprodujo en mayor escala en la década del ochenta y noventa, hipótesis que también defendió Elizabeth Jelin (2001), por oposición a Esther Cohen (2006) quien ubicó la emergencia del testigo a fines de los años setenta. En este sentido, Auschwitz devino símbolo testimonial, iniciando un debate en torno a la memoria, que se reactualizó luego de las dictaduras de las últimas décadas del siglo XX.

Este auge del testimonio, escrituras del yo o narrativas de la memoria, fenómeno emparentado con la revisión del Holocausto, viene a destituir una tradición de pensamiento instaurada a comienzos del siglo XX por Walter Benjamin (1933) quien sostuvo que la Primera Guerra Mundial anuló la experiencia como fenómeno transmisible, pues los hombres volvieron del campo de batalla mudos. Esto prueba la inescindible relación entre experiencia y relato. No se trata de que los hombres volvieran en silencio por falta de experiencia, sino que las nuevas formas de experiencia de la modernidad no encontraron en el pasado manera de volverse discurso. Se estableció así un desfase entre experiencia y relato, pues tal como afirmó Derridá (2000) no hay testimonio que no implique estructuralmente en sí

²⁶²Karl Adolf Eichmann fue Teniente Coronel de las SS nazi y responsable directo de la solución final, principalmente en Polonia, y de los transportes de deportados a los Campos de Concentración alemanes durante la Segunda Guerra Mundial. Fue sometido a juicio en Israel en 1961 en el que alegó en su defensa que las acciones que cometió eran bajo la obediencia debida a sus superiores y que estos se aprovecharon de esta característica. El juicio finalizó el 15 de diciembre de 1961 con la condena a morir en la horca por crímenes contra la Humanidad. Este juicio también es considerado como la gran causa nacional del Estado de Israel.

mismo la posibilidad de la ficción, del simulacro, de la mentira, es decir, también de la literatura.

A mediados de la década de 1980, el debate en torno al Holocausto como “acontecimiento fundacional de la memoria” (Dan Diner en Sarlo, 2007: 60) abrió una nueva perspectiva que permitió reconciliar experiencia y relato a partir de la proliferación de narraciones “no ficcionales” como testimonios, memorias, autobiografías, entrevistas autobiográficas y relatos identitarios. De esta manera, la dimensión testimonial marcó la forma del relato a partir de la segunda mitad del siglo XX, el cual recuperó su carácter político y social al convertirse en un acto de justicia individual que interpeló al mismo tiempo a una “comunidad”: “Un movimiento de devolución de la palabra, de conquista de la palabra y de derecho a la palabra se expande reduplicado por una ideología de la “sanación” identitaria a través de la memoria social o personal” (Sarlo, 2007: 50).

Para Randall, si bien no existe un género testimonial en la literatura, es inevitable observar la sobreabundancia de literatura del testimonio como una de las ramas de la literatura latinoamericana actual, por tanto debe definirse como un nuevo género y no de forma excluyente. La institucionalización del testimonio en América Latina se produjo, según Hugo Achugar (1992), en los años sesenta luego de la Revolución cubana, que reconoció el lugar legítimo del testimonio en la lucha por el poder dentro de la esfera pública. Por lo que el sentido político del testimonio se construye como modo contra hegemónico de narrar la historia en relación al discurso dominante, al incorporar otras voces y mayor pluralidad. De esta manera el testimonio, género disputado entre la antropología y la literatura, gana espacio propio haciendo posible una historia “otra”, permitiendo que los silenciados accedan a la memoria o al espacio letrado:

“La literatura testimonial antes que cualquier cosa se presenta como un registro de la historia. En su cualidad de contra-historia debe presentar las pruebas de otro punto de vista, discrepante de la historia oficial. No existe aquí la singularidad ni la unicidad del evento testimoniado: se enfatiza la continuidad de la opresión y de su omnipresencia en el continente latinoamericano” (Seligmann-Silva, 2005:89).

Para Jelin, en el testimonio la subjetividad participa de una dimensión colectiva, pues en tanto género se sistematiza una memoria autobiográfica y se contribuye a la conformación de una memoria social. En su opinión se trata de un ejercicio de memoria personal y social en la medida en que lo que se transmite implica un proceso mediante el cual se construye un conocimiento cultural compartido, ligado a una visión del pasado. De ahí que según Achugar presente dos características, a saber, una función ejemplarizante y una función de denuncia y autorización de circunstancias que no forman parte de la historia oficial.

Sin embargo, este optimismo posmoderno abrió un nuevo problema, en tanto frente a la multiplicación de relatos subjetivos se desterró una Verdad unívoca, lo cual puso en crisis otros discursos como el histórico que se diferencia del relato de la memoria por una operación de interpretación y distancia crítica del pasado, mientras que la primera supone una participación emotiva y siempre de alguna forma incompleta y tendenciosa. De ahí que al legitimar lo subjetivo por su valor ético y moral frente a violentas políticas de silenciamiento, la problemática central que se instala es la de su legitimidad histórica e intelectual, que hace de la memoria, como relato del pasado, un fetiche de la Posmodernidad (basta pensar en el libro de Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*): “la escritura se convierte en una lucha contra el olvido, en una facultad política, en un momento ético donde el otro, el “hundido”, cobra vida a través de la pluma del escritor y del sobreviviente [...] para hacer “creíble” el infierno vivido es necesario hacer uso del artificio, es decir, de la ficción” (Cohen, 2006:17). Entonces, no basta con pensar los relatos testimoniales simplemente como géneros autobiográficos o historiografías, sino por el contrario, reflexionar sobre su peso simbólico y la relación que entretienen entre lo “real”, la imaginación y los conceptos.

Memorias de la violencia: la tortura-prisión como segunda conversión

La memoria abre expedientes que el derecho considera archivados
WALTER BENJAMIN

Frei Betto comienza su carrera literaria luego de la experiencia de la prisión, no en vano escribe tanto dos libros de cartas -*Cartas da prisao* (1974) y *Das catacumbas* (1976)- como uno de memorias -*Bautismo de Sangre. Los Dominicanos y la muerte de Carlos Marighella* (1982)- donde reconstruye una versión contrahegemónica de la llamada “Operación Batina Blanca”. Testimoniar frente a la censura-tortura-prisión solo parecería poder hacerse en primera persona, motivo por el cual la escritura se presenta como un acto de libertad individual pero, al mismo tiempo, colectiva. Pues la literatura, como bien señaló Sartre, es un pacto de generosidad, de libertad, entre autor y lector. Esto mismo establece el autor al dedicar el libro de cartas a un lector comprometido a través del uso de una segunda persona colectiva: “A você que vive as bem-aventuranças e alimenta em você e nos outros a sede de liberdade e a fome de justiça” (Betto, 1985:18)²⁶³.

Frei Betto demoró diez años en escribir *Bautismo de sangre*, libro que fluctúa entre un texto de tipo histórico y uno de tipo periodístico de investigación, unificados por varios procedimientos de ficcionalización que lo vuelven un texto literario a partir de la fusión de la crónica con la autobiografía, tal como lo señala Casaldáliga:

“Comentándolo, decíamos hace pocos días con Frei Betto que, en todo caso, la verdad nos hará libres. Contar la historia verazmente es asumirla como lección, como semilla de futuro [...] El libro de Betto es fuerte y verdadero, dolorosamente hermosos, aleccionador para todos, libro-actas de testimonio. Estilísticamente muestra la mano del periodista, del escritor [...] Es un libro de fe comprometida y una autocrítica abierta pero esperanzada. Es también una poderosa acusación al gobierno militar y a su policía, a la Iglesia aséptica u obtusa y a la izquierda precipitada o adolescente. Para mí, el libro es, ante todo, un monumento a nuestros mártires –cristianos o no-, pero mártires y nuestros” (Casaldáliga, 1983:51- 55).

²⁶³ “A ti que vives las bienaventuranzas, y alimentas en ti y en los otros la sed de libertad y el hambre de justicia”

Se trata de un libro que en todas sus dimensiones intenta reinscribir el cuerpo como centro del compromiso intelectual y esto se pone en evidencia en las primeras páginas plagadas de agradecimientos y dedicatorias. La dedicatoria incluye a la clase trabajadora como destinataria, que “con sus luchas, restauran esperanzas”. La clase trabajadora, los oprimidos, como destinatarios de la lucha política que involucró a la Iglesia en los años sesenta, pero también como sus continuadores y germen del Hombre Nuevo, transformador de la realidad. Se trata entonces de una literatura que interpela y recupera una memoria colectiva que pretende concientizar y empoderar a los sectores oprimidos, los silenciados, los “condenados de la Tierra”.

Bautismo de Sangre se presenta como homenaje en primer lugar a compañeros torturados y desaparecidos durante los años de la dictadura militar, pero especialmente como homenaje a dos personajes claves dentro del escenario político-religioso de la época: Carlos Marighella, con cuya historia se abre el libro, y Frei Tito de Alencar, con cuyo drama de vida el libro culmina. Dos paradigmas de una época oscura de Brasil y dos caras de un fenómeno único: la alianza entre la política y la religión en la lucha por un nuevo modelo de sociedad. En esta reconstrucción histórica, en medio de esos dos polos biográficos, el narrador asume la primera persona para hacerse cargo de su participación durante el proceso. La biografía entonces se funde en una autobiografía, las voces se individualizan y se mezclan, pues de lo que finalmente se trata es de dar voz a aquello tantos años silenciado y tergiversado.

Esta alternancia de voces narrativas se relaciona con lo que Sarlo denominó estética “realista-romántica” del testimonio, cuyo primer rasgo es el uso de la primera persona o de una tercera persona presentada a través del discurso indirecto libre, así como por el recurrente protagonismo de la juventud como actor histórico. En contextos de violencia, para Sarlo se observan tres tipos de testigos personificados en el relato: un primer tipo sería el testigo propiamente hablando, quien en la mayoría de los casos no puede testimoniar; en segundo lugar se encuentra el testigo-víctima-sobreviviente que da cuenta del hecho desde su propio lugar y, por último, el testigo-delegativo, que narra la palabra de otro. Ambos pretenden recuperar la palabra negada por la violencia. En los relatos de Betto, sin embargo, se observa una

alternancia entre los tres tipos de testigos, de ahí el juego entre los género biografía, autobiografía y (auto) biografía histórica que caracteriza el corpus que se analizará.

Bautismo de sangre consta de seis capítulos cuyos títulos articulan un campo semántico específico vinculado con la dimensión témporo-espacial: itinerario, viaje, laberinto, emboscada, catacumba. Al tratarse de un texto biográfico, la metáfora del viaje que culmina en la muerte es clave para representar la vida de los militantes políticos durante la dictadura militar. Betto recupera nuevamente la imagen poética de mundo subterráneo pues narra el proceso como un viaje hacia lo oscuro, un descenso a los infiernos a la manera de los círculos dantescos, que finalmente acabará con la muerte narrada en el capítulo sexto, bajo el título “Tito, la pasión”. En este, se produce una identificación entre Frei Tito de Alencar y Jesús a partir de la figura del mártir, y entre el episodio bíblico de la Pasión y las escenas de tortura y el desenlace fatal de la vida de Frei Tito. Una identificación final entre todos los hombres que lucharon durante la dictadura militar como encarnaciones históricas de ese Dios bíblico. Es decir, ya desde la elección de los títulos de los capítulos el lector puede reconstruir una cronología, cada palabra utilizada presagia lo que sucederá en el próximo capítulo. Del itinerario se pasará a una travesía, esa travesía se convertirá en un laberinto, que posteriormente conducirá a una emboscada, que será la muerte como catacumba, y la tortura como la pasión de cristo. Todas instancias sucesivas y consecutivas de un mismo periplo.

Sin embargo, los títulos se encuentran compuestos por dos segmentos separados por comas. En este sentido, la coma marcaría una elipsis verbal que parece reproducir a nivel lingüístico el silenciamiento impuesto por la censura y la represión. Los primeros términos de cada sintagma que constituyen los títulos de los capítulos, no conforman un mismo campo semántico pero marcan cierta circularidad en la narración. El nombre propio Carlos (Marighella) abre el libro y el nombre propio Tito (de Alencar) lo cierra: enfatizando la identificación de los mártires de la dictadura militar entre ellos y con Jesús. En medio de esos nombres propios, las instancias consecutivas de una misma travesía: Sur, Prisión, Muerte, y Tortura (encarnada en el DOPS -Departamento de Orden Política y Social, órgano de control militar creado durante la dictadura-). Finalmente el índice señala un apartado de Anexos y otro de

Fuentes que reafirman la intención de legitimar la veracidad de lo narrado frente a un caso tan controvertido y cuya información (tanto en lo referido al asesinato de Carlos Marighella, como a la implicancia de la orden de los dominicos en la asistencia a perseguidos políticos) nunca fue divulgada apropiadamente.

La novela se abre con un capítulo titulado “Carlos, el itinerario” que consiste en una biografía política del líder revolucionario. Dicho capítulo comienza con una escena de muerte (lo que enfatiza la circularidad del texto que se cierra también con una muerte): el momento en el cual es anunciada la muerte de Carlos Marighella en medio de un partido de fútbol. Betto construye la biografía intelectual del líder intercalando la voz en primera persona del propio Marighella, extraída de sus escritos personales, a veces en discurso directo y simplemente cambiando la tipografía, otras veces como discurso indirecto dentro de la narración en tercera persona, tal como lo señaló Sarlo. A través de este procedimiento, Betto incorpora en la obra la oralidad y la multiplicidad de voces en torno al fenómeno. El capítulo pretende construir una imagen sólida de Marighella, en detrimento de la imagen oficial divulgada sobre el líder. Por ello, además de resaltar sus virtudes de líder, compañero, ideólogo y político, Betto pretende demostrar la solidez de su pensamiento político para lo cual realiza en este capítulo un concienzudo análisis de las ideas políticas del líder comunista, a la manera de un texto académico, superando las narraciones periodístico-biográficas que se limitan a un recuento de hechos sin apoyatura teórica²⁶⁴. Esto le permite realizar un balance crítico sobre las deficiencias del proyecto político de Marighella, señalando como punto débil lo que la nueva pastoral de la Iglesia tratará de saldar, es decir, el trabajo desde las bases:

“No entanto, do que ouvi dos antigos militantes da ALN, ficou-me a impressão de que, da estrutura burocratizada e inoperante do PCB, Marighella passara a um movimento de forma indefinida, no qual predominava o ativismo militarista [...] Não se fazia trabalho político de massa, nem se sabia exatamente como incorporar os trabalhadores á luta política. A guerrilha, praticamente restrita as cidades, colocava-se como alternativa ao trabalho de base, á organização popular, com se ela fosse

²⁶⁴ Betto aborda la evolución intelectual del líder desde los principales puntos presentes en sus textos *Porque resistí a la prisión* (1964), *La crisis brasileira* (1966), *Crítica a las Tesis del Comité Central* (1967), “Eclecticismo y Marxismo” (1966) y *Algunas cuestiones sobre la guerrilla en Brasil* (1968).

capaz de, por si só, deflagrar o descontentamento latente no povo, materializando-o no efetivo apoio ou participação na luta” (Betto, 1987: 41)²⁶⁵.

En el segundo capítulo, “Sur, la travesía”, el libro se vuelve autobiográfico para narrar los inicios políticos de Frei Betto y su participación en la asistencia brindada en la frontera a los perseguidos políticos que escapaban hacia Uruguay y Argentina. La autobiografía se entrelaza nuevamente con la historia política de Brasil. Los hechos cronológicos se intercalan con discursos en primera persona de tono más intimista, dirigidos a personajes cuya identidad se va desentrañando lentamente, a la manera de epístolas de Frei Betto nunca enviadas a compañeros que conoció en sus años de militancia pero que luego desaparecieron. En términos formales, estos fragmentos incorporan un estilo más informal, expresiones de la oralidad, incorporan también otras voces, distienden la lectura, humanizan el relato al focalizarlo en otras historias personales y al mismo tiempo aportan datos que permiten continuar reconstruyendo la cronología de los hechos: tipos de torturas, coyuntura política de Brasil y del mundo, y actores políticos que reconstruyen el entramado del complejo escenario de la época. Sin embargo, el relato también se repliega hacia la intimidad del narrador, de los sentimientos vividos en la clandestinidad, el desarraigo permanente de lugares y personas, la percepción distorsionada del tiempo y del espacio. Es decir, el texto presenta una doble articulación que va de lo individual a lo colectivo para volver en un vaivén incesante.

En la nueva vida clandestina que Betto lleva dentro del Seminario jesuita Cristo Rei en San Leopoldo, descubre y reafirma su opción por los pobres en detrimento de una vida religiosa recluida al trabajo meramente intelectual. Así, en dicho capítulo, Betto intercala justificaciones religiosas a su accionar político, lo cual permite ver su vinculación con las ideas de la Teología de la Liberación:

²⁶⁵“Sin embargo, de lo que escuché de algunos militantes de la ALN, me quedó la impresión de que, de la estructura burocratizada e inoperante del PCB, Marighella pasó a un movimiento de forma indefinida, en el que predominaba el activismo militarista. [...] No se hacía trabajo político de masas, ni se sabía exactamente cómo incorporar los trabajadores a la lucha. La guerrilla prácticamente restringida a las ciudades, se colocaba como alternativa al trabajo de base, a la organización popular, como si ella fuese capaz de, por sí sola, deflagrar el descontento latente en el pueblo, materializándolo en un efectivo apoyo o participación en la lucha.”

“Perguntou-me como era possível conciliar a fé crista com a opção política. Expliquei-lhe que o cristianismo é essencialmente transformador e essa revolução não se limita á historia, culmina na transcendência. Jesus anunciou o Reino, a transformação radical deste mundo segundo o projeto libertador do Pai” (Betto, 1987: 56)²⁶⁶.

A medida que el cerco represivo comienza a aproximarse a Betto, la narración asume características de un diario íntimo que encabeza cada fragmento con fecha, narrando día a día los acontecimientos, de la misma manera que la obra de Casaldáliga. Esto se acentúa en el tercer capítulo, “Prisión, el laberinto”, que aborda los días previos de Frei Betto antes de ser detenido por el régimen militar y sus primeras semanas de detención. En este capítulo el narrador cercado por la represión, se pierde en cuestionamientos íntimos sobre su función como religioso tensionado entre una formación espiritual y una formación político-práctica. El espacio laberíntico se traslada no solo a la trayectoria geográfica de Betto que comienza a desplazarse por diversas órdenes religiosas para escapar de las fuerzas de seguridad, sino también a su propio laberinto mental, la soledad, el encierro en sí mismo; que lo llevan cada vez más a reivindicar la praxis por sobre la vida contemplativa y burguesa implicadas en la vida religiosa.

El perseguido comienza a escindirse entre un mundo exterior regido por la constante amenaza de diarios y sonidos siempre decodificados por el pánico, y el interior nutrido por la imaginación del aislamiento que encierra cada vez más al personaje en su interioridad, previamente incluso, a su reclusión física en el presidio. A partir de la detención, la narración se fragmenta en escenas sucesivas y frenéticas de torturas e interrogatorios (tanto de él como de los Padres Manuel y Marcelo, otros dominicos detenidos), denunciando las atrocidades pero también con cierta ironía, las torpezas brutales del sistema represivo²⁶⁷, cuyo apoyo de Estados Unidos Frei Betto se encarga de enfatizar para responsabilizarlo por la catástrofe brasileña.

²⁶⁶ “Me preguntó cómo era posible conciliar la fe cristiana con la opción política. Le expliqué que el cristianismo es esencialmente transformador y esa revolución no se limita a la historia, culmina en la trascendencia. Jesús anunció el Reino, la transformación radical de este mundo según el proyecto libertador del Padre”

²⁶⁷ Estas torpezas del sistema represivo se ponen en evidencia en un fragmento dentro del capítulo que Frei Betto incorpora en medio de la narración como una crónica, señalando en qué medida la realidad

El libro *Cartas da prisao* comienza en el año 1972, es decir, relata los dos últimos años de la vida carcelaria de Frei Betto cuando comienzan a ser transferidos a diferentes prisiones, a modo de desgaste psicológico, para aislar al grupo. Son transferidos en el lapso de pocos meses del presidio Tiradentes, a la Penitenciaría Estadual, a la Casa de la detención, y finalmente a Presidente Wenceslao en la frontera de San Pablo con Mato Grosso. En todo momento destaca la intervención del obispo Paulo Evaristo Arns en las negociaciones y las huelgas de hambre como forma de protesta. Presenta diferentes tipos de cartas, todas aquellas enviadas por Frei Betto durante sus años de prisión a sus familiares, amigos y a varios religiosos de diversas órdenes, a la manera de un diálogo mutilado, como solo puede producirse en un período de terrorismo de Estado: “Infelizmente isto é um monólogo, mas como a gente se entende no silêncio, vale como um bate-papo” (Betto, 1985:52)²⁶⁸.

Para franquear la censura, el autor de las cartas evita la utilización de nombres completos, y por lo tanto, llama a sus interlocutores a partir de iniciales: “Hoy 5 compañeros fueron transferidos -C; M; C; G; B; y Alt.-” (Betto, 1985: 39). Lo mismo sucede con el nombre de Angelo P. en la novela: sin apellido, la inicial reproduce el lenguaje críptico de las cartas de prisión. Sin voz, es narrado por un narrador en tercera persona, y es permanentemente engullido por los objetos que lo rodean: el vientre oscuro de un auto policial, un corredor como lúgubre garganta. Asimismo, convive con animales, pequeños e insignificantes (una hormiga, una araña) que ponen en evidencia su impotencia frente al poder que lo retiene.

En las cartas no solo se asiste al testimonio de la vida dentro de la prisión (episodios que recupera la novela *El día de Angelo P.*), con sus situaciones cotidianas - el exacerbado deseo de alimentarse, la soledad, el silencio, la convivencia con los otros presidiarios, el anhelo y el temor frente a la libertad próxima-, sino que también se asiste a la exposición de las ideas de Frei Betto sobre política y religión, en tanto las cartas por su propia condición remiten al exterior, entonces se presentan como el

supera la ficción. Se trata de la crónica titulada “El jabón sospechoso”, que ironiza sobre las paranoias de un estado de control que acaba dudando de un simple jabón de tocador como si fuera una bomba confeccionada por uno de los religiosos. Así, paralelamente al crecimiento de escenas represivas, la narración señala irónicamente la contracara absurda de dicho proceso. Procedimientos semejantes acompañan toda la narración de *El Día de Angelo P.*

²⁶⁸ “Infelizmente esto es un monólogo, pero como nos entendemos en el silencio, vale como una charla”

vínculo exterior-interior en la vida del prisionero²⁶⁹. Esa doble articulación permite asistir a cavilaciones íntimas del autor, así como cavilaciones de índole público. Betto asume un rol pastoral dentro de la cárcel, entiende que lo que está viviendo debe ser un proceso de transformación personal y colectiva: “bem ou mal, sou também a presença da Igreja aqui dentro. Penso que devo agir exatamente como o próprio Cristo agiria, sendo solidário com os que sofrem [...] Na medida em que a minha prisão trouxer para os outros alguma liberdade, principalmente espiritual, eu estarei convencido de que tudo isso tem um valor” (Betto, 1985: 57)²⁷⁰. Es entonces el primer libro de Frei Betto donde una experiencia concreta condensa una serie de reflexiones no solo en torno al encierro mismo, sino en torno a la historia y a la memoria política y a la función de la Iglesia en esta nueva coyuntura.

