

VIRAJES

EL PODER POPULAR Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN LOS 70's*

AGUSTÍN D'ACUNTO**

Recibido: 1 de agosto de 2012

Aprobado: 11 de septiembre de 2012

Artículo de Reflexión

* El presente artículo de reflexión forma parte del proyecto colectivo "Las dos iglesias en la época del Concilio Vaticano II. 1959-1979" del Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones no Acreditadas, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y dirigido por Rubén Dri.

** Licenciado en Sociología de la Universidad de Buenos Aires y becario del CONICET. Actualmente, está realizando el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: agustindacunto@fibertel.com.ar

Resumen

El presente artículo, pretende determinar dado el carácter crítico del sistema capitalista de la Teología de la Liberación y entendiendo por la misma, a un cuerpo de escritos producido desde 1970 por teólogos latinoamericanos como Gustavo Gutiérrez, entre otros; la relación entre dicha teología en la década del 70' del siglo pasado y las tres concepciones del poder popular que según Miguel Mazzeo han sido gestadas desde experiencias y voluntades emancipadoras con el objetivo de superar el capitalismo: el poder popular como medio para la toma del poder estatal, el poder popular como medio sin fin y el poder popular como medio y fin a la vez. Para ello, analizamos un conjunto de escritos de los teólogos de la liberación de la década del 70' del siglo pasado y concluimos que la Teología de la Liberación tiene una afinidad con las dos últimas concepciones, porque rechaza en forma categórica a la primera.

Palabras clave: década del 70, poder popular, política, religión, Teología de la Liberación.

PEOPLE'S POWER AND LIBERATION THEOLOGY IN THE 70s

Abstract

This article pretends to determine, given the critical nature of the capitalist system of Liberation Theology and understood by itself, a body of writings produced since 1970 by Latin American theologians like Gustavo Gutierrez, among others; the relationship between such theology in the last century's 70s and the three conceptions of people's power which, according to Miguel Mazzeo have emerged from emancipating experiences and willpowers with the objective of overcoming capitalism: people's power as a means of seizing state power, people's power as a neverending, and people's power as and a end at the same time. For this purpose, we analyzed a set of writings from theologians of liberation of the last century's 70s and concluded that Liberation Theology has an affinity with the latter two conceptions because it categorically rejects the first one.

Key words: 70s, people people's power, politics, religion, Liberation Theology.

Introducción

El historiador argentino Miguel Mazzeo postula en su obra *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)*, la existencia de tres concepciones del poder popular que han sido gestadas desde experiencias y voluntades emancipadoras con el objetivo de superar al capitalismo: el poder popular como medio para la toma del poder estatal, el poder popular como medio sin fin y el poder popular como medio y fin a la vez (Mazzeo, 2007).

Mazzeo asocia la primera concepción al marxismo-leninismo, a la izquierda tradicional “partidocéntrica” y a las experiencias revolucionarias en Rusia, China y Cuba. Se trata de concebir el poder como un objeto que se puede “asaltar”, “tomar”, “arrebatar”, “conquistar” por vía violenta e inmediata y que lo localiza en el Estado, porque considera a la coerción estatal como el plano más sólido de la dominación. En consecuencia, siendo el Poder con mayúsculas el poder estatal, el poder popular, concebido como los órganos que las masas se dan espontáneamente en el marco de un contexto de conmoción revolucionaria o como las zonas que se van liberando del poder burgués en el contexto de una guerra popular, es considerado meramente como una forma de poder con letras minúsculas, como un mero instrumento para la “toma del poder estatal”, que se piensa como el acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

Por tanto, esta concepción establece la tiranía de un fin predeterminado, la “toma del poder estatal”, subordinando a él las instancias de poder y la praxis de las clases subalternas y postula una instancia que guía y encauza la acción para lograrlo, el partido político “revolucionario” portador del “saber de los fines o los objetivos últimos”. Se trata, entonces, de una concepción que concibe el cambio social como la realización de un saber específico que es asumido como una verdad científica, del cual considera depositario al partido de vanguardia como condensación de lo selecto. Es, en resultado, un punto de vista elitista y jerárquico que sustituye la centralidad de las clases subalternas por la del partido de vanguardia y que postula cambiar la sociedad desde arriba, porque concibe a las masas como lentas e incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento y en consecuencia como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco.