Lo mismo se observa en el libro de cartas *Das Catacumbas*, en el cual prima un tono más emotivo y esperanzador, menos reflexivo en términos teóricos y pastorales por tratarse de las primeras cartas escritas en prisión. Betto escribe desde un sujeto colectivo, un “nosotros” que incorpora a los otros religiosos dominicos que enfrentan la prisión junto con él. La descripción de la cotidianeidad de la vida en prisión conduce a reflexiones de tipo espiritual. La vida de despojo, de absoluta pobreza, de condiciones básicas de subsistencia, y la vida comunitaria de solidaridad sostienen una idea de la prisión como instancia de crecimiento y transformación espiritual. Esto lo lleva a señalar que la prisión es un lugar privilegiado de *metanoia* y *koinonia* (Betto,

²⁶⁹ En estas primeras cartas, se pone en evidencia la formación marxista de Frei Betto y su interrelación con la teología cristiana. Al reclamar el instrumental de las ciencias sociales para nutrir la teología, Frei Betto apela al marxismo, sin hacer alusión a este en sus cartas, probablemente a causa de la censura. Empero, se pone en evidencia una crítica al sistema capitalista que se funda sobre la desigualdad social (Frei Betto se opone a una naturalización de las relaciones sociales bajo el capitalismo) basada en el concepto de plusvalía: “Sucede que en dos o tres horas de trabajo diario, el obrero produce el equivalente al salario que recibe. Pero él trabaja como mínimo ocho horas por día. Por lo tanto, las cinco horas restantes las trabaja gratis para el capitalista. Es de este trabajo excedente, cuyo producto es totalmente absorbido por el industrial, que el capitalista extrae la mayor parte de su lucro, y así aumenta asustadoramente su capital. ¿Por qué la Iglesia no ve esto?” (Pág. 24). Por otro lado, su aproximación a la teología de la liberación de forma orgánica se pone en evidencia gracias a la lectura del libro del peruano Gustavo Gutiérrez en 1973. Toda una serie de cartas intercambiadas con otros religiosos, pone de manifiesto la renovación que ocurre en el seno de la institución. Frei Betto encuentra en ese libro sistematizadas las ideas que él mismo venía reelaborando en torno a la teología tradicional a partir de su experiencia con la praxis dentro del presidio.

²⁷⁰ “Bien o mal soy la presencia de la Iglesia aquí adentro. Pienso que debo actuar como el propio Cristo actuaría, siendo solidario con los que sufren [...] En la medida en que mi prisión traiga para otros alguna libertad, principalmente espiritual, estaré convencido de que todo esto tiene algún valor”

1985: 43). Esto así, porque aun en esas condiciones de cautivo le encuentra un sentido a su existencia: la contemplación y el encuentro con la propia identidad. Tal como sucede con Angelo P. en la novela: “Ya no hay lugar para la farsa, el engaño, el juego de máscaras que afirman al ser humano ante los demás a costa de traicionarse a sí mismo. La intimidad revela la verdadera identidad” (Betto, 1987: 58).

Mensaje esperanzador de resistencia que reside en la Fe cristiana, la cual asocia al verdadero cristiano con la persecución: “Ninguém retém o Espírito. Ninguém arranca a nossa liberdade interior. Lamentamos apenas que alguns considerem tudo isso como “anormal”, embora a Igreja tenha nascido nas prisões, nas catacumbas, nas perseguições” (Betto, 1985:23)²⁷¹. Así, la catacumba se convierte en espacio simbólico por antonomasia de regreso a los valores del cristianismo primitivo y la persecución-prisión deviene testimonio cristiano. Tanto es así que Betto compara su ingreso al noviciado como un aprendizaje sobre la Fe (lo que en el capítulo se denominó la primera conversión en Betto), mientras que la experiencia de la prisión se compara con el aprendizaje sobre la vivencia de esa Fe (una segunda instancia de conversión).

Este tipo de aprendizaje en cautiverio, que para Betto es liberador, recupera el giro epistemológico que se planteó al comienzo del capítulo. Se trata de un conocimiento que se cimienta en lo vivencial antes que en lo institucional. Es decir, la experiencia de la prisión permite una paradójica libertad de conciencia, una liberación de las limitaciones impuestas por la cultura burguesa, y por lo tanto, un compromiso con el futuro del oprimido y no con la complicidad del opresor. Es en este sentido que la prisión es para Betto un punto de inflexión en su vida –“Nao é possível ser a mesma pessoa, após passar pelos subterrâneos da história” (Betto, 1985:28)²⁷²- y se la vive como un proceso de ascesis, de construcción del Hombre Nuevo, de ahí la presencia intertextual constante de las epístolas de San Pablo.

La dicotomía entre libertad en cautiverio y cautiverio en libertad es permanente en las epístolas de los primeros años de Betto. Los episodios recurrentes de la Pasión de Jesús, así como el del Holocausto, postulan un aprendizaje del orden de lo humano-

²⁷¹“Nadie arranca nuestra libertad interior. Lamentamos apenas que algunos consideren todo esto como “anormal”, a pesar de que la iglesia haya nacido en las prisiones, en las catacumbas, en las persecuciones.”

²⁷² “No es posible ser la misma persona, después de pasar por los subterráneos de la historia”

colectivo por sobre una idea de libertad individualista; y de lo utópico y de lo esperanzador en términos de Fe en el futuro. De ahí que Betto realice una crítica moral al sistema burgués, representado metafóricamente en el sistema penitenciario, en donde la libertad es ilusoria en la medida en que somos piezas de un engranaje regido por el consumo y el lucro privado. Esta visión materialista e histórica de sus condiciones de existencia, se asienta en una mirada histórica sobre la figura de Jesús y la construcción del Reino de Dios. Si bien en estas cartas no se puede observar una lectura sistemática de escritos marxistas, como sí sucede en la segunda etapa carcelaria, ya se ponen en evidencias ciertas filiaciones probablemente presentes en sus lecturas religiosas post conciliares (son recurrentes en las cartas las citas de diversos documentos del Concilio Vaticano II, de la *Populorum Progressio*, de las epístolas de San Pablo, de Mounier –de quien señala la influencia en su compromiso cristiano–, de Chardin, de Moltmann, de Bonhoeffer):

“Jesus veio anunciar-nos o Reino de justiça e paz. Cada um participa, á sua maneira, conforme os talentos recebidos, da busca e da edificação desse Reino. Ele não se edificara fora da história: ele é o próprio desfecho final da história. Por isso, a nossa caminhada-para-o-Reino só pode ocorrer dentre os acontecimentos históricos. Evitá-los é cair no fatalismo e negar a promessa divina. É anular o anúncio da ressurreição” (Betto, 1985:41)²⁷³.

La idea permanente del futuro como proyecto utópico de anuncio de la resurrección y que sostiene moralmente a Betto durante los años de cautiverio, justifica la escritura de memorias como parte de su proyecto político. Centrado en una idea de memoria ejemplar, recuperar el pasado desde el presente supone una estrategia para el futuro. Por este motivo, la palabra deviene acción, praxis y testimonio como debe ser la acción de todo Profeta: “Só a ação deliberada, consciente, conduz a resultados eficazes. A palavra verdadeira e consequente é aquela que tem a

²⁷³“Jesús vino a anunciarnos el Reino de Justicia y Paz. Cada uno participa, a su manera, conforme los talentos recibidos, de la búsqueda y de la edificación de ese Reino. Él no se edificará fuera de la historia: él es el propio desenlace final de la historia. Por ello, nuestra caminata-para-el-Reino sólo puede ocurrir entre los acontecimientos históricos. Evitarlos es caer en el fatalismo y negar la promesa divina. Es anular el anuncio de la resurrección”

ação como matéria-prima [...] A fé só é real quando traduzida em obras [...] A ação, por sua vez, deve estar sintonizada com a realidade” (Betto, 1985: 83)²⁷⁴.

Por este motivo, las epístolas y el primer libro publicado por Betto como construcción de su figura pública, señalan de manera indeleble su compromiso y opción por los pobres, por la iglesia popular y perseguida; y por una visión histórica y encarnada de la figura de Jesús. Por ello apela de forma recurrente a la intertextualidad con episodios bíblicos como la Pasión y el Éxodo, pues Betto pone el énfasis en la idea de resurrección y no de muerte. Es decir, ambos episodios señalan la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y ponen en plano de semejanza la liberación de la opresión con la resurrección²⁷⁵, el pasaje de la muerte a la vida, de la esclavitud a la liberación. En el presente histórico, las causas de la opresión residen en el sistema capitalista que inculca falsos valores. Frei Betto recupera el lenguaje de la dependencia-liberación, pues sostiene que el sistema capitalista tiene sus curiosas contradicciones: “la libertad de ustedes es el resultado de nuestra opresión” (Betto, 1985: 152).

Este proceso de ascesis que se manifiesta tanto en las cartas como en la novela como corolario a la experiencia del cautiverio, se acentúa en el cuarto capítulo de *Bautismo de Sangre*, “Muerte, la emboscada”, donde se relata la crónica de la emboscada realizada por las fuerzas de seguridad a la orden de los dominicos, su posterior detención y el asesinato de Marighella. La acción narrativa se adentra lentamente en episodios de tortura, donde entran en escena también las historias personales de los torturadores, como el famoso Sergio Paranhos Fleury, y el resto de los dominicos involucrados en la Operación: Frei Ivo, Frei Fernando, Frei Tito de Alencar, Frei Giorgio. Las escenas de tortura son descritas en sus más ínfimos detalles, se intercalan con fragmentos del manual con el que los militares

²⁷⁴“Sólo la acción deliberada, consciente, conduce a resultados eficaces. La palabra verdadera y consecuente es aquella que tiene a la acción como materia prima [...] La Fe sólo es real cuando traducida en obras [...] La acción, a su vez, debe estar sintonizada con la realidad”

²⁷⁵ Pascua significa “paso” o “tránsito”, cambio de una situación hacia otra en sentido de avance, no de retroceso. En el Antiguo Testamento la Pascua celebraba el Éxodo de los judíos de Egipto, era el pasaje de la esclavitud a la liberación. En el Nuevo Testamento, se parte de la Pascua judía para llegar a la Pascua cristiana. Es decir, Jesús celebra en su última cena la Pascua judía junto con sus apóstoles antes de morir crucificado. Al tercer día resucita. Por lo tanto, el acento puesto en el pasaje de la muerte a la vida pone el acento del sentido de la existencia del hombre en el Futuro.

latinoamericanos fueron formados por los Estados Unidos en el Canal de Panamá. Esto se relaciona con lo que Sarlo denominó la estética realista-romántica del testimonio, cuyo fundamento constructivo es “la inclinación por el detalle y la acumulación de precisiones” (Sarlo, 2007: 67), que permiten crear la ilusión de relato completo anclado en la praxis experiencial.

La mayor parte del capítulo se dedica a la reconstrucción minuciosa del asesinato de Marighella a través del uso de fuentes oficiales como el expediente del caso (en el apartado “Fuentes” Betto incorpora fotos del asesinato de Marighella), las versiones oficiales brindadas por la prensa y las notas emitidas por las fuerzas de seguridad. Betto contrapone la versión oficial con otras evidencias, realiza un balance crítico de lo sucedido, que considera como un intento por incriminar a la Orden de los dominicos con el afán de desmoralizar a la Iglesia, y al mismo tiempo de enfrentar a la izquierda brasileña con los militantes cristianos. Betto intenta demostrar cómo fue montado el Operativo para incriminar falsamente a los religiosos por haber entregado a Marighella, cuando en realidad contaban con información de otras fuentes, incluso con participación de la CIA. Su intento con el presente libro entonces, es reivindicar a sus compañeros frente a la difamación operada por la historia oficial.

Por ello, reconstruye el juicio realizado a los dominicos en 1971 incorporando la pluralidad de voces y posiciones, pero centrado fuertemente en la declaración de la defensa, que señala diez puntos débiles en la acusación y los justifica. Posteriormente, Betto añade otras deficiencias de la versión oficial del asesinato, analiza las implicancias de la CIA en el caso, y se vale de testimonios logrados a través de reportajes y de bibliografía teórica, como el libro *La CIA y el culto de la Inteligencia* de Víctor Marchetti y John D. Marks. El capítulo finaliza apelando al mismo procedimiento de los capítulos anteriores: la epístola personal como forma de homenaje. En este capítulo Frei Betto se la envía a la viuda de Carlos Marighella, a manera de homenaje a aquel líder. Lo mismo sucede en el final del quinto capítulo “DOPS, la Catacumba”, con una epístola dirigida a Frei Ivo y Frei Fernando, torturados e interrogados en la DOPS:

“Quando ainda outros padres, seus colegas, consultavam os astros na esperança de reformar o capitalismo, aterrorizados pelo fantasma do

comunismo, você já dizia, mineiramente, que o futuro é o socialismo, sem modelos importados, mas onde as sementes do Reino de Deus brotassem em forma de justiça, de liberdade, de paz. Em seus sermões, [...] você sublinhava que a vida crista não é feita de tranquilidade, nem destinada ao conforto espiritual, mas é uma proposta que inclui ascetismo, perseguições, difamações, prisões, torturas e morte” (Betto, 1987: 162)²⁷⁶.

La vida cristiana aparece encarnada en la novela de Betto en la figura de Frei Tito de Alencar con quien se cierra el último capítulo, “Tito, la pasión”. En esta parte, se intercala la narración fáctica de los hechos y los comentarios de Frei Betto, con extensos trechos testimoniales de Frei Tito, pues intenta reivindicarlo como un Cristo, frente a una Iglesia históricamente aliada a las clases dominantes:

“De modo exemplar, Frei Tito encarnou todos os horrores do regime militar brasileiro. Este é, para sempre, um cadáver insepulto. Seu testemunho sobreviverá á noite que nos abate, aos tempos que nos obrigam a sonhar, á historiografia oficial que insiste em ignorá-lo. Permanecerá como símbolo das atrocidades infindáveis do poder ilimitado, prepotente, arbitrário. Ficará, sobretudo, como exemplo a todos que resistem á opressão, lutam por justiça e liberdade, aprendendo, na difícil escola da esperança, que é preferível “morrer do que perder a vida” (Betto, 1987: 210)²⁷⁷.

Betto le adjudica a la muerte de estos mártires un valor redentor, a partir del cual puede comprenderse el título de la novela: “Muchos comulgaron, redimidos por el Bautismo de sangre” (Betto, 1987:179). Según Betto, el valor del bautismo para los primeros cristianos consistía en un momento de iniciación en la vida pública, en la medida en que ser cristiano en aquella época suponía estar expuesto a la persecución y al martirio. Por lo tanto, se bautizaba a los adultos luego de un largo proceso de

²⁷⁶“Cuando todavía otros padres, sus colegas, consultaban a los astros en la esperanza de reformar el capitalismo, aterrorizados por el fantasma del comunismo, vos ya decías, mineiramente, que el futuro es el socialismo, sin modelos importados, sino donde las semillas del Reino de Dios broten en forma de justicia, libertad y paz. En tus sermones [...] subrayabas que la vida cristiana no está hecha de tranquilidad, ni destinada a la comodidad espiritual, sino que es una propuesta que incluye ascetismo, persecuciones, difamaciones, prisiones, torturas y muerte”

²⁷⁷“De modo exemplar, Frei Tito encarnó todos los horrores del régimen militar brasileño. Este es, para siempre un cadáver insepulto. Su testimonio sobrevivirá a la noche que nos abate, a los tiempos que nos obligan a soñar, a la historiografía oficial que insiste en ignorarlo. Permanecerá como símbolo de las atrocidades inacabables del poder ilimitado, prepotente, arbitrario. Quedará, sobre todo, como ejemplo a todos los que resisten a la opresión, luchan por justicia y libertad, aprendiendo en la difícil escuela de la esperanza, que es preferible “morir que perder la vida”

preparación, suponía una etapa en el proceso de aprendizaje porque se le brindaba gran valor al conocimiento experiencial por sobre el conceptual, tal como los hebreos concebían el conocimiento popular. De ahí que los profetas del Antiguo Testamento rechazaran la abstracción porque postulaban que adorar a Dios implicaba hacerlo en el prójimo.

“O martírio tem-se tornado categoria teológica para pensar o momento atual, a paixão de Cristo em íntima ligação com a paixão do povo e a vida da Igreja [...] Os mártires da fé cristã colocam-se no seguimento de Jesus e participam desse martírio primigênio. Há também os mártires do Reino de Deus, que entregam sua vida em processos sociais de mudança que vão na direção de maior participação e justiça para todos. São mártires políticos. L. Boff os chama verdadeiramente de mártires e não simplesmente por eufemismo, já que eles se inseriram naquele espírito que informou a ação de Cristo [...] A novidade e o assombro dos mártires da A. Latina consiste em serem assassinados em nações culturalmente católicas da civilização ocidental. Tal martirio transformou-se em denúncia da intransigência hegemônica da riqueza acumulada e não compartilhada. Desmascara o absolutismo idolatra intrínseco à lógica de exploração e dominação do capital” (Libanio, 1992:176-177)²⁷⁸

Por lo tanto, la tortura-prisión en tanto rito iniciático, en tanto viaje, en tanto bautismo, abre al hombre al camino hacia el prójimo, a la lucha por la liberación del oprimido. La tortura-prisión se presenta como una segunda transformación en Betto, una instancia de aprendizaje y al mismo tiempo de redención que reivindica a estos héroes anónimos: religiosos, laicos, desaparecidos, presos, exiliados. Todos aquellos que encarnan al Cristo histórico, entre Marighella y Frei Tito, como emblemas de

²⁷⁸ “El martírio se ha vuelto una categoría teológica para pensar el momento actual, la Pasión de Cristo en íntima relación con la pasión del pueblo y de la vida de la Iglesia [...] Los mártires de la fe cristiana continúan la línea de Jesús y participan de ese martirio primigenio. Hay también mártires del Reino de Dios, que son aquellos que entregan sus vidas en procesos sociales de cambio que van en la dirección de una mayor participación y justicia para todos. Son mártires políticos. L. Boff los llama verdaderamente mártires, no simplemente por eufemismo, sino porque ellos se instalan en el mismo espíritu que informó la acción de Cristo [...] La novedad y el asombro de los mártires de A. Latina consiste en que son asesinados en naciones culturalmente católicas de la civilización occidental. Tal martirio se transformó en la denuncia a la intransigencia hegemónica de la riqueza acumulada y no distribuida. Desenmascara el absolutismo idolátrico intrínseco a la lógica de explotación y dominación del capital”

tantos otros: “-Veja, estou agonizando. Há agonias que servem para alguma coisa, como a de Cristo. A minha não servirá para nada” (Frei Tito en Betto, 1987: 201)²⁷⁹.

La memoria como lucha contra el crimen hermenéutico²⁸⁰

La impresión un poco desagradable de que el biógrafo, sin habérselo propuesto, va entrando en el aura del biografado, asumiendo sus puntos de vista y confundiéndose paulatinamente con su subjetividad

JUAN JOSÉ SAER

Adentrarse en *Diário de Fernando – Nos cárceres da ditadura militar brasileira* (2009) luego de la lectura de sus libros anteriores dedicados al drama de la dictadura militar brasileña, es como ingresar en la obra de un biógrafo que en cierto momento del relato llega a identificarse con su biografado (operación similar sucede con el personaje de Angelo P. en la novela *El día de Angelo P.* en la cual se recuperan elementos de la biografía de Betto, pero también de otros militantes y presos políticos). En este libro, Betto se encarga de ficcionalizar los diversos fragmentos del diario de cárcel de su compañero Frei Fernando, durante los años en que ambos que fueron prisioneros por la causa “Operación Batina Blanca”. Si bien una introducción y un epílogo encuadran al relato, y recuperan la voz en primera persona de Frei Betto, a lo largo de la narración el testimonio de Frei Fernando de Brito se diluye en el testimonio de Betto, generando así la tesis que recorre gran parte de la obra de este último: la identificación entre todos los hombre, víctimas, oprimidos por un sistema violento e injusto.

El relato se estructura en diez capítulos definidos por desplazamientos espaciales. Trasladados entre noviembre de 1969 y enero de 1973 (período que aborda el relato) a cinco centros de detención diferentes, el diario de Fernando evade marcaciones

²⁷⁹“-Vea, estoy agonizando. Hay agonias que sirven para algo, como la de Cristo. La mía no servirá para nada”

²⁸⁰Ricoeur intenta fundar una hermenéutica del Testimonio, pues en la exterioridad propia del testimonio reside su problemática interpretativa, la crisis del Absoluto, en tanto al mismo tiempo que se ofrece a ser interpretado es él mismo interpretación, mediación de sentido: “la relación entre *acto* y *signo* resulta ser ella misma una relación hermenéutica; una relación que da para interpretar y una relación que reclama la interpretación” (Ricoeur, 1983:50).

temporales precisas (sólo en casos de episodios muy concretos y trascendentes como la desaparición de Frei Tito) y la profundización en cuestiones de índole íntimo y personal, para convertirse en un gran diario de la intimidad colectiva bajo la dictadura militar. No se asiste a la intimidad individual propia de un diario o de sus cartas ni, a diferencia de la obra autobiográfica de Betto, a reflexiones religiosas o teológicas.

En este caso, las anotaciones de Frei Fernando se ofrecen como excusa para exponer a todas las víctimas que circularon por el submundo carcelario, de torturas y detenciones, durante la dictadura militar: el derrotero de presos políticos, las noticias más relevantes de la época, los vaivenes de la Iglesia Católica en relación al régimen militar, y las repercusiones internacionales de la represión en Brasil. La vida en la prisión se vuelve metáfora de la vida de todos los brasileños durante la dictadura militar. El enclaustramiento y la desorientación temporal y espacial reproducen el clima de terror y censura de la época de represión. De ahí el subtítulo aclarativo: se trata de un diario sobre la vida en la cárcel, sobre la vida durante los años más cruentos de la dictadura militar, a partir de la sanción del AI-5.

Parecería ser que el objetivo final de la obra de Betto es demostrar el valor político del relato como constructor de memorias traumáticas. Por eso, siendo religioso y retomando el epígrafe de Casaldáliga que abre el presente capítulo, se pregunta en el epílogo que cierra el libro, sobre el problema de la Fe frente a la experiencia de los genocidios: ¿Cómo creer en la existencia de un Dios frente a tanto dolor humano? ¿Cómo y para qué escribir frente a tales tragedias? Betto recurre a las obras de Bonhoeffer y Primo Levi, que sostienen la debilidad e impotencia de Dios, para contraponer su posición sustentada en Kierkegaard y Schelling, quienes explican el libre albedrío del hombre frente a la divinidad. Por ello, el valor de la Fe reside en la superación del Mal en tanto seres finitos que somos, y dicho aprendizaje solo puede lograrse reparando el pasado en el presente y con miras a un futuro: “Esquecer a morte, pretender matá-la, desprezá-la como a um cadáver retido sob pedras no fundo mais escuro dos oceanos, é adicionar ao crime físico o crime hermenêutico. As

abominações não prescrevem e, ainda que todos os arquivos tenham sido incinerados, a injustiça cometida exige reparação” (Betto, 2009:278)²⁸¹.