Por esto, dicha concepción concibe al hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen dado que considera que los cambios en el plano de la conciencia, constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido

de vanguardia una vez se ha tomado el poder estatal.

La segunda concepción, Mazzeo la asocia al socialismo utópico de Charles Fourier, Robert Owen y Étienne Cabet, criticado por Karl Marx en el siglo XIX, así como a dos autores que postulan nociones alternativas a la de poder popular como John Holloway, quien reivindica el “antipoder” y Antonio Negri, quien se refiere al “contrapoder”. Se trata de una concepción que suele asociar la idea de poder popular al concepto estatalista del poder que vimos anteriormente y que por eso, niega toda finalidad, debido a que considera que la misma, siempre es “impuesta” al movimiento real de las clases subalternas. Por consiguiente, esta concepción postula tomar la situación concreta con potencial revolucionario de las masas como un fin, esto es, como la esfera de acción privilegiada construyendo una sociabilidad alternativa a la del capital. Se trata, entonces, de una concepción que postula construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Por ello, esta concepción plantea que la nueva sociedad puede ser el fruto de la extensión de las relaciones sociales no asimilables a las lógicas del capital, comenzando por las organizaciones populares hasta llegar a las instituciones burguesas, a las empresas, las corporaciones, las fuerzas armadas y los medios de comunicación del sistema, cuando el gran capital se convenza de la ventaja que importaría para la humanidad la adopción del socialismo y en consecuencia, se autodisuelva. Se trata, pues, de una concepción que postula una convivencia pacífica con el poder dominante, porque aspira a superar el capitalismo sin momentos de abolición e imposición. De ahí que esta concepción plantee la posibilidad de construir una nueva sociabilidad prescindiendo de todo partido político y del Estado. El rechazo de todo partido político se debe a que para esta concepción los mismos aparecen como sospechosos de introducir el peligro del dirigismo y la sustitución de las bases por los que mandan. Y el rechazo del Estado, a quien dicha concepción considera como una instancia escindida de los procesos sociales, monolítica, incapaz de albergar alguna contradicción y que sólo pone piedras en el camino de la autonomía de los movimientos sociales dado que considera que los dispositivos institucionales sólo sirven para inmiscuirse en los mismos con el fin de debilitarlos.

Por último, la tercera concepción, Mazzeo la asocia a la Comuna de París de 1871 y a las experiencias de los consejos obreros, sobre todo en Alemania de 1918 a 1920, en Italia en 1919 y 1920 y en la revolución húngara de 1919. Se trata de una concepción que considera que el momento más sólido del poder opresivo, no es la fuerza, sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores. Por ende, este planteamiento concibe el poder como relación social y

por consiguiente, considera que el poder popular nace siempre de una intersubjetividad horizontal y de nuevas relaciones sociales en las que priman el altruismo, la solidaridad y la cooperación. En consecuencia, esta concepción afirma que la construcción de relaciones sociales críticas y alternativas a las del capital es construcción de poder popular. Por tanto, plantea que las nuevas relaciones sociales no pueden comenzar con la toma del poder estatal, sino que, por el contrario, coincide con la concepción del poder popular como medio sin fin en su planteo de construir una nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Sin embargo, se diferencia en que no reniega de toda organización política partidaria y de la toma del poder del Estado, si bien en estas cuestiones se distingue de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Respecto de las organizaciones políticas partidarias, dicha concepción no las concibe como una herramienta portadora del conocimiento de los fines que subordina al movimiento de masas y que actúa en su reemplazo, sino como un instrumento de sus luchas subordinado a él y que potencia la autoactividad de las clases subalternas. Refiriéndose de la toma del poder del Estado, esta concepción no la considera el núcleo de la política popular, ni algo a lograr en forma inmediata, sino una cuestión táctica que puede favorecer el proceso de autoorganización popular y fortalecer sus elementos comunitarios. Por ello, tampoco absolutiza el uso de la violencia, si bien cuestiona el planteo de la concepción del poder popular como medio sin fin de pretender transformar la sociedad sin momentos de conflicto e imposición.