Frente a este imperativo de reparación, se exige que el relato, que fusiona diversas discursividades, presente cierto grado de verosimilitud que le brinde legitimidad histórica y política; pues Betto define a este diario como un “documento, inédito, de inestimable valor histórico”. Esto debe sustentarse a través de ciertos procedimientos que exceden las características de un diario íntimo: “Objetividade e subjetividade são aqui faces de uma mesma moeda, a do preço que se paga para que a memória das vítimas se torne, na história da humanidade –como quería Walter Benjamin- perene e subversiva” (Betto, 2009: 14)²⁸². Los dos procedimientos fundamentales de los que se vale Betto para brindarle legitimidad histórica a lo narrado son, al igual que en *Bautismo de Sangre*, la inserción de otras voces dentro del registro del narrador y el uso de la nota al pie.

La inserción de otras voces se produce a través de la incorporación de fuentes primarias en medio de la narración, destacadas con el uso de bastardilla. Dichas fuentes son en su mayoría cartas de denuncia de los religiosos escritas dentro de la prisión pero que tomaron estado público - y que un lector interesado podría rastrear en los diarios de la época-, en las que se denuncia la tortura de Frei Tito y las precarias condiciones de salubridad carcelaria, motivo por el cual realizaron una famosa huelga de hambre en 1972 que duró 33 días. Se asiste nuevamente a otro género recurrente en la obra de Betto: el género epistolar. Si bien las cartas aparecen reproducidas en su totalidad, el relato también reproduce fragmentos de otros documentos como el Documento de la Asamblea de obispos de San Pablo, el Manifiesto de artistas e intelectuales en apoyo a la huelga de hambre de los prisioneros, declaraciones públicas de personalidades como el obispo Dom Helder Cámara y Dom Pedro Casaldáliga, testimonios de presos torturados y la carta de Betto al teólogo Alceu

²⁸¹ “Olvidar la muerte, pretender matarla, despreciarla como a un cadáver retenido bajo piedras en el fondo más oscuro de los océanos, es sumar al *crimen físico el crimen hermenéutico*. Las abominaciones no prescriben y, a pesar de que todos los archivos hayan sido incinerados, la injusticia cometida exige reparación”

²⁸² “Objetividad y subjetividad son aquí caras de una misma moneda, la del precio que se paga para que la memoria de las víctimas se torne, en la historia de la humanidad –como quería Walter Benjamin- perene y subversiva”

Amoroso Lima explicando la postura de los presos políticos frente a la huelga de hambre.

Otra voz que se presenta y que reubica al lector dentro de los cánones de la ficción literaria frente al afán de verosimilitud, es la inserción de una crónica de Betto sobre la lucha entre prisioneros y carceleros. Este recurso también reaparece con insistencia en su obra, no para restar valor documental al relato sino para recuperar la tensión antes mencionada entre historia y literatura. Así, el efecto de realidad se funda también en una fuerte presencia de la oralidad, como señaló Achugar. La persuasión se logra en la medida en que existe una credibilidad asociada a la huella de la oralidad a través del registro de la voz del otro, pacto esencial en el testimonio.

La literaturización aparece claramente a partir de ciertas inclusiones que no responden a la estructura propia de un diario íntimo. Por ejemplo, la narración biográfica, como flash back, de la formación política de Frei Fernando hasta su detención y vinculación con el asesinato de Marighella; luego ciertos elementos de la (auto)biografía política de Frei Betto y de Frei Tito, y la inclusión del testimonio de Frei Tito luego de ser brutalmente torturado (testimonio que tomará estado público y gran repercusión en la prensa internacional). Estas biografías dentro de biografías y testimonios dentro de testimonios, se reproducen a nivel macro textual través de la alternancia en la voz del narrador que se desplaza de la primera persona del singular a una primera persona del plural inclusivo, reproduciendo en el plano de la enunciación, el juego que plantea Betto entre la figura del autor y la del narrador. Así, la historia individual, en tanto memoria individual, se entreteje con otras para conformar el entramado de la memoria colectiva, y frente a esto, la importancia de la palabra escrita como soporte fundamental de la memoria frente a la disipación que supone la oralidad. Aquí Betto recupera su reflexión en torno a la escritura presente en su autobiografía escolar:

“Tito narrou o que sofreu. O coletivo pediu-lhe escrever o que relatou; todos faremos cópias para divulgar como pudermos. Betto ficou de tomar-lhe depoimento. Carlos Eduardo Pires Fleury e o médico Davi Unovich sugerem aos frades serem mais ativos em desmascarar a farsa da nossa prisão. Não temos outro recurso senão

as cartas e, do lado de fora, circulares mimeografadas” (Betto, 2009:81)²⁸³.

En segundo lugar, el insistente recurso de la nota al pie se utiliza para evidenciar la manipulación de información llevada a cabo por el discurso oficial sobre el derrotero de los presos políticos, cuyas historias se mencionan en el cuerpo del relato. De hecho, si bien el diario de Fernando culmina con la liberación de los religiosos en octubre de 1973, una nota al pie se encarga de describir el derrotero de sus vidas hasta la actualidad, al igual que sucede con el resto de los presos políticos. De esta manera, la nota al pie pretende socavar el discurso oficial. Vale como ejemplo la nota 17 en la que Frei Betto en primera persona reconstruye su versión de la desaparición de un preso y sostiene: “Em principio, encaro com desconfiança e cautela a versão oriunda das nossas Forças Armadas” (Betto, 2009:54). En consecuencia, la nota al pie demuestra el derrotero real de esas personas, expande historias individuales, desmiente suicidios y sostiene asesinatos, desapariciones y exilios forzados, a través del uso de fuentes primarias como diarios y libros de investigación, que demuestran investigaciones e información recabada posteriormente a la dictadura, ya que el libro fue escrito en 2009.

La importancia de la memoria como espacio ontológico de resistencia también se relaciona con los espacios físicos en las que transcurre la acción. Para Claudia Feld, analizar testimonios y memorias supone abordarlas en tres aspectos. Un primer aspecto se relaciona con la dimensión narrativa (quién narra, cómo y para quién), otro aspecto se vincula con la “puesta en escena” de la memoria, es decir, los espacios de la memoria y sus dispositivos de representación; finalmente, un último aspecto es la dimensión veritativa, en donde lo importante es el tipo de verdad que se construye sobre el pasado y su relación con otras verdades, otras memorias.

En el relato de Betto se asiste a verdaderos escenarios memorialísticos: las prisiones se convierten en museos de la memoria, porque Betto repone el uso

²⁸³“Tito narró lo que sufrió. El colectivo le pidió que escribiera su relato. Todos haremos copias para divulgar como podamos. Betto se comprometió a tomarle la declaración. Carlos Eduardo Pires Fleury y el médico Davi Unovich sugieren que los frailes sean más activos en desenmascarar la farsa de nuestro encarcelamiento. No tenemos otro recurso que las cartas, y del lado de afuera, circulares mimeografiadas”

originario de aquellos espacios devenidos luego en centros de tortura. El DEOPS (Departamento Estadual de Orden político y social) construido a comienzos del siglo XX como almacén y centro de oficinas, es en 1969 “un animal siniestro, un enorme Moloch erguido y solemne, una venerable diosa de la Seguridad Nacional, un castillo de Frankenstein”. El Presidio Tiradentes, donde los presos pasan la mayor parte de su condena, se asemeja a un purgatorio antes que al infierno, y a un “Quilombo” en tanto espacio de resistencia al no haber torturas. La Penitenciaría del Estado, a donde son transferidos en mayo de 1972, construida en 1922 específicamente para albergar presos, se parece a una “abadía medieval” según Betto, una especie de ciudadela erigida para albergar la opresión, y que pone en paralelo la tragedia brasileña con el genocidio judío:

“No frontispício desse sarcófago de cimento, a advertência aos que chegam: “Aqui o trabalho, a disciplina e a bondade resgatam sua falta.” Na entrada de Auschwitz, o mais terrível campo de extermínio construído pelos nazistas, consta a inscrição: *Arbeit macht frei* (O trabalho liberta). Qualquer semelhança não me parece mera coincidência...” (Betto, 2009:183)²⁸⁴.

El centro de detención de Carandirú, al cual son trasladados posteriormente, permite reflexionar sobre la continuación de ciertas prácticas violentas durante la democracia, a través de una nota al pie que aclara que fue creada en 1950 pero que en octubre de 1992, la Policía Militar masacró a 111 presos, motivo por el cual fue clausurada en 2002. De esta forma el relato barre pasado, presente y futuro, demostrando que la historia de la sociedad brasileña está marcada por la opresión, el terror y el olvido. Esto permite aseverar la tesis que planteó Sarlo respecto de que los testimonios fundados en los hechos de los años sesenta y setenta se construyen desde el presente de escritura, es decir, juegan en el escenario de los conflictos actuales que configuran el material narrado.

Así, este paralelismo entre prisión-sociedad brasileña en el tiempo presente del relato, supone una idea del encierro mismo como exilio, en el cual interior y exterior

²⁸⁴ “En el frontispicio de esta sarcófago de cemento, la advertencia a los que llegan: “Aquí el trabajo, la disciplina y la bondad rescatan tu falta.” En la entrada de Auschwitz, el más terrible campo de exterminio construido por los nazis, consta la inscripción: *Arbeit macht frei* (El trabajo libera). Cualquier semejanza no me parece mera coincidencia...”

aparecen comunicados a través de informaciones periodísticas sobre la actualidad política. A medida que crece la repercusión internacional de la represión en Brasil y del caso de los religiosos detenidos (a través de la difusión de ediciones del libro de cartas de Betto, del testimonio de las torturas sufridas por Frei Tito, noticias sobre la huelga de hambre, la intervención del Vaticano en defensa de los religiosos) el exterior ingresa al recinto cerrado de la cárcel (de la misma manera que el sistema represivo comienza a tener grietas en su control de la censura), y el relato acentúa su fragmentariedad a partir de la sucesión de espacios (los prisioneros son desplazados permanentemente de celdas) y fragmentos más breves conteniendo noticias. La memoria se erige en núcleo del testimonio y en tanto rememoración que opera sobre una ausencia, la fragmentariedad como recurso del relato se hace evidente: “La fragmentariedad no es una cualidad especial de ese discurso que se vincularía con su “vacío” constitutivo, sino un rasgo del relato, por una parte, y del carácter inevitablemente lacunar de sus fuentes, por la otra” (Sarlo, 2007: 138).

El exterior ingresa a la prisión a través de dos elementos: diarios y radio. Los diarios brasileños (*O Estado*) permanentemente citados en el cuerpo del relato para legitimar las noticias narradas, ponen en escena las versiones oficiales difundidas por el régimen, mientras que lo no informado por estos ingresa a la prisión a través de diarios extranjeros como *Le Monde*, la revista *Paris Match* y radios extranjeras como la BBC, Radio Habana Cuba y Radio Pequín. Empero, una serie de informaciones que ingresa al circuito interior de la prisión aparece sin fuentes precisas en tanto silenciadas por la prensa local, como casos concretos de represión hacia guerrilleros. Esto demuestra el valor que asume la circulación de información en cualquier situación de censura.

De esta manera, la relación interior-exterior se expande de la relación prisión-exterior, hacia una relación mayor: Brasil dictatorial-resto del mundo democrático. Se produce entonces un ida y vuelta entre exterior e interior, y las reflexiones que merece el sistema carcelario sirven para pensar el funcionamiento de toda una sociedad bajo un sistema dictatorial, en tanto animaliza al hombre, lo condena a la ociosidad intelectual y lo aliena en su relación con él mismo y con el otro. Esto pone en escena el propósito central de todo sistema totalitario, diluir al individuo dentro de

una maquinaria colectiva en la que se le niega la posibilidad de pensamiento crítico y en la que carece de un espacio privado invadido y manipulado por políticas de terror. El miedo instaurado por un régimen autoritario cierra espacios subjetivos, limita el movimiento, no sólo de los presos políticos, sino de todos aquellos que lo viven. No en vano se escriben memorias y biografías, pues como se observó en el capítulo dedicado a la obra autobiográfica de Casaldáliga, las escrituras del yo tienen como característica la representación de la “intimidad” y no de un referente estrictamente contextual. Por ello, son el género ideal para reponer el espacio de lo privado en un contexto en el que esa dimensión se encuentra anulada.

La idea de prisión como metáfora de la sociedad brasileña aparece también puesta en evidencia a partir de la relación de los religiosos con los presos comunes. Si a gran escala la Iglesia en Brasil es percibida como alentadora de la subversión, dentro de la prisión los religiosos detenidos son percibidos como mala influencia para los presos comunes:

“Soubemos que o diretor tem de nós a seguinte imagem: Politi, inofensivo; Mané, anarquista; os frades, líderes intelectuais apoiados pela Igreja; Caixe, chefe de todos nós. Para as autoridades de São Paulo, além de nós três assegurarmos o apoio da Igreja aos presos políticos, somos os unificadores das Organizações revolucionárias na cadeia. Por isso devemos ficar afastados da capital” (Betto, 2009: 253)²⁸⁵.

Esta relación con los presos comunes permite que el relato reconstruya el clima ideológico de la época, en especial en torno a aquellas prácticas novedosas de la Iglesia Católica Latinoamericana, si se tiene en cuenta que el narrador(es) es un religioso vinculado al movimiento de la Teología de la Liberación. En este sentido para Sarlo, a diferencia de Randall quien los reivindicó, las escrituras del yo desdeñan materiales como folletos, reportajes, documentos de reuniones y congresos, cartas, diarios. Pero afirmó que es fundamental recuperarlos en la medida en que permiten reconstruir un espíritu de época que hace comprensibles los testimonios. Empero,

²⁸⁵“Sabemos que el director tiene de nosotros la siguiente imagen: Politi, inofensivo, Mané, anarquista, los Frailes, líderes intelectuales apoyados por la Iglesia, Caixe, nuestro jefe. Para las autoridades de San Pablo, además de que nosotros tres aseguramos el apoyo de la Iglesia a los presos políticos, somos los unificadores de las Organizaciones revolucionarias en la cárcel. Por eso debemos ser alejados de la capital”

Frei Betto se vale de dichas discursividades, al igual que Casaldáliga, por lo que se podría hablar también en Betto de discursividades itinerantes, pues le permiten brindarle legitimidad a sus relatos testimoniales. Tal como sentenció Randall, el testimonio se define por la presencia de ciertos elementos como el uso de fuentes directas, la entrega de una historia, no a través de las generalizaciones que caracterizan los textos convencionales, sino a través de las particularidades de la voz o las voces protagonistas de un hecho y la inmediatez, el uso de material secundario de apoyo, como una introducción, otras entrevistas, documentos, material gráfico, cronologías y materiales adicionales que ayudan a conformar un cuadro vivo.

Entonces, habría que pensar esta doble inflexión en la obra de Betto: lo testimonial y lo documental como una forma de la articulación entre literatura y experiencia. De esta manera se puede reconstruir en su obra un filón de pensamiento clave de los años sesenta y setenta en América Latina como lo fue la Teología de la Liberación: la manera en la que ingresa en los relatos ya sea en forma de reflexiones del narrador, ya sea a partir de la inclusión de documentos de la época o finalmente, en la propia estructura narrativa como sucede en todos los relatos de Betto dedicados a esta etapa de la historia de Brasil.

De esta manera, el relato no solo busca legitimar cierta versión “contrahegemónica” de los hechos políticos como los relatos anteriores, sino también reconstruir el surgimiento de ciertas prácticas que definieron históricamente a la Iglesia Latinoamericana, forzada por un escenario político de violencia e injusticia social que condujo a un replanteo ético de la función religiosa e institucional. Por ello la pertinencia de este relato de Betto no se limita exclusivamente a engrosar la producción testimonial dedicada a los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura militar en Brasil, sino especialmente a poner en escena la mirada de la Iglesia Católica en torno a dicha conflictividad, y a justificar sus prácticas comprometidas, en especial en relación a la Iglesia brasileña que fue una de las más involucradas en la resistencia contra la dictadura. Particularmente teniendo en cuenta un presente de escritura en el cual aquellos impulsos reformistas fueron reabsorbidos en pos de una nueva derechización a nivel mundial de la Iglesia. Es decir, Frei Betto vuelve a poner sobre el tapete conflictos irresueltos de la sociedad brasileña y del

continente latinoamericano: la literatura reactualiza conflictos históricos al construir relatos con un fin moral y pedagógico.

En conclusión, recuperar la primera autobiografía escolar de Betto permite reconstruir una concepción determinada del conocimiento en términos de experiencia, que se relaciona con la manera en la cual la sociedad hebrea entendía el saber popular. Betto reivindica ese tipo de conocimiento sobre el cual basa su proyecto intelectual y político, no solo a partir de su activa participación en modelos pedagógicos liberadores en la línea de Paulo Freire, sino también en la estética literaria que funda. A partir de las tensiones que recorren el relato autobiográfico de Betto (madre-padre, política-religión, cultura hegemónica-cultura popular), se recupera una mirada en torno a la constitución del intelectual religioso latinoamericano sobre la base de una formación que logra la síntesis entre técnica y teoría. Entonces, se denomina giro epistemológico betteano a su primera gran conversión intelectual, a la recuperación de la experiencia-militancia como conocimiento que articula religión y política y que permite fundar un saber “otro”, subterráneo y popular a partir del cual construye los relatos testimoniales vinculados con la experiencia de la prisión bajo la dictadura militar.

Betto sufre una segunda conversión intelectual en prisión, pues allí funda su estética literaria como forma terapéutica de liberación. No se trata de autobiografías en el sentido canónico, Betto crea una literatura testimonial en el sentido de restitución del vínculo entre experiencia y relato, pues a partir de ella reconstruye una identidad individual y colectiva anulada por la violencia de Estado. En un contexto de lucha de poder, el Testimonio asume un valor de disputa en la esfera pública que conduce a legitimar a Betto no solo como intelectual militante y escritor, sino también legitimar a toda la intelectualidad católica de izquierda que fue uno de los grandes blancos a los cuales apuntó el terrorismo de Estado.

Para Ricoeur, quien fundó una hermenéutica del Testimonio, este tipo de relato tiene un sentido (además del empírico y el jurídico) que describe la relación entre el que relata y el acto, un compromiso con la verdad. Es decir, cuando el testigo

testimonia “para” y no “algo”, la identificación entre el testigo y su causa conduce a una convicción que muchas veces puede costarle la vida. En estos casos el testigo se vuelve mártir (“martus” en griego significa testigo).

En consecuencia, si el relato testimonial pone en escena el conflicto entre verdad-ficción y entre literatura-experiencia, en términos estructurales se trata de una narración cimentada sobre la necesidad de persuasión, creados los marcos legitimantes en el ámbito público en relación a testimonios vinculados con el terrorismo de Estado. Si bien es necesario que el testimonio se inserte en ciertos marcos consensuados de legitimidad documental, es necesario al mismo tiempo que juegue las reglas de la persuasión, en términos de un pacto de lectura (como señaló Lejeune respecto al género autobiográfico) que incluya fuentes primarias, junto con otras perspectivas testimoniales con fuerte impronta de la oralidad.

Contrapunto final

La Teología de la Liberación latinoamericana recuperó la tradición del pensamiento social cristiano del siglo XIX, pero no fue simplemente una doctrina, como bien lo subrayó Frei Betto, sino principalmente un movimiento intelectual, moral y cultural de profunda raigambre en la cultura popular latinoamericana. Fundó en América Latina una nueva cultura religiosa de aspiración universal, nutrida de la religión y la organización popular, de fuerte impronta anticapitalista y claras apropiaciones de las categorías marxistas en sus análisis teológicos. Se trató de una religiosidad que cimentó la personalidad humana sobre bases nuevas capaces de incidir en el desarrollo de una nueva emancipación personal y social. Esta salvación histórica y colectiva, que reivindicó un marcado componente místico-espiritual en la praxis militante, se propuso como originaria de un nuevo humanismo que solo se alcanzará a partir de la instauración de la justicia social (Reino de Dios).

Frente a esto, la primera hipótesis que se confirmó en la tesis es que la Teología de la Liberación representó en Brasil y en su contexto de dictadura militar, un paradigma de lo que Gramsci se proponía como construcción de “Hegemonía”, es decir, una lucha que se dio inicialmente en el plano cultural-intelectual (religioso) como cimiento para un proyecto de carácter político-emancipador. De esta primera hipótesis de trabajo se desprendió una segunda, gracias al análisis de Gramsci en torno a la figura del intelectual como aquel que ejerce funciones organizativas y directivas tanto en el plano de la producción como en el plano cultural y político. Esto demostró que el principal aporte del movimiento religioso latinoamericano de los años setenta fue la doble articulación entre “intelectual tradicional” e “intelectual orgánico” o comprometido con los sectores populares. Al recuperar la perspectiva de Gramsci en torno a la fuerza cultural y política de la Iglesia Católica, particularmente entre los sectores populares (campesinado propiamente dicho) como ámbito de la sociedad civil en el cual el marxismo debía disputar su hegemonía, se observó que la TdL se complementa con el modelo de la filosofía de la praxis gramsciana en su reivindicación del poder contrahegemónico latente en la cultura popular, en su anclaje

en la praxis histórica, en su reivindicación de una pedagogía política de concientización de las masas y fundación de intelectuales orgánicos, y en una nueva concepción del hombre.

Ahora bien, hablar de propuestas complementarias no implica que sean semejantes, pues la Teología de la liberación no propuso (salvo en unos pocos casos) un programa político concreto o una teoría de la revolución como a la que aspiraba la filosofía de la praxis de Gramsci; y por otro lado, el intelectual al que dio lugar no dejó de lado cierta ambigüedad en relación con su referente popular. Pero a partir del énfasis puesto en la concientización y la toma de iniciativa política del laicado, se reivindicó una rebeldía inherente. Se trató por tanto de una teología latinoamericana en la medida en que pensó a la historia latinoamericana como continuidad de la historia bíblica, al verla como una historia de liberación económica y social; e hizo suya la ideología de la clase obrera a la cual percibió como la clase oprimida.

El uso que la TdL hizo del instrumental socio-analítico proveniente del marxismo se observó también a partir del impacto que la Teoría de la Dependencia (vertiente del marxismo latinoamericano) tuvo sobre el discurso tanto de los documentos eclesiales de la época como de las obras teológicas más representativas. El término liberación proveniente del campo de la economía política penetró en el vocabulario cristiano sufriendo dos modificaciones semánticas: se desprendió del suelo económico y se amplió al campo de la lectura interpretativa de la historia y de la comprensión del hombre para servir de clave de lectura del proyecto de Dios. Por otro lado, matizó las connotaciones puramente religiosas y moralistas del concepto de liberación de la teología, al reinstalarlo dentro de la realidad socio-política. Es decir, la liberación se transformó en un concepto teológico con una profunda articulación con la realidad. Dicho concepto no solo sirvió de clave interpretativa del pasado en los niveles socio-económico, histórico-antropológico y teológico; sino que abrió el espacio para las utopías, entendidas desde el concepto de Reino de Dios (Libanio, 2002).

Todo esto permitió confirmar la principal tesis de la investigación: entre la militancia y la producción intelectual, tanto Frei Betto como Pedro Casaldáliga produjeron una literatura en la línea de la Teología de la Liberación con un fin moralizante y pedagógico. Esto es así porque formaron parte de la intelectualidad

católica de izquierda en Brasil que se configuró como bloque intelectual a partir del proceso de concientización aplicado a los sectores populares (oprimidos) a través de modelos de educación popular inspirados en la pedagogía de Paulo Freire, y a partir de su particular lectura de la realidad social y de la Biblia a través del instrumental marxista.