Con base en lo anterior, en América Latina surgieron en las décadas del 60 y 70 del siglo XX, organizaciones políticas armadas que adoptaron la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” y pretendieron establecer el socialismo, por medio de la lucha guerrillera. Tres hechos principales, entre otros, favorecieron el surgimiento de tales organizaciones. Primero, la decepción generada por los partidos comunistas en la región, que seguían los dictados de la Unión Soviética tendientes a obstaculizar el desencadenamiento de procesos revolucionarios en parte alguna del mundo para evitar que las relaciones de dicho país con las potencias capitalistas fuesen perturbadas y se pudiera continuar construyendo en el mismo “el socialismo en un solo país”. Segundo, el fracaso de los intentos por superar el capitalismo obteniendo el poder político a través de elecciones e impulsando pacíficas y graduales reformas sin la construcción de un genuino poder popular extraparlamentario, cuya máxima expresión fue el derrocamiento del gobierno de Salvador Allende en Chile por parte del golpe militar encabezado por el general Augusto

Pinochet en 1973. Y tercero, el triunfo de la guerrilla liderada por Fidel Castro en Cuba, que provocó la caída de la dictadura del general Fulgencio Batista en 1959 e inició la construcción del socialismo dos años más tarde.

Ejemplos de estas organizaciones guerrilleras que se constituyeron en las agrupaciones anti-capitalistas más influyentes en América Latina en los años 70 son, entre otras: la Liga Comunista 23 de Septiembre en México; el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua; las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia; la Acción Libertadora Nacional en Brasil; el Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Chile; los Tupamaros en Uruguay y los Montoneros en Argentina.

Por otra parte, a principios de la década del 60, surgió en América Latina un vasto movimiento social integrado por sectores eclesiásticos (sacerdotes, órdenes religiosas, obispos), movimientos religiosos laicos (como la Acción Católica, la Juventud Universitaria Cristiana y los Jóvenes Obreros Cristianos) y comunidades eclesiales de base, que Michael Löwy denomina “cristianismo liberacionista”, porque llevó a muchos cristianos a participar en las luchas populares e incluso a integrarse a organizaciones guerrilleras, como fue el caso del sacerdote colombiano Camilo Torres en 1965 (Löwy, 1999). Además, como expresión de este movimiento social, apareció desde 1970 un cuerpo de escritos producido por teólogos latinoamericanos, tales como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann y Leonardo Boff, que se caracteriza, entre otras cuestiones, por una aguda denuncia moral del capitalismo.

Generalmente, se suele llamar, tanto al movimiento social cristiano que Löwy denomina “cristianismo liberacionista”, como a la corriente de teólogos que produjo a partir de 1970 un cuerpo de escritos en los cuales se cuestiona al capitalismo, con la común denominación de “Teología de la Liberación”. Sin embargo, en este artículo y siguiendo a Löwy, sólo se considerará como Teología de la Liberación, a esta última, es decir, a la corriente de teólogos latinoamericanos¹ dado que en lo que se refiere a la gran mayoría de los integrantes del movimiento social que este autor denomina “cristianismo liberacionista” “no se puede decir que (...) sean teólogos en absoluto” (Löwy, 1999: 48).

Por tanto, teniendo en cuenta a la Teología de la Liberación, exclusivamente como ese cuerpo de escritos que cuestiona el capitalismo,

¹ Löwy incluye entre los teólogos que forman parte de la Teología de la Liberación, sin pretender mencionar a todos, a Gustavo Gutiérrez de Perú; a Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo Boff, Clodobis Boff y Frei Betto de Brasil; a Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría de El Salvador; a Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz y Pablo Richard de Chile; a José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Rubén Dri y Enrique Dussel de Argentina; a Juan Luis Segundo de Uruguay y a Samuel Silva Gotay de Puerto Rico (Löwy, 1999).

producido desde 1970, en este artículo, se pretende determinar la relación existente entre dicha teología y las tres concepciones del poder popular postuladas por Mazzeo durante los años 70 del siglo pasado, década en la que predominó en el pensamiento y en el accionar de los sectores anti-capitalistas latinoamericanos la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal adoptada por las organizaciones guerrilleras.