En líneas generales, la literatura tanto de Casaldáliga como de Betto demostró su vinculación a este proyecto, pues el marxismo cristiano adoptado por esta intelectualidad (principalmente el de la *Acción Popular*) y que se observó en la literatura analizada, se diferenció del marxismo secular en tanto presentó un anti-capitalismo mucho más radical con una fuerte carga ético-religiosa que retomó la Teoría de la Dependencia en su versión socialista. Por otro lado, sostuvo una mirada crítica frente a las ideologías del progreso y el desarrollo; el pobre/oprimido fue visto como sujeto del proceso de liberación y no como una compleja alianza de clases propuesta desde el Partido; defendió la urgencia moral del combate por el socialismo antes que una visión científica y etapista del proceso histórico; insistió en la praxis, la ética y la subjetividad (mística y espiritualidad), y puso el énfasis en la auto-organización por la base y en la auto-liberación, relativizando el rol del partido.

Este marxismo fue percibido desde una perspectiva romántica, que valoró la calidad del trabajo y de lo humano-colectivo por sobre el fetichismo de la mercancía. Por otro lado, ambas corrientes de pensamiento se vincularon en la medida en que la veloz industrialización que protagonizó Brasil a partir de los años cincuenta condujo a varios sectores sociales a buscar, en el retorno a las raíces rurales, la verdadera alma del pueblo que se encontraba en el hombre de campo. Por esto, presentan una negación de la modernización conservadora de la sociedad, del rápido proceso de industrialización y urbanización como forma de opresión al pueblo, el combate al dinero y a la fetichización impuestos por el mercado capitalista, y el sacrificio personal del militante en nombre de la causa popular. De ahí la reivindicación de un tipo de literatura profética en forma de denuncia-testimonio.

En este sentido, tanto Betto como Casaldáliga produjeron – mayormente- un tipo de literatura vinculada a lo experiencial-(auto)biográfico, ya que junto con la crítica al texto bíblico y el análisis marxista de la historia, uno de los rasgos fundamentales de la

TdL fue la creación de una hermenéutica fundada en la experiencia, es decir, una primacía de la praxis por sobre la teoría. Por ello, en su obra autobiográfica Casaldáliga deja en evidencia de manera soslayada que en esos relatos el pacto de lectura debe dirigirse en un sentido: el de fundar una tradición de rebeldía en su pensamiento y compromiso eclesial, pues escribe desde un presente de absoluta crítica que debe legitimar. Es su condición de desarraigo la que lo aproxima en una relación de identidad a los sujetos oprimidos a los que dirige su prédica (indios, *posseiros*, y trabajadores rurales) también víctimas del desarraigo forzado de sus propias tierras; y la prédica centrada en la reivindicación de la propiedad de la Tierra como símbolo de identidad. La lucha por la restitución de la propiedad de la tierra en manos de sus dueños originarios remite al valor identitario de la misma y en Casaldáliga puede pensarse como su propia lucha por la pertenencia, lo que fundamenta todo su proyecto literario y político centrado en el concepto de “Espiritualidad de la liberación”.

Su propio desplazamiento geográfico como autor (España-Brasil-Centroamérica) le permite configurar un tipo de escritura itinerante que se desplaza por diversos géneros, a la manera de un texto-collage. Por este motivo, la Espiritualidad de la Liberación como proyecto político se manifiesta en términos estéticos a través del procedimiento de “discursividades itinerantes”, es decir, del desborde de lo literario hacia diversas discursividades; procedimiento característico del género testimonial presente en Betto también. Identidad desgarrada, literatura fragmentaria, poeta errante, parecerían ser las tres caras de un mismo fenómeno: la búsqueda de la totalidad a través del intelectual religioso (*re-ligare*) quien opera la sutura inclusive de su propia condición de desarraigo.

En su poesía la movilidad (o itinerancia) se propone como una sentencia o programa estético y político, pues uno de los grandes temas que aborda es el Tiempo en términos de historicidad. En tres planos -pasado, presente y futuro-, se articula toda su imaginería poética (formalmente a través de los recursos del paralelismo, la antítesis y la analogía). Concluir que la temporalidad es el gran tema de Casaldáliga, implica que hay en su obra una preocupación por el origen y la identidad, que en su prosa se vincula también con su preocupación por la Tierra. En este sentido, la

inquietud por el origen pone en juego una reflexión sobre el pasado como plano temporal cuyo valor memorialístico se proyecta en el presente, entendido como palabra-grito y movimiento. Pero esto implica un gesto futuro de Liberación, es decir, la apelación a un tiempo mítico (Reino) que se construye desde el grito-movimiento pero que se vive también en la forma de la no-palabra, del silencio, de la espera como Esperanza (reminiscencias del “Principio Esperanza” de Ernst Bloch para quien la utopía es una función esencial del ser humano).

En conclusión, para Casaldáliga la Espiritualidad de la Liberación como proyecto político que tiene un impacto en su estética, consiste en la verdadera transformación o conversión a la que debe brindarse la humanidad para construir al Hombre Nuevo. La entiende como una revolución cultural fundada en Dios como Amor, en dirección a la construcción del Reino, que debe acompañar a cualquier proceso político que busque equidad social. Para lograr este proyecto, Casaldáliga propone una literatura accesible para los sectores populares a partir de una nueva forma de pensar la realidad y de pensarse a sí mismos dentro de ella, desde lo autóctono y periférico, desde la sensación de fractura identitaria.

Ahora bien, si en Casaldáliga las figuras poéticas vinculadas con el tiempo y lo femenino son clave para entender su preocupación por el origen/identidad que pone el sentido de la liberación futura en el pasado, Betto prefiere abordar otra figura importante para la TdL. No ya la de María ni lo autóctono vinculado a la tierra y la cosmovisión indígena, sino la figura de Jesús como personaje literario, y un tipo de literatura menos localista que la de Casaldáliga y más urbano-cosmopolita que, sin embargo, no deja de lados los rasgos específicos que asumió la TdL en Brasil. A pesar de ello, ambos intelectuales centran su producción literaria en la reivindicación de una necesaria revolución cultural basada en la constitución de Hombres Nuevos.

Por ello, en el capítulo sexto de la tesis se abordó la imagen de Jesús que Betto construye en su novela *Um homem chamado Jesús*, a través de la cual el autor reivindica una teología centrada en la figura y el mensaje de Jesucristo, es decir, en la fusión que se realizó entre el hombre histórico Jesús de Nazaret y el Cristo creado por la teología cristiana a partir del impacto recibido por la cultura helénica. Por otro lado, recupera el viraje cristológico que caracterizó a la TdL especialmente en Brasil, en

donde el momento de su instalación definitiva se produjo con la publicación del libro de Leonardo Boff, *Jesucrito el Libertador* (1972). Esto le permite caracterizar a la TdL latinoamericana a partir de la primacía de los elementos antropológico, utópico, crítico, social y ortopraxístico.

Así como Casaldáliga funda su imagen pública en sus escritos autobiográficos y señala en ellos su programa político y estético, la novela de Betto sobre la vida de Jesús forma parte del proyecto político e intelectual en el cual se inscribe. Por esto, las figuras que presenta de Jesús y de los motivos de la Biblia procuran recuperar la dimensión histórico-política del relato pero sin despojarlo de su necesario componente espiritual. En la representación del personaje de Jesús como místico y como perseguido político hay una crítica al marxismo ortodoxo y la representación de la nueva mirada teológica que reivindica el diálogo entre cristianismo y socialismo.

En conclusión, la lectura que Betto lleva a cabo de la imagería del universo religioso cristiano se caracteriza por dos rasgos: la perspectiva histórica y la pictórica, como él mismo definió a la Biblia. Histórica porque la obra de Betto recupera la mirada en torno a una continuidad, es decir, a la historicidad de la prédica cristiana pensada desde el presente de escritura, de ahí la importancia atribuida a la memoria. Igual gesto se observa en Casaldáliga. En segundo lugar, por perspectiva pictórica se entiende que tanto en la Biblia como en la literatura de Betto “se ve lo que se lee”, lo cual supone una teoría de la recepción anclada en lo contextual, ya que en su proyecto literario se observa una marcada influencia de la propuesta pedagógica creada por Carlos Mesters y las prácticas pastorales que adaptaron la teología al sistema popular de significados.

La historicidad de la perspectiva cristiana es la que lleva a Betto a entender a Jesús como Dios encarnado, como hombre entre los hombres y como un tipo especial de hombre: aquel perseguido por el poder. Por lo tanto se asimila él mismo a la práctica de Jesús al describirlo como militante de izquierda. Esta mirada permite plantear un paralelismo entre el corpus literario de Betto dedicado a la representación de motivos religiosos, y su corpus literario vinculado con la representación de la experiencia de la dictadura militar en Brasil. Los relatos testimoniales de Betto dan cuenta de una doble conversión intelectual, similar a la que se observa en Casaldáliga tras su llegada al

Brasil. La primera, que en la tesis se denominó “Giro epistemológico betteano”, se caracteriza por una concepción determinada del conocimiento en términos de experiencia, propio de la TdL, que recuperó la manera en la cual la sociedad hebrea entendió el saber popular. Esta conversión se produce a partir de la militancia juvenil y le permite a Betto reivindicar un saber “otro”, subterráneo, como programa estético desde donde decide escribir los relatos testimoniales vinculados con la experiencia de la prisión bajo la dictadura militar.

Posteriormente, Betto sufre una segunda conversión intelectual en prisión, pues es allí donde configura su estética literaria como forma terapéutica de liberación. No escribe autobiografías en el sentido canónico, sino que funda una literatura testimonial en el sentido de restitución del vínculo entre la experiencia y el relato, pues a partir de ella reconstruye una identidad individual y colectiva desgarrada por la violencia de Estado. Para esto se vale de diversas textualidades por lo que, al igual que Casaldáliga, puede hablarse también en Betto de un tipo de “discursividad itinerante” vinculada por un lado con los rasgos del género testimonial, pero además porque en tanto rememoración que opera sobre una ausencia, la fragmentariedad como recurso del relato se hace evidente.

Tanto la producción biográfica de Casaldáliga como la de Betto ponen en evidencia que la dimensión testimonial marca la forma del relato a partir de la segunda mitad del siglo XX, el cual recupera su carácter político y social al convertirse en un acto de justicia individual que interpela al mismo tiempo a una “comunidad”. El testimonio en tanto género sistematiza una memoria autobiográfica y contribuye a la conformación de una memoria social (función clave de la intelectualidad católica de izquierda en Brasil) y, por lo tanto, de una identidad continental. Por ello ambas producciones literarias presentan dos características: una función ejemplarizante-pedagógica, y una función de denuncia y autorización (profética) de circunstancias que no formaron parte de la historia oficial.

Para ambos religiosos, la Biblia fue entendida como la memoria de un pueblo sometido (el judío), motivo por el cual reivindican el valor de la memoria de los sectores subalternos como fuente para la resistencia futura. Al devolver a las víctimas-mártires su propia memoria histórica, ya sean religiosos, laicos y guerrilleros

como en el caso de Betto; o indios, afrodescendientes y trabajadores rurales, como en el caso de Casaldáliga; se reconstruye un entramado literario que legitima al mismo tiempo una práctica original de la Iglesia latinoamericana: su vínculo explícito con la política y los movimientos de izquierda, y la particular visión filosófica que lo justificó.

Frente a todo lo expuesto se puede sostener que, si bien en la actualidad la TdL es una corriente de pensamiento que no forma más parte del centro de los debates religiosos o sociológicos como lo fue entre 1960 y 1980, fue fundadora de un tipo de activismo social que todavía tiene un impacto en el escenario latinoamericano en general y en Brasil en particular, país en el cual actualmente se encuentra en el poder un partido político (Partido dos Trabalhadores) surgido de las Comunidades de Base Cristianas. De ahí la pertinencia de la recuperación de su estudio en el presente trabajo, que aborda figuras que tienen incidencia en el escenario político-intelectual actual de Brasil: Frei Betto en tanto ex funcionario del gobierno del ex presidente Luis Ignacio “Lula” Da Silva y asesor de movimientos sociales; y Pedro Casaldáliga que continúa apoyando la resistencia indígena en la región amazónica, problemática de una fuerte actualidad, motivo por el cual fue amenazado de muerte en el año 2013.

Cabe resaltar también que la presente investigación gana actualidad en un contexto de cierta “renovación” eclesial iniciada en el año 2013 a partir del nombramiento del primer Papa latinoamericano de origen argentino, Jorge Mario Bergoglio (Francisco), que reinstaló el debate en torno a la Teología de la Liberación latinoamericana. Asimismo, reavivó la participación pública de antiguos teólogos de la liberación (silenciados a fines de los años ochenta por el discurso hegemónico del Vaticano) principalmente en torno a la polémica decisión del Papa Francisco de canonizar a Juan XXIII (promotor del Concilio Vaticano II) junto con Juan Pablo II (responsable del desmantelamiento de la iglesia progresista impulsada por Juan XXIII)²⁸⁶.

Por otro lado, se subraya la actualidad de esta investigación porque aborda obras testimoniales que recuperan el período de la dictadura militar en Brasil, las cuales

²⁸⁶ Ernesto Cardenal sentenció en una entrevista (publicada en el periódico *MICULTURA FERIERO*, que edita el Ministerio de Cultura dominicano con motivo de la Feria Internacional del Libro, el 24 de abril de 2014) que Juan Pablo II y Benedicto XVI se dedicaron "a desmantelar toda la renovación de la iglesia de Juan XXIII"; mientras que Juan XXIII "fue un tremendo Papa que vino a revitalizar la iglesia."

intentan saldar la relación deficitaria de este país con su pasado reciente, que se mantuvo gracias a la Ley de Amnistía sancionada en 1979 durante la dictadura militar y sostenida durante la democracia. Además, la pertinencia del análisis de las obras literarias de Betto y Casaldáliga se debe a que no se limitan exclusivamente a engrosar la producción testimonial dedicada a los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura militar en Brasil, sino especialmente a poner en escena la mirada de la Iglesia Católica en torno a dicha conflictividad, y a justificar sus prácticas comprometidas, en especial en relación a la Iglesia brasileña que fue una de las más involucradas en la resistencia contra la dictadura.

Por este motivo, la presente tesis se propone como un aporte a los estudios de las Letras y las Ciencias Sociales tanto brasileñas como latinoamericanas, pero especialmente se propone como una contribución a la recuperación de la memoria del pasado reciente en Brasil a partir del testimonio de intelectuales religiosos vinculados con el movimiento progresista dentro de la Iglesia. Por otro lado, como la TdL ha sido de alcance continental y uno de sus propósitos fue el proyecto de la Patria Grande, cabe señalar que este estudio marca como agenda pendiente futuros abordajes sobre la participación de la Iglesia latinoamericana en los procesos políticos de los años sesenta desde su representación literaria, particularmente en países claves dentro de este proceso como Nicaragua, El Salvador y Colombia. Asimismo, este trabajo inaugura otra línea de investigación vinculada con los estudios de la memoria a partir del análisis de la literatura testimonial de religiosos progresistas relacionados con los diversos contextos de violencia política en los que se vio involucrada la Iglesia Católica en el período 1960-1980 en América Latina.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS FUENTES

FREI BETTO, *Cartas da prisão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985 (Sexta Edición); *Das catacumbas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985 (Tercera Edición); *A Vida suspeita do subversivo Raul Parelo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979 (Reeditado bajo o título de *O Aquário Negro* (1986) Rio de Janeiro: Agir, 2009); *Batismo de sangue, Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1987 (Novena Edición); *O dia de Angelo P.* Buenos Aires: Ediciones dialéctica, 1987; *A proposta de Jesus. (Catecismo Popular Vol.1)* San Pablo: Ática, 1994; *Talita abre as portas dos Evangelhos*. San Pablo: Moderna, 1998; *A noite em que Jesus Nasceu*. Rio de Janeiro: Vozes, 1998; *O vencedor*. San Pablo: Ática, 1996; "Veneranda". *O decálogo. Dez mandamentos, dez historias*. San Pablo: Nova Alexandria, 9-18, 2000; *A Mulher samaritana*. San Pablo: Editorial Salesiana, 2001; *Alfabetto – autobiografia escolar*. San Pablo: Ática, 2002; *Treze contos diabólicos e um angélico*. San Pablo: Editora Planeta do Brasil, 2005; *Diário de Fernando – Nos cárceres da ditadura militar brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009; *Um homem chamado Jesus*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009 (Reedición de *Entre todos os homens* (1997). San Pablo: Ática); *O que a vida me ensinou*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

PEDRO CASALDÁLIGA, *Palabra ungida*. España: Teologado Claretiano de Zafra, 1995; *Nuestra señora del siglo XX*. Madrid: Editorial PPC, 1962; *Llena de Dios y de los hombres*. Salamanca: Teologado Claretiano de Salamanca, 1969; *Uma Igreja da Amazonia em conflito com o latifundio e a marginalização social* (carta pastoral de 1971), sin pie de imprenta; *Clamor Elemental*. Salamanca: Sígueme, 1971; *Yo creo en la justicia y en la esperanza. El Credo que ha dado sentido a mi vida*. Bilbao: Desclée de Brower, 1976; *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977*. Bilbao: Desclée de Brower, 1977; *Missa da terra sem males*. San Pablo: Editorial Tempo e Presença, 1980; (Con Pedro Tierra) *Palmares. Il villaggio della libertà: «Missa dos Quilombos»*, CEM y la revista «Missione oggi», Parma, 1982; *En rebelde fidelidad. Diario 1977-1983*. Bilbao: Desclée de Brower, 1983; *Cantares de la entera libertad*. Managua: IHCACAV-CEPA, 1984; *El tiempo y la espera*, Santander: Sal Terrae, 1986; *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*. Managua: Coordinadora Regional Centroamericana Oscar Romero: 1988; *Todavía estas palabras*. Estella: Verbo Divino, 1989; *Llena de Dios y tan nuestra. Antología mariana*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1991; (con José María VIGIL), *Espiritualidad de la Liberación*. Quito: Verbo Divino, 1992; *Sonetos neobíblicos, precisamente*. Managua: Editorial Lascasiana, 1996.

Obra de Pedro Casaldáliga digitalizada en:

<http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/obras/index.html>

ENTREVISTAS:

BETTO, Frei. Entrevista concedida vía correo electrónico durante el mes de julio de 2013.

DRI, Rubén. Entrevista realizada en Buenos Aires el 24 de julio de 2013.

DOCUMENTOS ECLESIAÍSTICOS:

1. *CONCILIO VATICANO II* (1962-1965)

Disponible en:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

2. *Populorum Progressio* (1967)

Disponible en:

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_2603_1967_populorum_sp.html

3. *Manifiesto de los Obispos Del Tercer Mundo* (1967). En: Suplemento a la Edición *Punto Final*. Nro. 44. Santiago de Chile. 19-12-1967

Disponible en: http://www.pf-memoriahistorica.org/PDFs/1967/PF_044_doc.pdf

4. *Documentos de la Segunda Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Colombia, Medellín (1968)*.

Disponible en: http://www.celam.org/conferencia_medellin.php

5. *Documentos de la Tercera Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano, Puebla, México (1979)*.

Disponible en: http://www.celam.org/conferencia_puebla.php

BIBLIOGRAFÍA DE APOYO

AA.VV. (2001). *Antonio Cándido y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg: Instituto internacional de literatura ibero-americana.

AA.VV. (2000). *Trocais culturais na América Latina*. Mina Gerais: FALE.

ACHUGAR, Hugo (1992). "Historias paralelas/Historias ejemplares: la historia y la voz del otro". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36; p.51-73

AGUILAR, Gonzalo (2010). "Los intelectuales de la literatura: cambio social y narrativas de identidad". En Altamirano, C (Dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz.

AINSA, Fernando (1986). *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Gredos.

ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz (1983). *Literatura/Sociedad*. Buenos Aires: Hachette.

ANGENOT, Marc (1987). *Interdiscursividades*. Córdoba: UNC.

ANSALDI, Waldo (2004). "Matriuskas de terror. Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del cono sur". En Pucciarelli, Alfredo (comp.), *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ANTONIE, Charles (1971). *L'Eglise et le pouvoir au Brésil*. París: Descleé de Brouwer.

ARANTES, Paulo (2000). "Sentimiento de los contrarios". En A. Amante y F. Garramuño (comp.). *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos.

ARANTES, Paulo (1998). "Intelectuales, sociedad y vida política". En *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana (Colección Historia y cultura).

ARENDDT, Hannah (1999). *EICHMANN EN JERUSALÉN. UN ESTUDIO SOBRE LA BANALIDAD del mal*. Barcelona: Lumen.

ARLINDO, Rubert (1992). *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid: Mafre.

ASSMAN, Hugo (1990). "Lenguaje de la liberación y lenguaje socio-analítico de la dependencia". En TAMAYO ACOSTA, J. J. (editor) *Teología de la liberación*. Madrid: Editorial de Cultura Hispánica.

ASSMAN, Hugo; RICHARD, Pablo; SOBRINO, Jon y Otros (1980). *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del dios libertador*. San José de Costa Rica: DEI.

ASSMAN, Hugo y HINKELHAMMERT, Franz (1989). *La idolatría del mercado*. Petropolis: Vozes.

DE ATHAYDE, Tristão (1989). "De Anchieta a Casaldáliga". En *Águas do tempo*. Cuiabá: Fundação Cultural de Mato Grosso.

AZZI, Riolando (2005). *A teologia católica na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes.

BAGÚ, Sergio (1949). *La economía de la sociedad colonial: ensayo de economía comparada de América Latina*. Buenos Aires: El Ateneo.

BAJTIN, Mijail (1926). [Voloshinov, Valentin] "El discurso en la vida y el discurso en la poesía (contribución a una poética sociológica)" ["Slovo v shizní i slovo v poezíi", *Vezda*, 6, 1926, p. 244-267. Traducción: Jorge Panesi].

BAJTIN, Mijail (1985). *Estética de la creación verbal*. México: Ed. siglo XXI.

BAJTIN, Mijail (1991). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.

BAMBIRRA, Vania (1978). *Teoría de la dependencia: una anticrítica*, México: Era.

BARAO, Carlos Alberto (2007). "A influência da revolução cubana sobre a esquerda brasileira nos anos 60". En João Quartim de Moraes (Comp.) *Historia do Marxismo no Brasil. O impacto das revoluções*. Campinas, SP: Ed. Da Unicamp. 229-278.

BEIGEL, Fernanda (2006). "Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia". En *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.

BENJAMIN, Walter (1933). "Experiencia y pobreza". Madrid: Taurus, 1982.

BENOIT, Denis (2002). *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre*. San Pablo: EDUSC.

BETTO, Frei (1986). *Fidel Castro y la Religión. Conversaciones con Frei Betto*. Buenos Aires: Legasa.

BETTO, Frei (2002). *Desafios da Educação Popular*. San Pablo: CEPIS.

BETTO, Frei (2003). *Sinfonia Universal. A cosmovisão de Teilhard de Chardin*. San Pablo: Ática.