Para lograr el objetivo propuesto, en lo que sigue, se analizarán una serie de escritos de los teólogos de la liberación de los años 70, que versan sobre sus opciones políticas.

La Teología de la Liberación y las concepciones del poder popular

En los escritos de los teólogos de la liberación de los años 70, que versan sobre sus opciones políticas se puede encontrar, por un lado, un rechazo directo de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” y en consecuencia, una adhesión a alguna de las otras dos concepciones que en general no es explicitada.

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

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

Esta crítica se refiere a la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque precisamente, ésta es la única de las tres analizadas por Mazzeo, que postula una distinción absoluta entre el presente de opresión en el capitalismo y el momento de la toma del poder estatal, que se considera el acto revolucionario fundante que permite

comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales. Por el contrario, las otras dos concepciones analizadas por Mazzeo, postulan que las nuevas relaciones sociales no tienen que comenzar a introducirse luego de la toma del poder estatal, sino que es necesario construir una nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, que es precisamente, lo que reivindica Alves, seguidamente en oposición a la postura que critica:

“Sin embargo, la comunidad de fe no halla el sentido erótico de la vida al fin de la praxis de liberación, sino en el centro de ella. En la ruta hacia el nuevo mañana el hombre recibe el don del presente, el tiempo del placer, el tiempo que no existe en razón de ningún otro tiempo (...) El hombre es liberado entonces para ser como un niño que acepta el hoy en una total liberación de la ansiedad acerca del mañana. El hombre es libre para las cosas simples de la vida, cosas que no serán noticia ni cambiarán al mundo. El hombre es libre para charlar, para beber y comer, para estar inactivo en la contemplación pura, para gozar del juego del sexo, para divertirse” (Ibíd.: 237-238).

Otro ejemplo escritural de los teólogos de la liberación que rechaza en forma directa la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal es la obra del teólogo católico argentino, Juan Carlos Scannone, titulada *Teología de la liberación y praxis popular*. En la misma, su autor cuestiona los proyectos de subversión del orden establecido de algunos revolucionarios y guerrilleros latinoamericanos. Queda claro que Scannone al criticar estos proyectos se refiere a lo que para Mazzeo es la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal por dos motivos. Primero, porque Scannone rechaza el mero uso de la fuerza como reacción contra la violencia del sistema que llevan adelante los mismos proyectos que critica, ya que de esa manera se utiliza “contra el sistema las armas que él mismo forjó, *sin transformarlas*” (Scannone, 1976: 140).

Como vemos, Scannone cuestiona su planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata, que constituye una de las características centrales de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Por esto, Scannone sostiene que tales proyectos que critica, tienden a invertir el orden establecido, logrando a lo sumo que aquello que estaba abajo se ubique arriba y viceversa, pero no consiguen subvertir las raíces mismas del sistema desde su fundamento ontológico, que son la voluntad de lucro y poderío.

Por tanto, en oposición a esta idea del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata, que supone que la coerción estatal constituye el plano más sólido de la dominación de clase, este autor

coincide con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez en su planteo de que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza, sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores:

“el pueblo latinoamericano no es sólo oprimido: también en él se da el opresor en un doble sentido. Primero, en cuanto, según señala Paulo Freire, muchas veces lleva al opresor ‘introyectado’ en sí mismo: es el oprimido ‘domesticado’. El caso extremo sería el de quien acepta tan obviamente la opresión como algo natural, que se resiste al menor cambio. (...) También, en segundo lugar, el opresor que lleva frecuentemente introyectado en sí, le hace que a su vez oprima a otro oprimido que está por debajo de él. Se constituye así en América Latina una pirámide de opresión, pues nos hemos ‘introyectado’ muchas de las pautas dictadas por la voluntad de lucro y poderío” (Ibíd.: 168-169).