BETTO, Frei (2006). *A Mosca Azul. Reflexão sobre o poder*. Rio de Janeiro: Rocco

BETTO, Frei (2007). "Cristianismo y marxismo". En Lowy, M. *El marxismo en América Latina. Antología desde 1900 hasta nuestros días*. Chile: LOM.

BETTO, Frei (2008) (Con BOFF, Leonardo). *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond.

BETTO, Frei (2009). "Literatura y Experiencia de Dios". *Adital. Noticias de América del Sur y el Caribe*, 11 de mayo de 2009. Disponible en: http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=38617&lang=ES (Agosto de 2013).

BETTO, Frei (2013). "Frei Betto: Mantener vivo al niño que llevo adentro". Entrevista realizada por Enrique Pérez Díaz. *Cubarte*. 28-05-2013. Disponible en: <http://www.cubarte.cult.cu/periodico/entrevistas/frei-betto-mantener-vivo-al-nino-que-llevo-adentro/24370.html> (octubre de 2013).

BLOOM, Harold (2006). *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*. México: Taurus / Aguilar.

BIDEGAIN GREISING, María. (1989) "Las comunidades eclesiales de base (CEBs) en la formación del Partido dos Trabalhadores (PT)". España: Siguenza, julio de 1989. Disponible en: www.historiacritica.uniandes.edu.co/datos/pdf/descargar.php?f=.data/ (Julio de 2011).

BOFF, Leonardo (1981). *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander: Salterrae.

BOFF, Leonardo (1986). "¿Qué es ser un intelectual y un pensador cristiano hoy?" En *...Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal Terrae.

BOFF, Leonardo (1987). *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.

BOFF, Leonardo (1990). "Marxismo en teología: La fe requiere eficacia". En J.José Tamayo Acosta (edit); *La Teología de la Liberación*. Madrid: Ed. de Cultura Hispanica. pp. 121-128

BORGES, Jorge Luis (2007). *Obras completas IV*. Buenos Aires: Emecé Editores.

BOSI, Alfredo (2002). *Literatura e resistência*. San Pablo: Companhia das Letras.

BOSI, Alfredo (2006). "A esperança rebelde na poesia de Pedro Casaldáliga". En CASALDÁLIGA, Pedro. *Versos Adversos*. San Pablo: Editora Fundação Perseu Abramo

BOURDIEU, Pierre (2003). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Quadrata.

BROUCKER de, José (1969). *Dom Helder Camara. La violence d'une pacifique*. Francia: Fayard.

BURNEAU, Thomas (1974). *The Political Transformation of The Brazilian Catholic Church*. Cambridge: Cambridge University Press.

BURNEAU, Thomas (1981). *Religiosity and Politization in Brazil. The Church in an Authoritarian Regime*. Texas: Austin University of Texas Press.

BURDICK, John (1992). "Rethinking the study of social movements: The case of christian base communities in urban Brasil". En Escobar, A (ed.) *The Making of social movements in Latin America: Identity, Strategy and democracy*. Colorado: Westview Press.

CÁMARA, Dom Helder (1968). *Revolução dentro da paz*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

CÁMARA, Dom Helder (1969). *La iglesia en el desarrollo de América Latina*. Vizcaya: Zero.

CÁMARA, Dom Helder (1970). *Espiral de Violencia*. Salamanca: Sígueme.

CÁMARA, Dom Helder (1977). *Helder Camara: Proclamas a la Juventud*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

CÁMARA, Dom Helder (1979). *Um olhar sobre a cidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

CÁNDIDO, Antonio (1964). *Formação da literatura brasileira*. San Pablo: Livraria Martins Editora.

CÁNDIDO, Antonio (1968). *Introducción a la literatura de Brasil*. Caracas: Monte Avila.

CÁNDIDO, Antonio (2006). *Literatura y Sociedad*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.

CATALÁN CASAGRANDE, André Jorge (2011). *Jesus na ótica da literatura. Análise teológico-literária do romance Um homem chamado Jesus de Frei Betto*. San Pablo: Editora Reflexão.

CARDOSO, Fernando Henrique y FALETTO, Enzo (2003). *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.

CASALDÁLIGA, Pedro (2005). *Cuando los días dan que pensar. Memoria, ideario, compromiso*. Prólogo de José María Díez Alegría. Madrid: PPC.

CASALDÁLIGA, Pedro (2005). *Orações da caminhada*. Prólogo de Frei Carlos Mesters. Campinas SP: Verus Editora.

CASULLO, Nicolás (2007). *Las cuestiones*. México: Fondo de Cultura Económica.

CASTRO, Fidel (1987). "Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruz, Primer Secretario del Comité Central del Partido Comunista de Cuba y Presidente de los Consejos de Estado y de Ministros, en el acto central por el XX Aniversario de la caída en combate del comandante Ernesto Che Guevara". Ciudad de Pinar del Río, 8 de octubre de 1987, "Año 29 de la Revolución". Disponible en <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1987/esp/f081087e.html> (mayo de 2011)

CASTRO de, Josué (1965). *Una zona explosiva en América Latina: El Nordeste brasileño*. Bs.As: Solar.

CERUTTI GULDBERG, Horacio (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: F.C.E.

CHIAPPINI, Ligia (2009). "Literatura e Historia. Notas sobre as relações entre os estudos literários e os estudos historiográficos". *Literatura e sociedade*, nro.5, San Pablo, USP-DTLLC, p.18-28

CHIAPPINI, Ligia (1993). *Literatura e historia na América Latina*. San Pablo: EDUSP.

COHEN, Esther (2006). *Los narradores de Auschwitz*. México: Fineo y Limond.

COLUNGA, Eloíno Nacar y CICOGNANI, Gaetano (ed.) (1962). *Santa Biblia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

CONE, James (1973). *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

COUTINHO, Carlos Nelson (2007). "O Gramsci no Brasil. Recepção e Usos". En João Quartim de Moraes (Comp.) *Historia do Marxismo no Brasil. Teorias. Interpretacoes*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, Pp. 151-193

CORTEN, André (1995). *Le pentecotisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala.

CUEVA, Agustín (1974). "Problemas y perspectivas de la Teoría de la Dependencia", En *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Fundamentos conceptuales Agustín Cueva* (Antología y presentación Alejandro Moreano). Bogotá: Siglo del hombre-CLACSO.

CUEVA, Agustín (1979). *Vigencia de la anticrítica o necesidad de la autocrítica*. México: Línea Crítica.

- DE LA ROSA, Martín (1979). "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II al CELAM III (1965-1979)". *Cuadernos Políticos*, Nº 19, Editorial Era, México, D.F., enero-marzo de 1979, pp.88-104.
- DE NAVASCUÉS, Javier (2002). "Revolución, cristianismo y literatura en América Latina". *Anuario de la Historia de la Iglesia*. Vol XI. Pamplona: Universidad de Navarra.
- DE ROSA, Gabriele (1977). *Gramsci e la Questione Cattolica*. En FERRI, Franco (org.), *Politica e Storia in Gramsci*. Roma: Editori Riuniti, v. I.
- DE SOUZA, Marinete Luzia Francisca (2007). *Uma abordagem poética engajada de Pedro Casaldaliga*. Tesis de maestría en Estudios del Lenguaje, Instituto de Linguagem, Universidad Federal de Mato Grosso (Brasil).
- DERUSHA, Will (1993). "Ernesto Cardenal: Poesía y teología de la liberación." En Raúl Fornet-Betancourt (ed.) *Theologien in der Social- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*. Volumen 3. Eichstätt, Diritto Verlag.
- DERRIDÁ, Jacques (2000). *Demeure: Fiction and Testimony*. Stanford: Stanford UP.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1999)*. Buenos Aires: Biblos.
- DOIMO, Ana Maria (1995). *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil no pós-70*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Relume-Dumará.
- DOS SANTOS, Teotonio (2002). *Teoría de la dependencia: Balance y perspectivas*, México: Plaza y Janés.
- DIAZ SALAZAR, Rafael (1991). *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Anthropos.
- DRI, Rubén (1987). *Teología y Dominación*. Buenos Aires: Roblanco.
- DRI, Rubén (1997). *La Utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.
- DRI, Ruben (2004). *El movimiento antiimperial de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.
- DUSSEL, Enrique (1972). *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación*. Barcelona: Nova Terra.
- DUSSEL, Enrique (1987). "El paradigma del éxodo de la TL". *Concilium. Revista internacional de Teología*. Separata del nro.209. Enero 1987. 98-114.
- DUSSEL, Enrique (2007). "Teología de la liberación y marxismo". En Lowy, M. *El marxismo en América Latina. Antología desde 1900 hasta nuestros días*. Chile: LOM.
- ELIZUNDIA RODRIGUEZ, Alicia. *Sueño y Razón en Frei Betto*. Cuba: 2012. (LIBRO INEDITO).
- ELLACURÍA, Ignacio (1990). "Función de las teorías económicas en la discusión teológico-teórica: teoría de la dependencia". En TAMAYO ACOSTA, J. J. (ed.) *Teología de la liberación*. Madrid: Editorial de Cultura Hispánica.
- ESCRIBANO, Francesc (2000). *Descalzo sobre la tierra roja. Vida del obispo Pedro Casaldaliga*. Barcelona: Ediciones Península.
- FANON, Frantz (2007). *Los Condenados de la Tierra*. Buenos Aires: F.C.E
- FLORES, Fernando Jorge (1975). *Ernesto Cardenal: poeta de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- FRANCO CARVALHAL, Tania (1988). "Antonio Candido e a literatura comparada no Brasil". *Anais I*. Porto Alegre: ABRALIC.
- FREIRE, Paulo (1999). *La pedagogía del oprimido*. Bs.As: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (1974). *Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*. Buenos Aires: La Aurora.
- FREYRE, Gilberto (1933). *Casa-Grande & Senzala*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.

- FUNES, Patricia (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- FURTADO, Carlos (1973). *Desarrollo y subdesarrollo*, Buenos Aires: Eudeba.
- GARCÍA MATEO, Rogelio (1989). "Teología de la liberación y literatura: En busca de la identidad socio religiosa". En Strosetzki, C (comp.), *Einheit und Vielfalt in der Iberoromania: Geschichte und Gegenwart*, Hamburg.
- GARRAMUÑO, Florencia y AMANTE, A (2001). *Antonio Cándido y los estudios latinoamericanos*. Pittsburg: Instituto internacional de literatura iberoamericana.
- GESCHÉ, Adolphe (1995). "La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation". En *Cultures et théologies en Europe: jalons pour un dialogue*. Paris: Cerf.
- GILMAN, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GÓMEZ MARTÍNEZ José Luis (Ed.) (1996). *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*. Madrid: Milenio Ediciones.
- GONZALEZ RUIZ, José María (1962). *Marxismo y Cristianismo frente al hombre nuevo*. Madrid: Guadarrama Ediciones.
- GRAMSCI, Antonio (2009). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GRAMSCI, Antonio (1975). "Los intelectuales y la organización de la cultura". En *Cuadernos de la cárcel*. México: Juan Pablos Editor.
- GRAMSCI, Antonio. "El partido Comunista", "La situación italiana y las tareas del PCI (Tesis de Lyon)", "Orígenes de la acción católica", "El pensamiento social de los católicos", "Sobre la pobreza, el catolicismo y la jerarquía eclesiástica", "La función de los católicos en Italia", "Los católicos y la insurrección", "Conflicto entre Estado e Iglesia como categoría histórica eterna". Disponibles en: www.gramsci.org.ar (Agosto de 2010)
- GUEVARA DE LA SERNA, Ernesto (1988). *El Socialismo y el Hombre en Cuba*. La Habana: Editora Política.
- GUITARD, Odette (1961). *Bandoung et le réveil des peuples colonisés*, Paris: Presses universitaires de France.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1990). "La teoría de la dependencia". En TAMAYO ACOSTA, J. J.(ed.) *Teología de la liberación*, Madrid: Editorial de Cultura Hispánica.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1990). *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme (1971).
- GUTIERREZ GIRARDOT, Rafael (1962). "La inteligencia, la bohemia, las utopías". En *Modernismo: supuestos históricos y culturales*, Bogotá: FCE.
- HERNÁNDEZ, Carlos (1981). "Crítica de una anticrítica. Teoría económica de la dependencia". *Estudios sociales centroamericanos*, Año X, N° 28, Costa Rica, enero-abril de 1981.
- HINKEL, Adriane (2011). *Teologia poética e poesia teológica em Dom Pedro Casaldáliga*. Tesis de Maestría en Lenguas y Culturas, Universidad de Aveiro (Portugal).
- HINKELAMMERT, Franz (1968). *Imperialismo y dependencia externa*. Santiago de Chile: CESO.
- IOKOI, Zilda. G.(1996). *Igreja e Camponeses. Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo. Brasil e Peru. 1964-1986*. San Pablo: Hucitec.
- JAMESON, Frederick (1997). *Periodizar los sesenta*, Córdoba: Alción.

JAMESON, Frederick (1981). *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press. [Trad. esp.: *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor, 1989. Tomás Segovia (trad.)].

JITRIK, Noé (1975). *Producción literaria y producción social*. Buenos Aires: Sudamericana.

JITRIK, Noé (1985). "Literatura y política en el imaginario social". *Discurso*, Colegio de Ciencias y Humanidades, Unidad Académica de los Ciclos Profesional y de Posgrado, UNAM. Año 2, enero-abril.

JELIN, Elizabeth (2001). "Historia, memoria social y testimonio o la legitimidad de la palabra". *Iberoamericana*. América Latina – España - Portugal No. 1. Volumen 1.

JELIN, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

JUNG, Mo Sung (1989). *A idolatria do capital e a morte dos pobres*. San Pablo: Ediciones Paulinas.

JUNG, Mo Sung (1998). *Deseo, Mercado y Religión*. Petrópolis: Vozes.

KRISCHKE, Paulo (1986) *As CEBs na "Abertura": mediações entre a reforma da Igreja e as transformações da sociedade*. En KRISCHKE, Paulo y MAINWARING, Scott (orgs.), *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM; CEDEC.

KRISTEVA, Julia (1970). "El sujeto en cuestión". En C. Lévi-Strauss, *Seminario La identidad*. Barcelona: Petrel, 1981.

LESBAUPIN, Ivo (2000). *Comunidades de Base e Mudança Social*. En AA.VV. *Estudos de Política e Teoria Social*, PPGESS-UFRJ, vol. 2, n.º. 3, Praia Vermelha.

LEHMANN, David (1996). *Struggle for the Spirit: Religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press.

LEJEUNE, PHILIPPE (1991). EL PACTO AUTOBIOGRÁFICO. EN: "La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental". *Suplementos Anthropos*. Barcelona, N.º 29, pp 47-61.

LEVINE, Daniel (1990). "L'impact du discours de la theologie de la liberation en Amerique Latine: les communautés ecclesiales de base". *Archives des Sciences Sociales des Religions*. Num. 71 (Julio-septiembre de 1990): 43-62.

LIBANIO, Joao Batista (1990). "Teología moderna y TL". En TAMAYO ACOSTA, J.J. (Editor) *Teología de la liberación*. Madrid: Editorial de cultura hispánica.

LIBANIO, Joao Batista (1992). "Panorama da Teologia da América Latina nos últimos 20 anos". *Perspectiva Teologica*, nro. 24, 1992. pp. 147-192.

LOWY, Michael (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.

LOWY, Michael (2008). "A teologia da Libertação: Leonardo Boff e Frei Betto" (2008) Disponible en: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=35648> (Junio de 2011).

LOWY, Michael (2009). "El cristianismo de la liberación y La izquierda en Brasil". *Anuario IEHS*. Tandil, nro.24.

LOWY, Michael (2005). "Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 10. N.º 28 (Enero-Marzo, 2005) Pp. 49 - 59. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela.

MADURO, Otto; SILVA GOTAY, Samuel y GUTIERREZ, Gustavo (1981). *Historia da Teologia na América Latina*. San Pablo: Editorial Paulinas.

MAGALHAES, Hilda Gomes Dutra (2002). *História da Literatura de Mato Grosso*. Séc.XX. Cuiabá: UNICEM.

MAGALHAES, Hilda Gomes Dutra (2005). *Relações de poder na literatura da Amazônia Legal*. Cuiabá: EDU UFMT.

MAINWARING, Scott (1984). "The Catholic Church. Popular education and political change in Brasil". *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 26, Núm.1, Febrero de 1984, 97-124.

MAINWARING, Scott (1986) *The Catholic Church and politics in Brazil (1916-1985)*. Stanford, CA: Stanford University Press.

MAIRON ESCORSI, Valerio (2007). *Entre a cruz e a foice: Dom Pedro Casaldaliga e a significação religiosa do Araguaia*. Tesis de maestría en Historia, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Estadual de Campinas (Brasil)

MANZATTO, Antonio (1994). *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. San Pablo: Loyola.

MANZATTO, Antonio (2012). "Literatura e Teologia da libertacao". *Teoliterária*. Vol. 2, Nro. 4, Año 2012. 73-86. Disponible en:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:s3mkV2tgi4J:www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlt/article/download/62/59+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ar>
 (Diciembre 2013)

MARINI, Ruy Mauro (1991) *Dialéctica de la dependencia*, México: Ediciones Era. Disponible en: www.marini-escritos.unam.mx (Mayo de 2011)

MARIN, Richard. (2002) "Dios contra César o la Metamorfosis del catolicismo brasileño bajo el régimen militar (1964-1985)". *Historia Crítica* Nro.24, jul-dic, Universidad de los Andes, Colombia.
 Disponible en: <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/368/index.php?id=368> (Julio de 2011).

MARQUES DE BARROS, Margarete (2010). *Pedro Casaldáliga: Liberdade em prosa e verso*. Tesis de Maestría, Cuiabá: Universidad Federal de Mato Grosso.

MARTINEZ FERNANDEZ, Juan Manuel (1997). *Tres caminos y nueve voces en la poesía religiosa hispanoamericana contemporánea*. Tesis doctoral; Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid (España).

MARX, Karl (1979). *Manuscritos: Filosofía y economía*. Madrid: Alianza

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos

MARX, Karl (1946). *El Capital*. Buenos Aires: Claridad, 1944.

MARZEC, Zofia (2011). *El Obispo Pedro Casaldáliga: Poeta de la Liberación, Defensor del otro. El contexto de su poesía y pensamiento*. Madrid: Editorial Nueva Utopía.

MASSARDO, Jaime (1999). "La recepción de Gramsci en America Latina: Cuestiones de orden teórico y político". *International Gramsci Society Newsletter*. Number 9 (March, 1999): electronic supplement 3.
 Disponible en: <http://www.internationalgramscisociety.org> (Agosto de 2010)

MAYO, Peter (2007). *Gramsci, Freire e a Educação de Adultos*. Porto Alegre: Artmed.

MEMMI, Albert (1983). *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

MENDES, Cândido (1966). *Memento dos vivos. A esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

MESTERS, Carlos (1986). *Un proyecto de Dios: La práctica liberadora de Jesús*. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html> (Septiembre de 2013).

MILES, Jack (2001). *CHRIST: A CRISIS IN THE LIFE OF GOD*. New York: Knopf

MOLLOY, Sylvia (1996); *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

MONT'ALVERNE NETO, Rosana. *Correspondências do cárcere: Um estudo sobre a linguagem dos prisioneiros* (2009). Tesis de Maestría en Educación, Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil).

MORAIS, Joao (1982). *Os Bispos e a Política no Brasil*. San Pablo: Editora Cortez/Editora Autores Associados.

MOREIRA ALVES, Marcio. (1979) *La Iglesia y la Política en Brasil*. San Pablo: Editora brasiliense.

MOSIMANN DA SILVA, Rogério (2010). "Teologia e literatura na ótica das pessoas pobres no século XXI"; *Perspectiva Teológica* 42 (2010), p. 227-240.

MUKAROVSKY, Jan (1936). *Función, norma y valor estético como hechos sociales*. Link, Daniel (comp.) Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

NEIRA FERNÁNDEZ, Germán (2007). *Religión popular católica latino-americana. Tres líneas de interpretación (1960-1980)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino (1947). *Amazônia. Monopólio. Expropriação e conflitos*. Campinas: Papirus.

OLIVEIRA TORRES de, J.C. (1968) *Historia das ideias religiosas no Brasil (a Igreja e a sociedade brasileira)*. San Pablo: Grijalbo.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro (1985). *RELIGIÃO E DOMINAÇÃO DE CLASSE: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

ORGAMBIDE, Pedro (1987). Prólogo. En BETTO, Frei. *El día de Angelo P. Un clamor de justicia*. Buenos Aires: Ediciones dialéctica.

ORTIZ, Renato (1994). *Cultura brasileira e identidade nacional*. San Pablo: Brasiliense.

PAGE, Joseph. (1972) *The Revolution that never was: Northeast Brazil. (1955-1964)*. New York: Grossn Publishers.

PILETTI, Nelson y PRAXEDES, Walter (1997). *Dom Helder Camara entre o poder e a profecia*. San Pablo: Atica

PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio (2010). "El modernismo y la formación del intelectual católico en Brasil". En Altamirano, C (Dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina. II Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz. 325-348

PORTANTIERO, Juan Carlos (1981). *Los usos de Gramsci*. México: Folios

PINILLO, Nieves. (1988) "Repercusión de la teología de la liberación en la narrativa iberoamericana". *Cuadernos Americanos*, 12.6, México. 60-68.

PONCE, Aníbal (2001). *Humanismo burgués y Humanismo proletario. Educación y Lucha de clases*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

PORFIRIO MIRANDA, José (1972). *Marx y la Biblia: Crítica a la opresión*. Salamanca: Sígueme.

PORTELLI, Hugues (1977). *Gramsci y la cuestión religiosa*. Barcelona: Laia.

- PRANDINI, Fernando y PETRUCCI, Victor (1986). *As relacoes Igreja-Estado no Brasil, vol. 1 (1964-1967)*. San Pablo: Loyola.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Julio de 2000. p. 246. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf> (Marzo de 2014).
- QUIJANO, Aníbal (2009). "De/colonialidad del poder: el horizonte alternativo". Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wpcontent/uploads/biblioteca/100517.pdf> (Marzo de 2014).
- RAMA, Ángel (1993) "Esa larga frontera con Brasil". *El País Cultural* nro. 217. Montevideo: 31 de diciembre de 1993.
- RAMA, Ángel (2007). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- RANDALL, Margareth (1992). "¿Qué es y cómo se hace un testimonio?" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 36. Pp. 21-47.
- RIBEIRO, Berta (1983). *O índio na história do Brasil*. São Pablo: Global.
- RICOEUR, Paul (1983). *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- RIDENTI, Marcelo (1998). "O romantismo revolucionário da Ação Popular: do cristianismo ao maoísmo". *Latin American Studies Association*. Chicago: The Palmer House Hilton Hotel, September. 24-26. Disponible en: <http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/Ridenti.pdf> (junio de 2012).
- RIDENTI, Marcelo (2010). "Artistas e intelectuales brasileños en las décadas de 1960 y 1970: cultura y revolución". En Altamirano, C (Dir.). *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz. 372-394.
- ROCCA, Pablo (2006). *Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal y el Brasil. Dos caras de un proyecto latinoamericano*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- RODRIGUES DA SILVA, Rosana (2007). "O discurso religioso na poesia brasileira: identidade poética e subjetividade lírica". En: Roque-Faria, Helenice; Dias, Marieta P. de Lima. (Org.). *Cultura e Identidade: discursos*. 1ª ed. Cáceres, UNEMAT, v. 1, p. 222-240.
- RODRIGUES DA SILVA, Rosana (2008). "Tempos da libertação na poética de Pedro Casaldaliga". Disponible en: http://projetos.unematnet.br/revista_norteamentos/arquivos/001/artigos/artigo_rosana_norte.pdf (Mayo de 2012).
- RODRIGUES DA SILVA, Rosana (2009) "O sagrado na poesia: a imagem poética e a experiência religiosa". En: Dias, Marieta Prata de Lima; Roque-Faria, Helenice. (Org.). *Cultura e Identidade: discursos II*. São Paulo, Ensino profissional, v. 1, p. 219-235
- RODRIGUES DA SILVA, Rosana (2011). "Entre gêneros e culturas: a obra memorialística de dom Pedro Casaldaliga". En: Luzia Aparecida Oliva dos Santos. (Org.). *Tópicos de leitura: literatura e contexto*. 01 ed. Cuiabá, Edição da organizadora, v. 01, p. 13-24.

- ROCHA, Zildo (org) (1999). *Helder, O Dom. Uma vida que marcou os rumos da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- ROLIM, Frei F.C. (1980). *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes.
- SAID, Edward (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona, Paidós.
- SANTOS, Edson Flávio (2011). *Cercas malditas: utopia e rebeldia na obra de Dom Pedro Casaldáliga*. Tesis de Maestría. Tangará da Serra: Universidad do Estado de Mato Grosso.
- SANTOS, Luzia Aparecida (2011). "Poesia, Protesto e Indigenismo". En: Luzia A. Oliva dos Santos. (org.). *Tópicos de Leitura: Literatura & Contexto*. Cuiabá MT.
- SARLO, Beatriz (2007). *Tiempo Pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SARTRE, Jean Paul (1991). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, Jean Paul (1961). "Prefacio" a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (2001). México: FCE.
- SCHWARTZ, Roberto (1977). "Las ideas fuera de lugar" TRADUCCIÓN: ANA CLARISA AGÜERO Y DIEGO GARCÍA. Publicado originalmente bajo el título de "As idéias fora do lugar" en ESTUDOS, CEBRAP, nº 3, 1973 y como primer capítulo de *AO VENCEDOR AS BATATAS*, San Pablo, Duas cidades, pp. 13 a 28. Disponible en: <http://www.ffyh.unc.edu.ar/modernidades/II/Mod2Contenidos/Main-Traducciones.htm>
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2005). *O local da diferença. Ensaio sobre a memória, arte, literatura e tradução*. San Pablo: Editora 34.
- SELSER, Gregorio (1968). "Brasil y Helder Camara, una iglesia que retorna al Evangelio". *Cuadernos de Marcha*, nro.9, Montevideo, enero de 1968, Pp. 55-77.
- SERBIN, Keneth (2001). *Diálogos na sombra. Bispos e Militares, tortura e justiça social na ditadura*. San Pablo: Companhia das Letras.
- SILVA GOTAY, Samuel (1981). "Origen y desarrollo del pensamiento cristiano revolucionario a partir de la radicalización de la doctrina social cristiana en las décadas de 1960 y 1970". En AA.VV. *Historia de Teología en América Latina*. San Pablo: Ediciones Paulinas.
- SOUZA, H.J. (1987). "Depoimento". En Cavalcanti, P y Ramos, J. (org) *Memórias do exílio*. San Pablo: Livramento. Pp.67-111.
- SOUZA CARVALHO, Lizbeth (1996). "El indio como protagonista de su propia realidad en tres novelas brasileñas contemporáneas". En José Luis Gómez-Martínez (ed.) *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*. Madrid: Milenio Ediciones.
- SOUZA LIMA, Luis (1979). *Evolução Política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Petrópolis: Vozes.
- SPADACCINO, Arnaldo (1967). "De la Mater et Magistra a la Populorum e Progressio". *Cristianismo y Revolución*, Nº 5, Buenos Aires, noviembre, pp. 11-14.
- SPÓSITO MECHI, Patricia (2011). "Da Guerrilha à Luta dos Posseiros: a permanência da violência na repressão aos trabalhadores rurais na região do Araguaia". *Actas del I Simposio Trabajadores e a Produção Social*. San Pablo, Agosto de 2011. ISSN 2237 8596.
- SÜSSEKIND, Flora (2003). *Vidrieras astilladas. Ensayos críticos sobre la cultura brasileña de los sesenta a los ochenta*. Buenos Aires: Corregidor.

- SVAMPA, Maristella. (2007) "¿Hacia un nuevo modelo de intelectual?". *Revista Ñ*, Buenos Aires, 29-07-2007.
- TAHAR CHAOUCH, Malik. (2007) "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 69, Nro. 3 (Julio-Septiembre). 427-456.
- TAMAYO ACOSTA, Juan José (Ed.) (1990). *Teología de la liberación*. Madrid: Ed. de cultura hispánica.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (1988). *A Gênese das CEBs no Brasil. Elementos Explicativos*. San Pablo: Edições Paulinas.
- TODOROV, Tzvedan (2000). *Los abusos de la memoria*. Buenos Aires: Paidós.
- TORRES, Camilo (1972). *Revolución popular, imperativo de cristianos y marxistas*, Héctor GALLY (Editor). Buenos Aires: Ediciones Unidad.
- TOUTIN, Alberto (2011). "Teología y literatura, hitos para um diálogo". *Anales de la Facultad de Teología* 3; Suplementos a Teología y Vida; Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- TRAVERSO, Enzo (2001). *LA HISTORIA DESGARRADA. ENSAYO SOBRE AUSCHWITZ Y LOS INTELECTUALES*. Barcelona: Herder.
- URIBE GARZÓN, Carlos (1991). *El pensamiento social cristiano en Colombia*. Bogotá: Instituto de estudios sociales Juan Pablo II.
- VÉLEZ RODRIGUEZ, Ricardo. (1993) "La historia del pensamiento filosófico brasileño (siglo XX): problemas y corrientes". *Revista Interamericana de Bibliografía de la OEA*, Vol. XLIII, Nro.1. 45-61.
- VERSÉNYI, Adam (1996). "Teología de la liberación y Teatro de la liberación: convergencia de dos líneas paralelas". En *El teatro en América Latina*. Cambridge: Cambridge Universit Press.
- WERNECK SODRÉ, Nelson. (1984) *Vida e morte da ditadura. 20 anos de autoritarismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- WHITE, Hayden (1992). "El valor de la narrativa en la representación de la realidad", en *El contenido de la forma*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós. Pp. 17-39
- WILLIAMS, Raymond (1997). *Literatura y Marxismo*, Barcelona: Biblos.
- WIEVIORKA, Annette (2002). *L'ERE DU TEMOIN*. Paris: Hachette.
- YVES CALVEZ, Jean (1964). *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus
- ZEA, Leopoldo (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- ZUBIETA, Ana María (comp). (2008) *La memoria. Literatura, arte y política*. Bahía Blanca: Ediuns.

ANEXOS

ANEXO 1

ENTREVISTA A FREI BETTO REALIZADA POR CORREO ELECTRÓNICO EN JUNIO DE 2013

PRIMEIRA PARTE: TRAJETORIA INTELECTUAL

Qual foi a influencia da Ordem dos domínicos na sua formação intelectual?

FB: Foi decisiva. Os frades dominicanos eram assessores, em Belo Horizonte, onde nasci, dos movimentos juvenis da Ação Católica. Através deles tive acesso às filosofias de Jacques Maritain e Emmanuel Mounier; ao movimento Economia e Humanismo do Padre Lebret (também dominicano); à teologia de Santo Tomás de Aquino; ao movimentos dos padres-operários franceses, etc. Aos 20 anos me tornei também frade dominicano, e com eles estudei filosofia e teologia.

O pensamento de Antonio Gramsci influenciou seu pensamento e o pensamento da intelectualidade católica de esquerda no Brasil?

FB: No caso da intelectualidade católica, na qual me insiro, Gramsci influenciou após o fracasso da luta armada contra a ditadura militar, a partir de meados da década de 1970. Foi quando nos temos conta de que era preciso rever nossos conceitos marxistas vulgares (Plekhanov) e estruturalistas (Althusser).

Você escreveu no livro *Aquário Negro*: “Sou um trabalhador manual, tecedor de letras e lutas”. Entre a militância e a produção teórica: Como se definiria como intelectual? Tomando em consideração que no presente ano você recebeu o *Premio Internacional José Martí* pela UNESCO.

FB: Nunca me considerei propriamente um intelectual, mas um militante que, dotado de certa formação teórica, ajuda os movimentos sociais a refletirem e, através de meus artigos e livros, as pessoas a pensarem o sentido da vida, em especial na direção de um mundo de liberdade, justiça e paz.

O sociólogo Tahar Chaouch (2007) diz que o intelectual da Teologia da libertação (TdL) tem um discurso autolegitimante que impediu problematizar sua verdadeira relação com o referente popular e a instituição eclesial. Ela diz que foi uma elite marcada por um imaginário de classe media antes que popular. Como você entende o tipo de intelectual religioso que nasceu a partir de TdL?

FB: Isso não confere em se tratando do caso do Brasil. Todos os teólogos da libertação em meu país sempre mantiveram vínculos muito estreitos com as Comunidades

Eclesiais de Base e as pastorais populares – indígena, carcerária, operária etc. Nenhum de nós se restringiu a dar aulas, a ficar fechado na atividade acadêmica. E nunca no Brasil os setores da Teologia da Libertação romperam com a hierarquia eclesiástica, como ocorreu em outros países da América Latina.

Você se considera parte da intelectualidade católica de esquerda que nasceu em Brasil nos 1950-1960 a partir da Ação Católica? Qual foi sua relação com os intelectuais da TdL do resto de América Latina? E com Cuba, Nicaragua y El Salvador nos anos 1960-1980?

FB: Impossível responder tamanha questão. Sim, eu me considero parte daquela intelectualidade formada pela Ação Católica nos anos 50-60. E desde 1980, quando organizei no Brasil o primeiro grande congresso da TdL, mantenho contato com teólogos de outros países, sobretudo através da ASETT – Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo. Com Cuba você precisaria ler dois livros meus: “Fidel e a religião” (Brasiliense) e “Paraíso perdido – nos bastidores do socialismo”(Geração Editorial). Seria longo expor aqui. Quanto à Nicarágua, haveria que consultar “Nicarágua Livre – os primeiros passos” (Civilização Brasileira) e também “Paraíso perdido”. Nunca estive em El Salvador, mas sou amigo de Jon Sobrino, principal teólogo da libertação naquele país.

A TdL pode ser pensada como uma doutrina ou como um “Movimento Moral, cultural e popular” seguindo a perspectiva gramsciana?

FB: É um movimento teológico-pastoral, um método de repensar a fé cristã, a partir do sofrimento e das lutas dos mais pobres. A cabeça pensa onde os pés pisam. Ler a Bíblia na periferia de São Paulo é muito diferente do que lê-la no seminário destinado a formar padres. Todo texto suscita novo pretexto a partir do contexto em que é lido. Jamais a TdL foi pensada ou proposta como doutrina.

Como você descreveria a TdL? Ao longo da sua trajetória intelectual modificou sua percepção sobre ela?

FB: Isso está respondido acima. Nossa ótica da realidade se modifica à medida em que a conjuntura adquire novos perfis. Caso contrário, caímos no fundamentalismo. Nos anos 70 a TdL era, para mim, um método de estabelecer o diálogo – na teoria e na práxis – entre cristãos e marxistas. Hoje, mudada a conjuntura, já não se justificam processos revolucionários. Assim, a TdL tem que ajudar a refletir, à luz da fé cristã, os temas atuais, como ecologia, física quântica, nanotecnologia, biogenética etc.

Quais foram as leituras religiosas que forjaram suas ideias sobre a TdL?

FB: Minhas ideias sobre a TdL nasceram muito mais de meu trabalho pastoral junto às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e à Pastoral Operária (PO) do que de leituras. Porém, foi determinante para mim a leitura, ainda na prisão, em 1971, de “Teologia da Libertação”, de Gustavo Gutiérrez, e posteriormente, os livros de Carlos Mesters,

principal assessor dos Círculos Bíblicos, que leem a Bíblia a partir da ótica dos oprimidos.

Quais foram as leituras políticas que forjaram suas ideias sobre a TdL? Qual foi sua relação com o Marxismo?

FB: Bem, li Marx desde a adolescência, como também Lênin, Trotsky, Althusser, Mao Tsé-Tung, muito antes de se falarem TdL. Nunca considerei o marxismo uma religião nem a religião como uma ideologia. Assim, adotei o marxismo como um método crítico de análise da realidade.

Como entende seu rol como educador popular e intelectual religioso? Você acha, como Candido Mendes diz, que a intelectualidade da TdL no Brasil se definiu pela sua prática pedagógica de conscientização entre os sectores populares?

FB: Em toda a minha vida militante busquei trabalhar com setores populares, e Candido Mendes tem razão. Basta ler meu livro com Paulo Freire e Ricardo Kotscho, “Essa escola chamada vida” (Ática). No trabalho com as CEBs e a PO os fatores políticos e religiosos se entrelaçavam, como ocorre na vida de todos nós cristãos motivados a uma militância política.

Qual é o motivo pelo qual a Igreja católica no Brasil teve tanto protagonismo na liderança de movimentos populares, e ainda tem, a diferencia dos outros países de América Latina?

FB: Penso que vários fatores contribuíram para isso: primeiro, a romanização do catolicismo brasileiro só ocorreu a partir do fim do séc. XIX. Nosso catolicismo é tradicionalmente muito “callejero”, pouco dependente dos bispos, da hierarquia. Segundo, sempre fomos uma nação de muitos católicos e poucos padres, o que facilitou maior protagonismo dos leigos na Igreja. E terceiro, a Igreja Católica no Brasil é separada do Estado desde o fim do séc. XIX, e muito crítica a ele, o que favorece essa aproximação com os movimentos sociais.

Sua trajetória intelectual pode dividir-se em três etapas. Poderia descrever como cada uma delas impactou em sua formação intelectual e literária?

1 ETAPA: Juventude, primeiras leituras políticas e começo da militância (1958-1968)

2 ETAPA: Prisão, Liberdade e escritura (1969-1995): começo da escritura literária, militância nas CEBs e Movimentos populares, contato com países socialistas e Teólogos do Terceiro Mundo.

3 ETAPA: Institucionalização e governo de Lula: (1995-2010): Amadurecimento literário e produções teóricas em co-autoria, sobre temas como Reforma Agrária, MST, Governo de Lula, ecologia e espiritualidade.

FB: Penso que essa divisão é muito arbitrária. Fosse eu dividir minha trajetória diria: 1) infância e juventude em Belo Horizonte (1948 – de 1944 a 48 morei no Rio

- a 1962; 1962-1964: coordenação nacional da JEC (Ação Católica); 1965: noviciado dominicano, descoberta da mística; 1966-1968: em SP, estudos e militância na política, no jornalismo e na arte (teatro); 1969-1973: prisão; 1974-1979: favela em Vitória, assessoria às CEBs no Brasil; 1979-2002: em SP, educação popular e PO; assessoria a países socialistas, em especial Cuba; 2003-2004: governo Lula (Fome Zero); 2004 em diante: assessoria a movimentos sociais, conferências, maior empenho literário.

SEGUNDA PARTE: LITERATURA

Sua produção literária pode ser pensada em dois grupos pelas suas temáticas. O primeiro marcado pela violência de estado na qual abundam autobiografias, memórias, cartas, e diários; e outro caracterizado pela utilização de fábulas, temáticas e textos bíblicos a través do género novela y conto. Você concorda com essa duplicidade em sua produção literária?

FB: Concordo, embora nunca tenha pensado nesse esquema. Já são 56 livros, publicados, 59 escritos, e de gêneros tão variados que eu mesmo tenho dificuldade de classificá-los. Tenho obras infantojuvenis e até um livro de culinária, “Comer como um frade – divinas receitas para quem sabe por que temos um céu na boca” (José Olympio).

Como poderia pensar uma relação entre os dois grupos a partir do permanente jogo entre HISTORIA e FICCAO que caracteriza a sua obra?

“La Biblia puede ser considerada “prosa de ficción historizada” [...] Los autores bíblicos se apartaron deliberadamente del género épico (Homero y Virgilio), lo que se explica por el rechazo del politeísmo. Lo que impregna el escrito bíblico es el sentido de historicidad. Ésta rompe con la circularidad del mundo mitológico y nos presenta a un Dios que tiene historia: Yavé, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob” (LA MOSCA AZUL)

FB: Sou uma pessoa cuja vida está marcada pelo engajamento militante – na Igreja, na esquerda, nos trabalhos pastorais e na literatura não ficcional. Contudo, o que me dá prazer é escrever ficção, recriar a realidade e romper com os seus limites convencionais, “dialogar” com a fantasia e a subjetividade dos leitores.

Qual é a relação entre historia e memoria em sua literatura? Como isso se relaciona como a sua eleição de géneros biográficos e novelas históricas?

FB: Toda memória é alimentada pela história. E como a prisão me tornou memorialista, sei que esse gênero transparece em vários livros meus, como PARAÍSO PERDIDO, ALFABETTO, NICARÁGUA LIVRE, MINAS DO OURO, AQUÁRIO NEGRO (contos) e UM HOMEM CHAMADO JESUS. No entanto, não me fixo em um gênero. Escrevi um romance policial, HOTEL BRASIL, e agora outro que nada tem de história, ALDEIA DO SILÊNCIO.

Você começa a fazer literatura a partir da sua experiência na prisão. Qual é para você a relação entre literatura e experiência?

FB: Sou geneticamente condenado à letras. Meu pai e minha mãe escreviam. Desde cedo sonhei em ser escritor. Como julgava isso muito pretensão, fui cursar jornalismo. Graças às cartas de prisão me tornou autor. E como tenho tido, ao longo da vida, experiências muito diversificadas, aproveitei-as para meu trabalho literário. Mas na ficção predomina a imaginação e não a experiência.

Qual é a função estética dos procedimentos que você utiliza: a construção fragmentaria dos relatos, a técnica da colagem para incluir diversas vozes na trama, a construção de tipos e o uso da ironia? Será que tem a ver com sua ideia sobre as possibilidades de representação da literatura?

FB: Nada sei de teoria literária. “Toco de ouvido”. Cada livro é uma construção diferente. Em HOTEL BRASIL descrevi a sequência de assassinatos e cheguei ao fim do livro sem saber quem seria o assassino, o que resolvi em seguida. MINAS DO OURO me ocupou 13 anos de trabalho e teve várias versões. ALDEIA DO SILÊNCIO arranquei da subjetividade cada parágrafo, sem muito ideia de como amarrar a narrativa numa história verossímil.

Como se relaciona sua eleição de fazer literatura infanto-juvenil com seu projeto intelectual?

FB: Fico literalmente “grávido” das histórias que escrevo. Meus livros infantis e juvenis nasceram de histórias que me vieram à cabeça e de tal modo “me perseguiram” que resolvi colocá-las no papel (depois, no computador).

Qual relação se pode estabelecer entre seu projeto literário tão “obsesionado” pelo Histórico e seu projeto político e intelectual?

FB: Não sei estabelecer essa relação ou falar sobre ela. Talvez o fato de eu ser cristão – uma religião fundamentalmente calcada no histórico – influa. Desde muito cedo me preocupei em ter uma “consciência histórica”, biográfica, e não meramente biológica, de quem se preocupa apenas com o progredir da própria vida.

A literatura tem uma função política e pedagógica?

FB: Sem dúvida. Como dizia Mario Benedetti, a literatura não muda o mundo, mas muda as pessoas. E as pessoas mudam o mundo. Ler é abrir janelas à realidade, à história, à fantasia.

Quais motivos ou eixos da TdL aparecem em sua obra literária e de que jeito? (Por ej: Homem Novo, representação dos oprimidos, a figura de Jesús, etc.)

FB: Não tenho uma preocupação consciente de introduzir motivos ou eixos da TdL em minha literatura. Mas como meu modo de pensar se confunde com ela, é natural que em meus textos transpareça o que coincide com as teses da TdL.

Em qual tradição literária colocaria a sua obra, tomando em consideração que você menciona muito a Sor Juana Inés de la Cruz e Santa Tereza de Ávila? ¿Quem são seus maestros literários?

FB: Meus mestres espirituais são Jesus, Paulo, Teresa de Ávila, João da Cruz, Thomas Merton, Alceu Amoroso Lima, entre outros. Na literatura, Cervantes, Machado de Assis, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos, Marguerite Yourcenar e Raduan Nassar, entre outros.

Mas não sei como situar minha obra. Não sou juiz de mim mesmo.

Qual é sua consideração geral ate agora sobre a sua obra literária e como a pensa no presente e no futuro?

FB: Estou feliz com o que produzi, e insatisfeito, pois tenho muitos projetos literários e sei que não viverei

¿Qual é a sua concepção da figura de Jesus e do Projeto do Reino de Deus?

FB: Minha visão de Jesus está contida em meu romance “Um homem chamado Jesus” (Rocco). Creio em Deus porque creio em Jesus. Minha fé é DOSTOIEVSKIANA. O escritor russo dizia que “Ainda que me provassem que Jesus não estava com a verdade, eu ficaria com Jesus”. Jesus é aquilo que Deus quer que cada ser humano seja: amoroso, compassivo, solidário, justo, em comunhão com o próximo, com a natureza e com deus. A expressão “Reino de Deus”, que nos evangelhos aparece 122 vezes na boca de Jesus, nada tem a ver com algo idílico, celestial, ensinado pela igreja. Na cabeça de Jesus o Reino de Deus não ficava lá em cima, e sim lá na frente. E anunciar um Reino de Deus dentro do Reino de César foi, para Jesus, o mesmo que anunciar, dentro do capitalismo, um projeto socialista –custou-lhe a vida-.

¿Mudou sua mirada sobre o projeto de Jesus e sua figura desde os anos 70 ate agora?

FB: Basicamente não, é a mesma visão que recebi dos frades dominicanos como militante estudantil na década de 1960. Apenas ela se aprimorou, graças á experiência de vida, ao trabalho pastoral com os pobres e aos estudos bíblicos.

¿Essa mirada tem influencia da leitura da Bíblia produzida nas CEBs e das contribuições de Carlos Mesters ou você acha que na sua obra literária e teológica ha uma mirada diferente sobre Jesus?

FB: Minha mirada diferente deriva disso que você aponta: CEBs e Carlos Mesters. Na verdade, não diferente da que eu tinha na JEC, e sim mais aprofundada. Jesus me ensinou a ter Deus como caso de Amor.

ANEXO 2

ENTREVISTA A RUBEN DRI realizada en Buenos Aires, 24 de julio de 2013

El teólogo Rubén Dri, autor de *El movimiento antimperial de Jesús* y otros libros, nació en la provincia de Entre Ríos, Argentina, en 1929. Sus padres fueron campesinos pobres, católicos y peronistas. Se ordenó sacerdote salesiano siguiendo los deseos de su madre. Estudió teología en Turín, Italia. Hizo estudios de filosofía y ciencias sociales en Francia y México. En los años 60 comenzó a militar en las Fuerzas Armadas Peronistas y participó en la fundación del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En 1974 abandonó los hábitos y pasó a la clandestinidad, luego de escapar en la provincia del Chaco a un cerco que el ejército tendió a la guerrilla de las FAP. Trabajó dos años en un frigorífico y tuvo que exiliarse en México después del golpe militar de 1976. Regresó a su país en 1984 y es profesor universitario e investigador.