Segundo, queda claro que Scannone al criticar estos proyectos se refiere a lo que para Mazzeo es la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque cuestiona la concepción elitista y vanguardista de esos proyectos que meramente invierten el orden establecido, que, como ya hemos visto, constituye una de las características centrales de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. En efecto, Scannone adjudica a esos proyectos una subjetividad que impone su proyecto de ser y futuro al ser del pueblo, no dejando ser al ser del pueblo latinoamericano en su diferencia y alteridad, sino imponiéndole el proyecto de ser desde la subjetividad de élites o vanguardias que absolutizan su propia idea preconcebida del futuro. De ahí que frente a ello sostenga que,

“la liberación no se le da prefabricada al oprimido, ni de parte del opresor, con sus planes preconcebidos de ‘civilización’ y desarrollo, ni de parte del ‘hermano’ con sus proyectos críticos o educativos. El liderazgo del proceso le corresponde al pueblo oprimido mismo, y no a élites que pretendan imponerle una revolución, se trate de militares y tecnócratas, o de vanguardias revolucionarias que se titulan a sí mismas la autoconciencia del pueblo” (Ibíd.: 180-181).

Otro ejemplo de escrito de los teólogos de la liberación que rechaza en forma directa la concepción que Mazzeo denomina “el poder popular como medio para la toma del poder estatal” es la obra del teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez, titulada *Teología de la liberación. Perspectivas*. En la misma, el cuestionamiento de dicha concepción se percibe en dos cuestiones. En primer lugar, en que se rechaza su vanguardismo y elitismo

al condenarse todo paternalismo en el proceso de liberación dado que se considera que el mismo, no es meramente una revolución para el pueblo, sino que el pueblo mismo debe tener una participación activa en su propia liberación:

“el proceso de liberación requiere la participación activa de los oprimidos (...) Esta participación exige una toma de conciencia por parte de los oprimidos, de la situación de injusticia” (Gutiérrez, 1984: 152).

Como podemos ver, Gutiérrez rechaza el planteo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal sobre las masas como lentas y como incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento y en consecuencia, como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco.

Y en segundo lugar, el cuestionamiento de esta concepción se percibe en que se critica su planteo del hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia, constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal.

Por el contrario, Gutiérrez sostiene que una libertad real, no implica

“sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente” (Ibíd.: 53).

Asimismo, para este autor, no se trata de cambiar las estructuras de la sociedad para que luego cambie el ser humano, que es lo que plantea la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, sino que se tienen que cambiar los dos ámbitos simultáneamente. De ahí que el hombre y la mujer nuevos pueden ir surgiendo en los marcos de la vieja sociedad, con lo cual coincide con las otras dos concepciones del poder popular analizadas por Mazzeo, que precisamente plantean la necesidad de ir creando nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada:

“El proceso, más allá de altibajos y de deficiencias explicables, no es liberador si no mantiene firme y no concreta el proyecto de un hombre nuevo en una sociedad más libre. Este proyecto no es para más tarde, para cuando la liberación política se haya obtenido, él debe acompañar desde el inicio y en forma permanente la lucha por una sociedad más justa” (Ibíd.: 304).

Otro de los rechazos directos de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” lo constituyen la obra del teólogo protestante argentino José Miguez Bonino, titulada *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* y la obra del teólogo católico brasileño Hugo Assmann, titulada *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, dado que en las mismas, se cuestiona su concepción del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata. En efecto, en la primera Bonino plantea que la acción no violenta es la más apropiada, tanto para la conciencia cristiana, como para el propósito revolucionario, ya que como éste se propone la eliminación de la violencia, no se puede ignorar en la cuestión del uso o no de la violencia, la estrecha relación de medios y fines. Por ello, sostiene que la acción no violenta es el medio más coherente con el propósito revolucionario de eliminar la violencia, debido a que respeta la persona humana, hace lugar a la internalización del proyecto de liberación en las masas, nutre la solidaridad en la construcción de la sociedad nueva y corresponde al sentido que han de tener la vida y las relaciones en la época nueva que se desea inaugurar. De ahí que cuestione la idea de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal de una vanguardia que libera a las masas produciendo los cambios estructurales en la sociedad luego de adquirir el control del Estado, al sostener que el uso de la violencia como medio indispensable y superior para el propósito revolucionario de cambiar la sociedad trae aparejado,

“una serie de graves problemas: la exacerbación del odio, el resentimiento y las rivalidades, la imposición de cambios estructurales por una vanguardia que concentra el poder, sin el correspondiente desarrollo de la conciencia en el pueblo, la aceptación de ‘las reglas de juego’ del presente sistema opresivo. La violencia revolucionaria victoriosa corre el riesgo de limitarse a sustituir una forma de opresión por otra y devenir en realidad contrarrevolucionaria. A menudo es seguida de luchas intestinas por el poder, purgas y arbitrariedades. El aparato militar preparado y activo no se deja reconvertir fácilmente a nuevos fines” (Bonino, 1977: 156).