¿Cómo entiende a la Teología de la Liberación?

RD: Lamentablemente la TdL se transformó en algo que puede ser considerado una especie de ciencia. Creo que es un error que se hable de la filosofía como ciencia. En realidad la teología es reflexión filosófica con una visión de fe, por eso es teología. En la TdL se hace la reflexión a partir de una práctica de Liberación.

Cuando nosotros tuvimos esa etapa del lenguaje cristiano de conversión, de replanteo de nuestra misma práctica sacerdotal y comenzamos a ver que nuestra práctica estaba en el ámbito de un proyecto de Iglesia que estaba con la opresión, y que de hecho el cristianismo debía ser un mensaje de liberación, comenzamos a repensar nuestra manera de reflexionar sobre nuestra fe y nuestra práctica. Ahí va surgiendo lo que después se va a llamar TdL. Entonces cuando se dice quién la fundó se confunde todo, se dice que la pensó un tipo como Gustavo Gutiérrez o alguien en una universidad. La TdL surgió de nuestras prácticas, naturalmente después pasa a un ámbito más intelectual y se elabora con categorías filosóficas y se va elaborando lo que después se llamó Teología de la Liberación, que como toda categoría general implica un reduccionismo, porque engloba prácticas muy diferentes. A mi modo de ver una TdL que no sea una reflexión sobre una práctica de liberación, o sea, que una práctica en el análisis tiene que recurrir necesariamente a categorías marxistas, es una práctica que terminará favoreciendo a los sectores de la dominación. Porque yo no veo cómo se puede analizar una sociedad si no se analiza su composición de clase, y quien nos enseñó a hacerlo es alguien que se llamó Carlos Marx.

¿Entonces la TdL necesariamente se define por su vinculación con el Marxismo?

RD: Necesariamente la TdL debe utilizar elementos del marxismo, junto con otras categorías de la ciencia, por supuesto. Pero hay determinadas categorías fundamentales para pensar el proyecto de dominación, la influencia de lo económico en lo político y viceversa y ahí el material fundamental lo brinda el marxismo, sus grandes pensadores: Marx, Engels (de quien uno no compra todo), Gramsci que es

fundamental, de Lenin más o menos. Esto es lo que ha condenado la Iglesia. Entonces la Iglesia habla de una verdadera liberación en la cual el análisis marxista está condenado o debe estar completamente apartado. Y a eso acuerda hoy Leonardo Boff [El entrevistado hace referencia a las intervenciones mediáticas de Boff en relación a la reivindicación de la elección del nuevo Papa argentino, Bergoglio].

¿Cómo se relacionó la TdL con el Marxismo?

RD: Uno habla de pensadores del Marxismo. Fundamentalmente Marx y sus escritos de juventud: *Las tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* que son fundamentales para toda la epistemología. Ahí Marx llega a la madurez sobre su concepción y está armado epistemológicamente como para comenzar el análisis del capitalismo. Además a esos textos se suman *Los Grundrisse*, o sea, los apuntes fundamentales que él va escribiendo para elaborar *El Capital*. Porque este es un texto bien armado pero si no se ha leído toda la fundamentación que hay ahí, la lectura queda muy corta. Parecería que en *El capital* hay una concepción positivista cuando en realidad en Marx hay una concepción Humanista. Mucho más amplia y profunda que aparece con claridad tanto en los textos de juventud como en *Los Grundrisse*, en donde se ve claramente la dialéctica que proviene de Hegel. Todo esto debe estar precedido por un muy buen conocimiento de Hegel. Para mí conocer bien la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* es fundamental.

De los otros pensadores, para mi es fundamental Gramsci. En especial para la concepción del Estado. Hay una línea en la concepción del estado que comienza con Hegel (el primer filósofo que contempla al Estado como totalidad, es decir, toda la sociedad) y que el Marxismo lamentablemente no trabajó porque los lectores de Marx tomaron muy parcialmente su concepción de estado, que Marx no desarrolló pero que sí dejó bosquejada. En *La Ideología Alemana* habla del instrumento con el que las clases dominantes hacen valer sus intereses, pero por otra parte habla del estado como la condensación de la sociedad civil. Por lo tanto, entiende el Estado en su totalidad pero con un aspecto instrumental. Después, en *Los Grundrisse* siempre aparece el Estado como la síntesis de todo. Esa es la línea hegeliana, y es la que va a desarrollar Gramsci.

En Gramsci tenemos al Estado como poder, como fuerza, como coerción y el Estado ampliado, el estado de la Hegemonía, de la sociedad civil. Una concepción más amplia que es la que hoy se está repensando en América Latina. Quien la repiensa mejor a mi modo de ver es Linera, el boliviano. Es la concepción que aparece en Venezuela, en la plataforma de Hugo Chavez en sus últimas elecciones. Por ejemplo, el poder popular aparece como momento fundamental de esta construcción del Estado y los Movimientos sociales como parte integrante del Estado.

¿La TdL hizo una distinción entre el uso del Marxismo como ciencia y como filosofía?

RD: Se hace una distinción pero el Marxismo es una concepción totalizante. Tiene un aspecto científico y un aspecto filosófico, también el aspecto epistemológico, económico. Entonces hay un aspecto fundamental que es el científico que es cómo está compuesta una sociedad, las cuestiones de clase, de los medios de producción que pertenece propiamente a la ciencia. Pero el Marxismo es una concepción más abarcativa, hay un humanismo, hay un concepto del ser humano, hay una antropología. A mi modo de ver la antropología de lo que tendría que ser una concepción de la TdL no choca de ninguna manera con la antropología que uno puede leer en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx o en *Los Grundrisse*.

Con respecto al ateísmo también estamos de acuerdo con el ateísmo de Marx. El tema es que yo no tengo que pedirle a Marx que me analice si lo que él niega, lo religioso, no puede ser pensado de otra manera. Eso me corresponde a mí, eso Marx no lo hizo porque salía fuera de su horizonte y además no me interesa estar de acuerdo con Marx. Me interesa saber lo que él me aporta. Pero la Iglesia en general quiere sostener siempre que si se recurre al Marxismo necesariamente se es ateo. Con ese juego maniqueo condenan una relectura del cristianismo desde la Liberación.

En Brasil tuvo un impacto muy grande Gramsci a partir de los años setenta. ¿La teología de la liberación puede ser pensada como una doctrina o como un movimiento Moral, cultural y popular según la perspectiva gramsciana?

Nosotros, yo te hablo de los Curas del Tercer Mundo que es la experiencia más densa en Argentina, ni hablábamos de TdL. Yo estuve en reuniones con Gustavo Gutiérrez y estaba la TdL, pero para nosotros se trataba de una relectura del cristianismo que nos servía directamente para la práctica e íbamos a la práctica política. Nosotros hacíamos el pase casi inmediato a la política, que es precisamente lo que hoy cuestiona Leonardo Boff. Parece que pensar como teólogo de la liberación es pensar fuera de la política. No entiendo cómo se puede hacerlo. Una cosa es traducir esto inmediatamente en política y otra es militar en una organización política. Nosotros también lo hacíamos pero distinguíamos. Es decir, el Movimiento de Curas para el Tercer Mundo no era un movimiento político en el sentido de un partido político, sino que era una organización eclesial religiosa pero que tenía una definición política porque entendíamos que todos tenemos una definición política. Ahora, como miembros del movimiento podíamos además participar en algún tipo de organización política. Muchos militábamos en organizaciones revolucionarias pero no como curas sino como parte de ese movimiento.

¿Se pueden pensar entonces dos líneas dentro del movimiento de la TdL: Una más vinculada con la práctica académica e intelectual y otra más militante?

RD: Necesariamente se da eso. Cuando se habla de TdL siempre se habla de la academia. Ahí aparece uno de los padres de la TdL, Leonardo Boff. Muchos de nosotros no nos reconocemos ahí.

Lowy que estudió el tema en Brasil, prefiere hablar de Cristianismo Liberacionista en lugar de Teología de la Liberación porque se centra más en una concepción de movimiento social. ¿Qué piensa?

RD: Yo creo que hay una diferencia bastante grande entre nosotros en Argentina y los brasileños, nosotros íbamos más directamente a lo político. Por ejemplo, en Brasil no surgió algo parecido a los Curas para el Tercer Mundo. Sí surgió en Perú, en México, pero creo que en ninguna parte como aquí en Argentina. Con la fuerza, la producción y el compromiso. Creo que en Brasil, bueno son culturas distintas, acá no podría haber surgido un Partido de los Trabajadores (PT) porque el PT surge en una nada de tradiciones políticas, acá estaba el peronismo, hay una tradición de la cual no te podés desmarcar. Allá por eso las CEBS surgen incluso a partir de obispos muy comprometidos. Yo estuve con Monseñor Arns de San Pablo y con otros, como Casaldáliga. Era emocionante estar con ellos, pero eran grandes líderes en una especie de vacío político. A partir de ahí se va generando algo que fue el PT. Acá en Argentina es absolutamente imposible. Acá existió el grupo de intelectuales donde estaban Scannone, Enrique Dussel, Gera; que elaboran la concepción de la Teología del Pueblo. El grupo de Buenos Aires transformó a Gera en una especie de teólogo de la liberación por eso aparecen sus textos en el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo. Pero en general a nosotros no nos representó.

Nosotros terminamos con un programa de Socialismo Nacional Latinoamericano. Cosa que no puede estar de ninguna manera formulado en la Teología de la Liberación de Boff. Pero eso lo hacíamos nosotros, o sea, no recurríamos a intelectuales externos desvinculados de la práctica.

Frei Betto se considera un militante antes que un intelectual en el sentido académico ¿Cómo se conciben a sí mismo los intelectuales vinculados a la TdL?

RD: Creo que el tema del intelectual es un tema muy especial en el cual funcionan mucho los egos. Un intelectual generalmente se crea en un ámbito y crea un ámbito en el que se cree superior a los demás. Es un ámbito aparte. Y crea algo que Hegel denomina "El Reino Animal del Espíritu", porque el animal es el centro, todo lo atrae hacia sí. Bueno, ese es el intelectual.

El sociólogo francés Tahar Chaouch (2007) sostiene que el intelectual vinculado a la Teología de la Liberación presenta un discurso autolegitimante que evitó problematizar su verdadera relación con el referente popular y la institución eclesial. Sostiene que se trató de una elite "marcada por un imaginario de clase media antes que popular" ¿Cómo entiende usted al intelectual religioso que surgió a partir de la Teología de la Liberación?

RD: Creo que es bastante correcto. Viendo lo que es Leonardo Boff estoy bastante de acuerdo. Hoy cuando se citan a teólogos de la Liberación, se cita a Boff. Yo tengo problemas con todos esos. El teólogo de la liberación debe dejar de ser teólogo y debe pensar en la liberación. Porque cuando uno se va dando cuenta de todo el andamiaje

religioso que hay, cuando uno realmente quiere comprometerse con la liberación, uno se da cuenta que hay que abandonar ese andamiaje religioso y una teología generalmente no lo quiere dejar. Entonces termina creándose en un ámbito muy separado de lo que debe ser la liberación. Una verdadera TdL hoy tiene que cuestionar a la iglesia como tal.

Bergoglio por ejemplo quiere purificar al Vaticano, al Vaticano no se lo puede purificar porque es un proyecto de dominación, de poder que se fundamenta en que está al servicio de los pobres. El capitalismo le agradece muchísimo eso. Quisiera que la Iglesia multiplique a la Madre Teresa. Este es el proyecto de Bergoglio para América Latina, es el problema que tiene con el kirchnerismo, con el PT. Es un proyecto que a nosotros nos perjudica mucho porque no es el enfrentamiento, sino que es una solución que plantea que queremos lo mismo. En Brasil además ahora la iglesia Católica se mide con las iglesias pentecostales a ver quién lleva más gente. Le pelea el mismo terreno.

¿Entonces aquellos intelectuales que han optado por la militancia finalmente han tenido que correrse de la línea hegemónica de la TdL?

RD: En Costa Rica hay una institución, el DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones), donde están Hinkelammert y Pablo Richard. Ahí se hacían encuentros de teólogos de la liberación y personas comprometidas. El último al que yo asistí debe haber sido en el año 1980, al inicio de Juan Pablo II. Pablo Richard me llamó aparte y me dijo: “Mirá, acá la TdL se divide. Estamos los que nos vamos a quedar en la estructura de la Iglesia y están ustedes”. Ambos pagan un precio. Para mí eso fue clarito, yo ya lo tenía claro. Si vos realmente te comprometés en serio con el cristianismo, con la liberación, con Jesús de Nazaret, terminás fuera de esa Iglesia.

¿Cuál fue la influencia que tuvieron las diversas órdenes religiosas en los intelectuales vinculados con la TdL?

RD: En el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo había muy pocos provenientes de órdenes religiosas. No plantearon algo muy diferente aquellos que pertenecían a órdenes religiosas. A mi modo de ver los que son consecuentes terminan saliendo. O sea, nosotros decimos que realmente “terminamos adentro de la Iglesia finalmente”.

¿Entonces usted se considera un teólogo laico?

RD: No, laico y sacerdotal son divisiones propias de la Iglesia y tampoco las acepto. Sacerdote no soy porque no participo de esa concepción de la Iglesia que sostiene que se es sacerdote para toda la eternidad. Eso viene de una filosofía de las esencias, eterna. Cuando me preguntan “¿Cómo hiciste, pediste permiso a Roma?, respondo “No, Roma no tiene nada que ver conmigo, eso lo decidí yo en un momento y se acabó”. No fue difícil, lo difícil fue cuando salí de la congregación salesiana y me ordené como cura. Yo dejo propiamente cuando me clandestinizo, cuando me persigue la iglesia, me

persiguen los militares, me persigue el poder político, todos. Es algo que yo ya había madurado. Era una época muy complicada porque se me iba la vida.

Ernesto Cardenal dice que la TdL debería haberse llamado "Teología de la Revolución", ¿Qué piensa al respecto? ¿Cómo piensa la presencia de la Iglesia en la Revolución sandinista?

RD: Estoy completamente de acuerdo, debería ser de la revolución. El cardenal en Nicaragua estuvo totalmente en contra la revolución, además aliado con el pentágono, con Washington. La Iglesia jerárquica estuvo en contra de todos los movimientos latinoamericanos revolucionarios. Parte de la Iglesia se volcó a los movimientos populares pero pagó sus costos. Acá fueron ejemplos Monseñor Angelelli y Ponce de León y una gran cantidad de curas y monjas. Se atrevieron a ser cristianos.

Ejes-Tópicos centrales de la TdL. ¿Hay una nueva mirada en torno a la figura de Jesús y la Biblia?

RD: Nuestra práctica nos lleva a repensar nuestra teología, en la dialéctica práctica y conciencia, práctica y teoría, práctica y reflexión. Como cristianos siempre nos legitimamos en nuestros textos fundantes, la historia que viene del pueblo hebreo y después de Jesús de Nazaret, los primeros pueblos cristianos y posteriormente la Iglesia Católica. A través de nuestra práctica, con el bagaje que brindan las ciencias sociales, fundamentalmente el marxismo, vas a la Biblia y descubris que las luchas sociales no son una invención de este siglo sino que existieron siempre en la historia. Entonces vas a descubrir qué luchas sociales están expresadas en los textos bíblicos, en donde se observan dos proyectos contrapuestos. El proyecto de una monarquía que tiene textos que pertenecen a la monarquía davídico-salomónica, se trata de textos que la legitiman y por tanto una teología que legitima la monarquía. Pero por otro lado, hay líderes campesinos llamados "profetas" como Miqueas, que dicen que el templo y el palacio del Rey deben ser destruidos, ahí deben habitar las alimañas. Claro, porque se trata de un campesino y eran quienes tenían que pagar pesadísimos tributos y entregar sus campos.

Entonces, se encuentran los textos proféticos que expresan movimientos proféticos, es decir, movimientos revolucionarios en contra de la corte. Luego se encuentran los grupos sacerdotales que elaboran un proyecto de sociedad dominada por el sacerdocio. Se encuentran entonces estos dos modelos contrapuestos que conviven desde el comienzo, pero como cristiano el referente es Jesús de Nazaret.

¿Entonces lo que define a un teólogo es en qué proyecto de iglesia se inscribe?

RD: Y a partir de ahí qué concepción de Dios tiene. Cuando viene el Concilio Vaticano II, creo que es Pablo VI quien lo expresa y después aparece en Medellín, se plantea que "para conocer a Dios hay que conocer al hombre", ahora Juan Pablo II lo da vuelta y eso está también en el documento de Aparecida de Bergoglio, "Para conocer al hombre hay que conocer a Dios". Son dos visiones totalmente contrapuestas.

¿Cuál es la lectura que se propone de Jesús por oposición a la mirada que propone el proyecto sacerdotal?

RD: Después de *La Utopía de Jesús* escribí *El movimiento antiimperial de Jesús* con el tema más trabajado. Jesús se pronuncia con mucha claridad por un proyecto profético en un momento de gran crisis de la sociedad judía por la incorporación al imperio romano. Esto significó para el campesinado reduplicar los tributos, tener que entregar los campos, la miseria. Entonces los campesinos tienen como opción la mendicidad o el bandidaje o crear movimientos de luchas. De ahí surgen varios movimientos, entre otros el de los Bautistas, ahí inicia su práctica Jesús pero luego crea su propio movimiento. Movimiento con base campesina. Este es el movimiento del Reino de Dios. Las primeras tribus que logran escapar de Egipto pactan entre sí un nuevo tipo de sociedad campesina, lo que Marx denominaría comunismo primitivo. Es un tipo de sociedad con economía solidaria, la clave organizativa es el Don: el dar, el compartir. Es una sociedad igualitaria, antimonárquica, antitributaria. El tema de los tributos es fundamental. Por eso cuando Jesús les enseña a rezar dice “perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores”, porque las deudas se condonaban, no se pagaban, ese es el Reino de Dios, y en el Padre nuestro no se reza más porque hoy las deudas hay que pagarlas.

Ese tipo de sociedad que es un proyecto, es derrotado por el proyecto monárquico, porque David no perteneció a la experiencia de las 12 tribus, las invade y somete creando el imperio davídico-salomónico. Pero nunca logran estabilizarse, siempre están en lucha los proyectos en contra de la opresión monárquica porque ya habían tenido la experiencia de la liberación. Jesús tiene toda esa tradición encima. Él toma el proyecto profético y va construyendo un movimiento. Hay que hacer una lectura crítica de los textos, pero ahí se ve con claridad que Jesús es el líder, hay una mesa chica con quien Jesús consulta permanentemente constituida por Pedro, Santiago y Juan. Después hay una mesa de los apóstoles o discípulos, y después está la militancia de base. Desde la mesa grande salían los que tenían que recorrer las distintas aldeas, hay casas en las que los reciben y otras no. Yo pude estar en esa zona y pude conocer el terreno, es un terreno muy chico. Nosotros tenemos una geografía inmensa y nos perdemos, ahí era todo muy cercano. Además hay que ver cómo militaban las mujeres en el movimiento de Jesús.

En este sentido ¿Qué papel cumplió María Magdalena en esta lectura?

RD: No, evidentemente María Magdalena era una de las dirigentes, formaba parte de la mesa chica. Jesús le brinda muchísimo lugar a la mujer. En la versión oficial Jesús ordena de sacerdotes a los apóstoles. Eso es una mentira histórica, Jesús no fue sacerdote, no ordenó ningún sacerdote y lo mataron los sacerdotes.

De los cuatro Evangelios ¿Cuáles fueron más leídos por la TdL?

RD: Se toman todos los Evangelios. Yo el que trabajo más es Marcos porque es el más cercano a Jesús, el menos trabajado teológicamente y el más antiimperial. Esto es así

porque es un Evangelio escrito para demostrar que Jesús es el hijo de Dios y el hijo de Dios era el emperador, entonces tiene que escribir una tesis en contra del imperio. Tiene menos contradicciones. En cambio, Mateo tiene partes muy interesantes y radicales, pero otras presentan intereses de otros sectores sociales. Lucas yo creo que tiene dos partes, la primera muy revolucionaria y la segunda parte está vinculada con un tipo de comunidad que ha ido cediendo al medio ambiente, ya es más reformista. La primera parte es profética, porque pone en boca de María el cántico que se conoce como el “Magnificat”, que es un canto en contra del imperio. Yo tengo un libro escrito que va a publicar la editorial Biblos, sobre “Jesús y María una relación conflictiva” en el que trabajo que María, como madre, se preocupa por el problema en el que se ha metido el hijo.

Siempre la TdL ha tenido esta mirada sobre el proyecto de Jesús. Por ejemplo, sobre él escribieron Jon Sobrino, Leonardo Boff. Es una figura central, es “La” figura. Hemos progresado mucho, para mí fue un aprendizaje continuo, sobre todo con un compañero que lamentablemente murió. Con él pude ver la diferencia que hay entre Jesús y el Cristo. Porque Jesús es el Jesús histórico, el personaje histórico que se comprometió, que construyó su movimiento profético. El Cristo es la interpretación cristiana que se hizo de ese Jesús histórico, que se hace después de la muerte de Jesús. Después de su muerte se transforma en el Mesías, en el Cristo, en el hijo de Dios. A su vez el hijo de Dios en contra de la privación indigna del poder, del emperador. Hay una concepción antimonárquica en el lenguaje que van creando las primeras comunidades cristianas.

¿La TdL recupera la práctica de las primeras comunidades cristianas primitivas al igual que el Marxismo?

RD: Claro, Engels es quien mejor entendió esto porque interpreta el Apocalipsis, por ejemplo, interpreta la función de la religión en las insurrecciones campesinas. Rosa Luxemburgo escribe un texto fundamental “El Cristianismo y las Iglesias”, donde compara las primeras comunidades cristianas con el Marxismo. Rosa Luxemburgo tenía claro que en Polonia si no se incorporaba de alguna manera la religión era imposible el socialismo. Si le hubiesen hecho caso, porque el catolicismo forma parte de la identidad del pueblo polaco. Para repensar una sociedad socialista tenés que repensar la raíz de la identidad del pueblo. En esa raíz están los valores católicos, hay que repensar el catolicismo. Para eso se necesita un tipo de marxismo abierto, no dogmático. Eso es la dialéctica por otra parte.

La religión forma parte de la identidad popular, no se puede pensar una revolución yendo en contra de esa identidad. La revolución debe profundizar la identidad, eso es la liberación. Hay que descubrir las raíces liberadoras del cristianismo.

Figura del Hombre Nuevo para el cristianismo y el marxismo. ¿Se vincula con el concepto de Desarrollo Integral presente a partir de la encíclica Populorum Progressio?

RD: Yo creo que hay ambas cosas. Marx era un conocedor de la Biblia, con la utopía comunista está presente la Biblia. El tema del Hombre Nuevo y la Sociedad Nueva es un tema tan antiguo como la misma sociedad, por eso existe un mito como el diluvio que consiste en la destrucción absoluta porque hay que crear un nuevo mundo. El mundo está viejo, pecador, injusto; pero ese mito existió desde siempre. Esa destrucción se da por el agua o por el fuego, en las culturas mediterráneas se da por el fuego. El bautismo por ejemplo, existió desde siempre, o el fuego nuevo. Es algo que está acabado y tiene que venir una nueva realidad.

Lo que hay que cambiar es el concepto de lo espiritual. ¿El comer es material o espiritual? Es ambas. Por eso el comer humano, es un comer en comunidad, con el otro. Cuando uno come solo está pensando en los otros. Lo material y lo espiritual constituyen una totalidad. La Teología clásica es completamente dualista porque lo recibió del helenismo.

¿Cuál es el valor de la historia y la memoria para la TdL?

RD: Lo histórico es fundamental, porque el ser humano es un ser histórico. El sujeto es un ser histórico, yo no puedo entenderme a mí mismo si no entiendo mi historia. Mi historia tiene que ver a su vez con la historia de la comunidad en la que estoy. No se puede hacer teología, no se puede pelear por un proyecto si uno no está ubicado históricamente. Una historia es un relato histórico, un proyecto siempre se funda en un determinado relato histórico. Cuando se construye el estado moderno oligárquico argentino dependiente, Mitre escribe la historia que fundamenta ese tipo de construcción. Nosotros no estamos de acuerdo con ese tipo de sociedad, queremos otra sociedad por eso tenemos que revisar la historia.

El cristianismo es una religión histórica, con relatos históricos, con corrientes históricas. Por lo tanto, tengo que ver en qué corriente histórica me ubico, dónde está mi identidad. Por ejemplo, yo no me siento católico en el sentido de vincularme con el Vaticano, con esta jerarquía no tengo nada que ver. Estoy en contra, pero no dejo de ser cristiano porque hay otras corrientes que fundamentan mi opción.

¿Cómo entendía la TdL al pobre, al oprimido?

RD: Para los que utilizábamos el análisis marxistas se trataba del proletario, aquel que era oprimido por el capital y por lo tanto la lucha era en contra del capitalismo. Una lucha que no venía de arriba sino que era el mismo sujeto, el empobrecido, quien debía asumir esa lucha. Nosotros tratábamos de estar metidos en esa lucha, no como quien está desde arriba sino como quien está acompañando.

¿Conoció a Pedro Casaldáliga?

RD: Me ha impresionado como uno de los cristianos en serio, que se han comprometido en serio con el medio en el que estaba, en Araguaia. Lo vi completamente metido, liberándose de todo el aparato eclesiástico. Además con una

identificación con el proceso nicaragüense muy grande. Para mi es uno de los ejemplares, de lo que puede ser un cristiano realmente muy comprometido.

¿Conoció a Frei Betto?

RD: Yo estuve con él, hace mucho. Siempre me impresionó muy bien, me pareció una persona muy comprometida. No entiendo bien su pertenencia todavía a una orden, pero ese es otro tema. Aparte uno tiene que aprender a no ser dogmático y aceptar el nivel de contradicciones en que estamos todos. Yo aquí colaboro con curas que han estado comprometidos, que me han pedido que ayude con determinados talleres, y lo he hecho pero siempre fuera de las estructuras eclesíásticas.

ANEXO 3

BREVE CRONOLOGÍA SOBRE LA VIDA DE FREI BETTO

1944: Nace en Belo Horizonte, Minas Gerais. Su verdadero nombre es Carlos Alberto Libanio Christo. Es hijo del periodista Antonio Carlos Vieira Christo y de la escritora de libros de cocina Maria Stella Libanio Christo.

1957: Ingresa a la JEC (Juventud Estudiante Católica) a la edad de 13 años. A principios de los años sesenta realiza trabajos como periodista.

1964: Con veinte años de edad mientras estudia periodismo, decide ingresar en la orden de los dominicos. Ese mismo año durante el gobierno de la dictadura militar brasileña es encarcelado y torturado durante 15 días.

1965: Profesa en la orden de los dominicos en San Pablo.

1967: Además de estudiar Filosofía y Antropología, ingresa en un grupo de teatro llamado Oficina.

1968: Colabora con el periódico vespertino *Hoja de la tarde*, y como miembro de la organización guerrillera ALN (Acción Libertadora Nacional), que dirige Carlos Marighella, donde junto a otros frailes dominicos participa de varias actividades subversivas.

1969: Ante los peligros que corría su vida se decide que vaya a estudiar Teología a Rio Grande del Sur, desde donde desarrolla un esquema de fronteras para sacar clandestinamente del país a perseguidos políticos por la dictadura militar. En noviembre de 1969 es detenido otra vez y pasa cuatro años en la cárcel debido a su oposición política al régimen militar.

1973: Recupera la libertad y se muda a una favela en la ciudad de Vitória. Durante esos años trabaja en las Comunidades Eclesiales de Base.

1979: Se muda a la ciudad de San Pablo. Allí conoce al dirigente obrero Lula da Silva (presidente de Brasil desde 2003 al 2011).

1980: Es elegido coordinador de la ANAMPOS (Articulación Nacional de Movimientos Populares y Sindicales) y participa en la fundación de la CUT (Central Única de Trabajadores) y de la CMP (Central de Movimientos Populares). Brinda asesoría a la Pastoral Obrera del ABC (São Paulo), al Instituto Ciudadanía (São Paulo) y a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Es también consultor del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). Desarrolla su actividad pastoral en las CEB de los barrios del cinturón industrial de San Pablo.

Viaja a Nicaragua invitado a la celebración del primer aniversario de la Revolución Sandinista, donde conoce al presidente cubano Fidel Castro.

1981: Viaja por primera vez a Cuba invitado por Casa de las Américas.

1982: Gana el *Jabutí*, principal premio literario del Brasil, concedido por la Cámara Brasileña del Libro, por su libro de memorias *Bautismo de sangre*.

1986: Es elegido Intelectual del Año por los escritores afiliados a la Unión Brasileña de Escritores, que le dieron el premio *Juca Pato* por su libro *Fidel y la religión*.

Entre 1991 y 1996: integra el consejo de la Fundación Sueca de Derechos Humanos.

1998: Se convierte en la primera personalidad brasileña que recibe en Italia el premio Paolo E. Borsellino por su trabajo a favor de los Derechos Humanos. Ese año su libro

La noche en que nació Jesús (Editorial Vozes) gana el premio de “Mejor Obra Infanto-Juvenil”, concedido por la Asociación Paulista de Críticos de Arte.

2000: Recibe del gobierno de Cuba la Medalla de la Solidaridad, y de los Consejos de Psicología del Brasil el Trofeo Paulo Freire de Compromiso Social/2000.

2003 y 2004: Actúa como Asesor Especial del Presidente de la República y coordinador de Movilización Social del Programa Hambre Cero

2007: Es miembro del Consejo Consultivo de la Comisión de Justicia y Paz de San Paulo. Es socio fundador del programa “Todos por la Educación”.

2010: Gana el premio *La utilidad de la virtud*, concedido por la Sociedad Cultural José Martí, de Cuba.

2013: Recibe el Premio intelectual del año José Martí otorgado por la UNESCO.

Actualmente sigue vinculado al convento de los dominicos de San Pablo, en el que conserva su celda. Participa en los retiros que promueve la orden y ejerce la actividad pastoral.

OBRAS PUBLICADAS POR FREI BETTO

- 1 - *Cartas da prisão - 1969-1973*. Rio de Janeiro, Editora Agir, 2008
- 2 - *Das catacumbas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976
- 3 - *Oração na ação*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977
- 4 - *Natal, a ameaça de um menino pobre*. Petrópolis, Vozes, 1978
- 5 - *A semente e o fruto*. Igreja e Comunidade, Petrópolis, Vozes
- 6 - *Diário de Puebla*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979
- 7 - *A Vida suspeita do subversivo Raul Parelo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979. Reeditado bajo el título *O Aquário Negro*, Rio de Janeiro Difel, 1986.
- 8 - *Puebla para o povo*. Petrópolis, Vozes, 1979
- 9 - *Nicarágua livre, o primeiro passo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- 10 - *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo, Brasiliense
- 11 - *O fermento na massa*. Petrópolis, Vozes, 1981
- 12 - *CEBs, rumo à nova sociedade*. São Paulo, Paulinas, 1983.
- 13 - *Fogãozinho, culinária em histórias infantis* (com receitas de Maria Stella Libanio Christo). Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984
- 14 - *Fidel e a religião, conversas com Frei Betto*. São Paulo, Brasiliense, 1985
- 15 - *Batismo de sangue, Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982 .
- 16 - *OSPB, Introdução à política brasileira*. São Paulo, Atica, 1985
- 17 - *O dia de Angelo*. São Paulo, Brasiliense, 1987
- 18 - *Cristianismo & marxismo*. Petrópolis, Vozes, 3ª edição, 1988
- 19 - *A proposta de Jesus* (Catecismo Popular, vol. I). São Paulo, Atica, 1989
- 20 - *A comunidade de fé* (Catecismo Popular, vol. II). São Paulo, Atica, 1989
- 21 - *Militantes do reino* (Catecismo Popular, vol. III). São Paulo, Atica, 1990
- 22 - *Viver em comunhão de amor* (Catecismo Popular, vol. IV). São Paulo, Atica, 1990
- 23 - *Catecismo popular* (versão condensada). São Paulo, Atica, 1992
- 24 - *Lula - biografia política de um operário*. São Paulo, Estação Liberdade, 1989
- 25 - *A menina e o elefante*. São Paulo, FTD, 1990

- 26 - *Fome de pão e de beleza*. São Paulo, Siciliano, 1990
- 27 - *Uala, o amor*. São Paulo, FTD, 1999
- 28 - *Sinfonia universal, a cosmovisão de Teilhard de Chardin*. São Paulo, Ática, 1997
- 29 - *Alucinado som de tuba*. São Paulo, Ática, 1993
- 30 - *Por que eleger Lula presidente da República* (Cartilha Popular). São Bernardo do Campo, FG, 1994
- 31 - *O paraíso perdido - nos bastidores do socialismo*. São Paulo, Geração, 1993
- 32 - *Cotidiano & Mistério*. São Paulo, Olho d'Água, 1996
- 33 - *A obra do Artista - uma visão holística do universo*. São Paulo, Ática, 1995
- 34 - *Comer como um frade - divinas receitas para quem sabe por que temos um céu na boca*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1996 (2ª edição 1997)
- 35 - *O vencedor*. São Paulo, Ática, 1996
- 36 - *Entre todos os homens*. São Paulo, Ática, 1997. Reeditado bajo el título *Um homem chamado Jesus*. Rio de Janeiro, Rocco, 2009.
- 37 - *Talita abre a porta dos evangelhos*. São Paulo, Moderna, 1998.
- 38 - *A noite em que Jesus nasceu*. Petrópolis, Vozes, 1998
- 39 - *Hotel Brasil*. São Paulo, Ática, 1999
- 40 - *A mula de Balaão*. São Paulo, Salesiana, 2001
- 41 - *Os dois irmãos*. São Paulo, Salesiana, 2001
- 42 - *A mulher samaritana*. São Paulo, Salesiana, 2001
- 43 - *Alfabetto - autobiografia escolar*. São Paulo, Ática, 2002
- 44 - *Gosto de uva - textos selecionados*. Rio de Janeiro, Garamond, 2003.
- 45 - *Típicos tipos - coletânea de perfis literários*. São Paulo, A Girafa, 2004
- 46 - *Saborosa viagem pelo Brasil - Limonada e sua turma em histórias e receitas a bordo do Fogãozinho* (com receitas de Maria Stella Libanio Christo). São Paulo, Mercuryo Jovem, 2004.
- 47 - *Treze contos diabólicos e um angélico*. São Paulo, Editora Planeta do Brasil, 2005.
- 48 - *A mosca azul - reflexão sobre o poder*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2006.
- 49 - *Calendário do poder*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2007.
- 50 - *A arte de semear estrelas*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2007.
- 51 - *Diário de Fernando - Nos cárceres da ditadura militar brasileira*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2009.
- 52 - *Maricota e o mundo das letras*. São Paulo, Editora Mercuryo Novo Tempo, 2009
- 53 - *Minas do ouro*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2011
- 54 - *Começo, meio e fim*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2012
- 55 - *Aldeia do silêncio*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2012
- 56 - *O que a vida me ensinou*. São Paulo, Editora Saraiva, 2012
- 57 - *A arte de reinventar a vida*. Petropolis, Vozes, 2013

ANEXO 4

BREVE CRONOLOGÍA SOBRE LA VIDA DE PEDRO CASALDÁLIGA

1928: Nace en Balsareny, España, en el seno de una familia campesina católica y de derecha.

1952: Es ordenado Sacerdote en Montjuic (Barcelona) con 24 años e ingresa en la orden de los Claretianos. Mientras trabaja en el colegio claretiano en Sabadell, se dedica a realizar un programa de radio y funda la revista "Euforia".

1958: Es destinado a Barcelona en donde se dedica a la fundación de "cursillos de Cristiandad", realiza un programa de radio semanal y colabora en diversas publicaciones gráficas como "Otro Cine" y "Universidad 61". A su vez, organiza una bolsa de trabajo para los inmigrantes que llegan a Barcelona y funda una escuela nocturna para jóvenes analfabetos.

Posteriormente es enviado a Guinea a organizar los "Cursillos de Cristiandad Mixta" en donde participan integrantes de diversas etnias.

1961: Es nombrado prefecto del seminario de Claret en Barbastro

1963: Se traslada a Madrid para dirigir la revista "El Iriz de Paz", de contenido social. La renovación de la revista le vale un decreto de dimisión. Pero continúa trabajando en los cursillos y organiza una nueva comunidad claretiana posconciliar.

1967: Participa como delegado en el Capítulo General de Renovación de los Misioneros que exigía el Concilio Vaticano II, como delegado de su orden. A partir de lo cual se convierte en protagonista del cambio de la orden claretiana.

1968: Es enviado al Mato Grosso, a la región de San Felix de Araguaia, junto al padre Manuel Luzón. Previamente se establece cuatro meses en el Centro de Formación Intercultural.

1970: Escribe un documento denuncia sobre la situación de explotación y abuso que sufren los habitantes de la región, titulado "Esclavitud y Feudalismo en el Norte de Mato Grosso", que le vale amenazas y advertencias.

1971: Es consagrado obispo de la nueva prelatura de San Felix de Araguaia. Escribe su primera carta pastoral "Una Iglesia de Amazonia en conflicto con el latifundio y la marginación social".

1972: Se agudizan los conflictos sociales en la región. Casaldáliga define los objetivos pastorales. Funda la CIMI (Consejo indigenista misionero).

1973: El padre Jentel y otros miembros de la prelatura son denunciados por "atentar contra la seguridad nacional". Casaldáliga es detenido e interrogado, sufre amenazas de muerte y de expulsión del país. Finalmente el padre Jentel es expulsado del país. Conflictos que son materia de su primer libro autobiográfico "La Muerte que da sentido a mi credo".

1975: Funda la CPT (Comisión Pastoral de la Tierra)

1977: Es víctima de una campaña de desprestigio al ser llamado "comunista y subversivo". Se intensifica la represión militar contra miembros de la Iglesia. Es asesinado su vicario, Joao Bosco.

1981: Es nombrado Vicepresidente de la Comisión Pastoral de la Tierra vinculada a la Conferencia Episcopal.

1985: Viaja a Nicaragua para apoyar la huelga de hambre de Miguel D'Escoto, Ministro de Asuntos Exteriores de Nicaragua. Consigue apoyo de varias organizaciones, y el viaje se convierte en noticia internacional. Intensifica su visión de la Patria Grande.

1986: Tras su regreso de Nicaragua publica sus anotaciones de viaje en el libro *Nicaragua, combate y profecía*.

1987: Viaja a México para visitar a los refugiados guatemaltecos en Chiapas. Luego viaja a Panamá, El Salvador y Nicaragua.

1988: Por primera vez realiza la visita "ad limina" al Vaticano y se entrevista con el Papa Juan Pablo II. El viaje adquiere gran resonancia internacional. Meses después es reprendido por su vinculación con la revolución sandinista y la Teología de la liberación.

1989: Vuelve a viajar por Centroamérica.

1990: Es presentado como candidato al Premio Nobel de la Paz con gran apoyo internacional.

1991: Viaja por quinta vez a Centroamérica. Participa en El Salvador del aniversario del asesinato de Monseñor Oscar Romero.

1992: No recibe el Premio Nobel, pero felicita a Rigoberta Menchú. La Prelatura continúa denunciando los crímenes cometidos contra los campesinos de la región. Se filma la película "Amerindia" con guión de Casaldáliga.

2000: Recibe el título de Doctor *Honoris Causa* por las universidades Estadual de Campinas (UNICAMP), y por la Federal de Mato Grosso(UFMT).

2005: A los 77 años presenta su renuncia al Papa, que es aceptada. Sólo dos años después se nombra a su sucesor: Dom Leonardo Ulrich Steiner, quien permite que Casaldáliga continúe viviendo en la región y trabajando en el obispado. Edita sus cartas reunidas en la obra *Cartas Marcadas*, por la editorial Vozes.

2006: Recibe el premio internacional Ciudadano de Cataluña. Reorganiza su obra poética en la edición *Antología Personal*, editada en España.

2008: Se funda el Premio Nacional de Periodismo Pedro Casaldáliga, por la erradicación del trabajo esclavo en el Mato Grosso.

2012: Recibe el premio Honoris Causa por la Pontificia Universidad Católica de Goiás.

2013: Ante las serias amenazas de muerte que sufre por su labor en la restitución de la propiedad de las tierras a los indios Xavantes, debe recluirse en la casa de un amigo misionero a varios kilómetros de la prelatura.

Actualmente, continúa viviendo en la región y publicando cartas y denuncias de lo que allí sucede, a pesar de la enfermedad de Parkinson que lo aqueja hace algunos años.

OBRAS PUBLICADAS POR PEDRO CASALDALIGA

1. *Palabra ungida*. editado por el Teologado Claretiano de Zafra (España), 1955
2. *Nuestra Señora del Siglo XX*. Editorial PPC, Madrid, 1962.
3. *Llena de Dios y de los hombres*. editado por el Teologado Claretiano de Salamanca, 1969.
4. *Uma Igreja da Amazonia em conflito com o latifundio e a marginalização social*, (carta pastoral de 1971).
5. *Clamor elemental*. Sígueme, Salamanca 1971.
6. (CABESTRERO, Teófilo), *Una Iglesia que lucha contra la injusticia*, «Misión Abierta» 7-8(1973), Madrid.
7. *Tierra nuestra, libertad*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
8. *Yo creo en la justicia y en la esperanza. El Credo que ha dado sentido a mi vida*. Desclée de Brower, Bilbao (España), 1976.
9. *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977*. Desclée de Brower, Bilbao, 1977.
10. *Antologia retirante*. Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1978.
11. *Cantigas menores*. Projornal, Goiânia (Brasil), 1979.
12. (Con Pedro TIERRA), *Missa da terra sem males*. Editorial Tempo e Presença, São Paulo, 1980.
13. (con CNBB, IZQUIERDO MALDONADO Y SOUZA MARTINS), *Profetas, tierra y capitalismo*. CINEP, Bogotá, 1981.
14. *A cuia de Gedeão: poemas e autos sacramentais sertanejos*. Vozes, Petrópolis 1982.
15. *En rebelde fidelidad. Diario 1977-1983*. Desclée de Brower, Bilbao, 1983.
16. (Con Pedro TIERRA), *Palmares. Il villaggio della libertà: «Missa dos Quilombos»*, CEM y la revista «Missione oggi», Parma, 1982.
17. *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo. Escritos pastorales*, Prólogo de Alberto Iniesta, Sal Terrae, Santander (España), 1983.
18. *Cantares de la entera libertad*. IHCA-CAV-CEPA, Managua, 1984.
19. *Fuego y ceniza al viento. Antología espiritual*. Sal Terrae, Santander. 1984.
20. *Nicaragua, combate y profecía*. Prólogo de Mario Benedetti. Epílogo de Leonardo Boff. Ayuso / Misión Abierta, Madrid, 1986.
21. (Con DUTENE, A., y BALDUINO, T.), *Francisco Jentel, defensor do povo do Araguaia*. Paulinas, São Paulo, 1986.
22. *El tiempo y la espera*. Sal Terrae, Santander, 1986.
23. *Com Deus no meio do Povo*. Paulinas, São Paulo, 1985
24. *Con Dios en medio del pueblo*. Paulinas, Bogotá, 1987.
25. *Al acecho del Reino. Antología de textos 1968-1988*. Editorial Nueva Utopía y Ediciones Endymión, Madrid, 1989.
26. *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*. Coordinadora Regional Centroamericana Oscar Romero, Managua, 1988.
27. *Todavía estas palabras*. Verbo Divino, Estella (España), 1989.
28. *Contemplativos sobre la marcha. Algunas notas de espiritualidad que Don Pedro Casaldaliga compartió en México*. Colección «Espiritualidad» número 3, editado por Comunidades Eclesiales de Base / Cebis, México, 1989.
29. *Ánfora de barro*. Alandar, Madrid, 1989.

30. *Aguas do Tempo*. Ed. Amazônida, Cuiabá, 1989.
31. *Llena de Dios y tan nuestra. Antología mariana*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1991.
32. (con BOFF, CODINA, GIRARDI, LOIS, NOLAN, PIXLEY, SOBRINO, VIGIL), *Sobre la opción por los pobres*. Nicarao, Managua, 1991.
33. *Cartas a mis amigos*. Nueva Utopía, Madrid, 1992.
34. (con José María VIGIL), *Espiritualidad de la Liberación*. Verbo Divino, Quito, 1992.
35. *Sonetos neobíblicos, precisamente*, prólogo de Jorge Pixley. Editorial Lascasiana, Managua, febrero de 1996.
36. (con BEOZZO-org., BARROS, CAVALCANTI, SAMPAIO e SCHWANTES). *Espiritualidade e Mística*. CESEP-Paulus, SãoPaulo, 1997.
37. *Nossa espiritualidade*. Paulus, São Paulo, 1998.
38. (Con Félix SAUTIÉ y Benjamín FORCANO) *Evangelio y Revolución*. Nueva Utopía, Madrid, 2000.
39. (con Benedito PREZIA, org., y Pedro TIERRA), *Ameríndia, Morte e Vida*. Vozes, Petrópolis, 2000.
40. *Cuando los días dan que pensar. Memoria, ideario, compromiso*. Prólogo de José María Díez Alegría. PPC, Madrid, marzo 2005.
41. *Orações da caminhada*. Prólogo de Frei Carlos Mesters. Verus Editora, Campinas SP, 2005.
42. *Cartas marcadas*. Paulus, São Paulo, 2005. Prólogo de dom Demétrio Valentini.
43. (Con José Luis CORTÉS), *Con Jesús, el de Nazaret*, dibujos de José Luis Cortés. PPC, Madrid, 2005.
44. (Con Joan GUERRERO), *Los ojos de los pobres*, fotografías de Joan Guerrero, prólogo de Francesc Escribano, contracubierta de Eduardo Galeano, Ediciones Península, Barcelona, noviembre 2005.
45. *Una vida enmig del poble*, Edicions 62, Barcelona març de 2007, ISBN 978-84-297-5884-9.
46. *Antología Personal*. Trotta, Madrid, 2006