Sin embargo, a pesar de que cuestiona el uso de la violencia como medio indispensable y superior para el propósito revolucionario, no descarta completamente su utilización, motivo por el cual se considera que su planteo del proceso revolucionario de cambio social se puede incluir dentro de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio y fin a la vez”, ya que la misma si bien no descarta el uso de la violencia para lograr el control del poder del Estado, no la considera el núcleo de la política popular, ni algo a lograr en forma inmediata, sino una cuestión

táctica que puede favorecer el largo proceso de autoorganización popular que busca construir nueva sociedad en los marcos de la vieja:

“Esta misma consideración del costo humano de la revolución y de la salud del proceso posterior, que nos ha llevado a rechazar la violencia postulada como medio indispensable y superior, es la que nos impide abrazar un pacifismo absoluto. La no violencia tiene también que preguntarse cuál es el costo en vidas humanas, en sufrimiento, en frustración paralizadora, en la introyección de una conciencia esclava que está dispuesto a admitir” (Ibíd.: 156).

Por su parte, en la obra *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Assmann considera que en la situación de ese entonces en América Latina (principios de la década del 70 del siglo pasado) un levantamiento violento tendiente a derrocar el poder por parte de grupos de insurrección o guerrillas a nivel estratégico y táctico sería insostenible, inmoral y no constituiría ninguna solución. Por ende, este autor propugna un proceso radical de cambio social de “larga marcha, con una meta clara y revolucionaria, y una acción creciente que probablemente no será del todo no violenta” (Assmann, 1973: 207). Como vemos, si bien no cuestiona todo uso de la violencia para realizar un cambio social radical, sí polemiza con el planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata por parte de una vanguardia que libera al pueblo, al reivindicar un proceso de “larga marcha” y al cuestionar los intentos de derrocamiento del poder de parte de grupos de insurrección o guerrillas. Por ello, su planteo del proceso revolucionario de cambio social, también como en el caso de Bonino, se puede incluir dentro de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio y fin a la vez” por el mismo motivo.

Además, el rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se percibe en la obra *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* en otras dos cuestiones. Primero, en que Assmann cuestiona el planteo de dicha concepción de que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal. En efecto, sostiene por el contrario que,

“quizás sea enteramente fundamental profundizar en nuestro contexto lo que se debe entender por ‘relativa autonomía’ de los elementos de la superestructura. Es en la superestructura de nuestros pueblos, y no solamente en la infraestructura, que se petrificaron muchos bloqueos al cambio. Por eso

el desbloqueo de tales frenos adquiere una significación relevante en el proceso revolucionario" (Ibíd.: 133).

Como vemos, afirma que no es suficiente con que el partido de vanguardia impulse las transformaciones materiales en la "infraestructura" una vez que ha adquirido el control del Estado, para que luego se produzcan los cambios en el plano de la conciencia, esto es, de la "superestructura", sino que se tienen que tratar de cambiar la infraestructura y la superestructura simultáneamente. Esto aparece más claro en la siguiente cita:

"nadie lo duda, efectuar la ruptura y la novedad revolucionaria en lo infraestructural constituye la más segura consolidación de pasos realmente irreversibles. Pero, a no ser que se adhiera a una visión burdamente mecanicista respecto a la conciencia social de las masas, la necesidad simultánea de una lucha ideológica a fondo, de hechos fundadores en las conciencias movilizadas, nos asalta con inmediatez desafiadora" (Ibíd.: 171).

Y segundo, el rechazo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se percibe en que cuestiona su planteo de que la coerción estatal constituye el plano más sólido de la dominación de clase, coincidiendo con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez en la idea de que el momento más sólido del poder opresivo no es la fuerza, sino el consentimiento de los que lo padecen, mediante la introyección de los valores de los dominadores:

"La lucha de clases no será únicamente una lucha contra un enemigo identificable como 'otro', alguien que está 'fuera de uno', contrapuesto a las clases populares. Se trata de una lucha de clases que tiene una dimensión que debe efectuarse también como lucha del pueblo consigo mismo. Ya que la conflictividad histórica exigida por la revolución socialista tiene esta doble faz: lucha contra el enemigo 'otro' y lucha (transideologización y revolución cultural) del pueblo consigo mismo, porque el enemigo de clase se encuentra también internalizado..." (Ibíd.: 202).

Otro ejemplo de rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal lo constituye el artículo del teólogo católico argentino Rubén Dri "Alienación y liberación", publicado en la revista *Cristianismo y Revolución*. En el mismo, Dri discute con el planteo de dicha concepción según el cual el hombre y la mujer nuevos constituyen un efecto-resultado de un proceso en el que ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido

de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal. Por el contrario, para oponerse a ello, destaca lo planteado por los obispos reunidos en Medellín en 1968 en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en relación a la originalidad del mensaje cristiano:

“los obispos reunidos en Medellín afirmaron que ‘la originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación en la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables’” (Dri, 1970: 61).

Como vemos, Dri destaca la necesidad del cambio de las personas para que puedan cambiar las estructuras de la sociedad, con lo cual coincide con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez”, en su planteo de ir creando nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, en lugar de esperar a adquirir el control del poder estatal para comenzar a formar al hombre y la mujer nuevos.

Y por último, el rechazo directo de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en una serie de escritos de los teólogos de la liberación que reivindican la centralidad del cambio de las relaciones sociales, exigiendo abandonar el egoísmo y practicar el amor al prójimo, con lo cual se polemiza con la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque la misma considera que hasta que no se produzca la toma del poder estatal por el partido de vanguardia, no se pueden comenzar a cambiar las relaciones sociales para que surjan el hombre y la mujer nuevos y en consecuencia, postula que no es el amor al prójimo y la fraternidad, sino el interés egoísta principalmente, lo que mueve a las personas a participar del proceso revolucionario que culmina en la toma del poder estatal. Por el contrario, la reivindicación de la centralidad del abandono del egoísmo y de la adhesión al amor al prójimo coincide con el planteo de las otras dos concepciones del poder popular de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

Un ejemplo de dicho planteo, lo constituye la obra ya mencionada de Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, ya que en la misma se sostiene que la lucha de los oprimidos contra la opresión y represión tiene que ser una lucha que “supera las motivaciones interesadas y egoístas” y por consiguiente “abre el campo de relaciones sociales auténticamente

nuevas, es decir, el de la fraternidad humana" (Scannone, 1976: 176). Como vemos, Scannone polemiza con la concepción que Mazzeo denomina "poder popular como medio para la toma del poder estatal" por su reivindicación de un proceso revolucionario motorizado por intereses egoístas principalmente en lugar de serlo por amor al prójimo.

Otro ejemplo de dicho planteo, lo constituye la obra del teólogo católico mexicano Raúl Vidales, titulada *Desde la tradición de los pobres*, ya que en la misma se afirma que puesto que la raíz de toda explotación e injusticia es la ruptura de la fraternidad, la conversión cristiana que supone el ejercicio del "amor liberador" exige una "permanente ruptura con la totalidad egoística del 'hombre viejo', para entrar 'como hombre nuevo' en el mundo del 'otro' para transformarlo" (Vidales, 1978: 32). Por eso, Vidales considera que esta conversión supone "una revolución total del hombre",

"no sólo de su conciencia, sino también de sus valores, de su interioridad más profunda, de su mundo de relaciones afectivas y familiares, de sus relaciones culturales y raciales. Se trata también de su dimensión creativa, estética y artística. Aquí radica la ingente tarea de ir creando el hombre nuevo, en la misma medida y ritmo al que avanza la construcción de la nueva sociedad" (Ibíd.: 187).

Como vemos, Vidales liga la centralidad de la práctica del amor al prójimo del mensaje cristiano con el planteo de las concepciones del poder popular como medio sin fin y del poder popular como medio y fin a la vez de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada, de modo tal que el cambio de las estructuras de la sociedad y del ser humano sean simultáneos.

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

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

Un ejemplo de este planteo, lo constituye la obra ya mencionada de Vidales, *Desde la tradición de los pobres*, ya que en la misma se sostiene que,

“la toma del poder político que entraba en el proyecto inmediato de los zelotas fue el permanente desafío de Jesús; así lo manifiestan las narraciones de los sinópticos que colocan al principio de su narración el relato de ‘la tentación’ (Mt 4: 1-11; Mc 1: 12; Lc 4: 1-13)” (Vidales, 1978: 155).

Por el contrario, se afirma que el mesianismo de Jesús “no está encaminado a resolver paternalistamente los problemas producidos por el sistema injusto” (*Ibid.*: 157-158) dado que esto sería “solucionar superficialmente los problemas originados por el sistema de dominación” al privar “al hombre de su responsabilidad de crear por sí mismo una sociedad más justa y fraterna” (*Ibid.*: 161). Como podemos ver, en este planteo sobre el rechazo de la toma del poder político por parte de Jesús, el acento está puesto en que dicha toma propiciaría una transformación social en la cual las masas serían meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco, desde el poder político controlado por el partido de vanguardia, que es precisamente, lo que sostiene la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Por ello, consideramos que el rechazo a la toma del poder político que Vidales plantea, que tuvo Jesús, se refiere centralmente a la toma del mismo que pretende realizar dicha

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

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

Otro ejemplo, se encuentra en la obra del teólogo católico español radicado por muchos años en El Salvador Jon Sobrino, titulada *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, ya que en la misma se afirma que a diferencia de los zelotas, Jesús no

“participa del nacionalismo religioso ni del teocratismo político, más bien verá él ahí su tentación fundamental: instaurar el reino por medio del poder político. El poder está para él en la verdad y en el amor. Por ello destruye el esquema amigo-enemigo y no llama a la venganza sino al perdón, incluso al amor al enemigo. (...) Aquí está la verdadera confrontación: qué poder es el que verdaderamente hace presente a la divinidad. El hombre piensa espontáneamente en la divinidad como en aquello que tiene poder. Y lo que plantea Jesús es si esa convicción tan profundamente arraigada es verdadera o no. Por de pronto constata históricamente que el poder dejado a su inercia, considerado como la máxima manifestación del hombre –por ser supuestamente la mediación de Dios– es de hecho opresor. Y por esa razón el poder no puede ser la última mediación de Dios” (Sobrino, 1977: 159).

Como vemos, también aquí el rechazo al empleo del poder político que se postula que tenía Jesús, se refiere solamente al uso del mismo que pretende darle la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque sólo ésta concibe al poder como “la máxima manifestación del hombre”, al considerar la toma del poder estatal como el

acto revolucionario fundante que permite comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

Y un último ejemplo de este planteo, lo constituye el capítulo del libro *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*, titulado “La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)”, escrito por el teólogo católico chileno Segundo Galilea, ya que en el mismo, se sostiene que Jesús renunció a todo uso del poder temporal:

“La tentación del poder político en la convulsionada Palestina de su época evidentemente lo acechó (Mt 4, 8), y tuvo que rechazarla tanto en su interior (sentido de las tentaciones en el monte de la cuarentena) como ante la presión de las turbas (Jn 6, 15) o ante los romanos (Jn 19, 33ss.)” (Galilea, 1977: 155).

Además, se afirma que Jesús asumió una actitud “profético-pastoral”, que lo llevó a coincidir con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez”, en su planteo de construir una nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada:

“Como toda renuncia a causa del Evangelio del Reino, la renuncia al poder de Jesús es creadora, Jesús crea nuevas formas de transformación político-social o revolucionaria. (...) Esta opción está ligada a una forma carismática (...) de promover al hombre y a la sociedad mediante la comunicación de valores e inspiraciones potencialmente transformadoras. Es lo que llamamos anteriormente ‘la vía pastoral’ con consecuencias políticas (...) el mensaje religioso-pastoral de Cristo anunció los valores de justicia y libertad que están en el origen de los movimientos socio-políticos liberadores (...) en su anuncio del Reino, formulado sobre todo en el sermón de la montaña y en las bienaventuranzas, Jesús renueva la conciencia profético-moral de Israel. Reaviva su vocación a la igualdad y a la fraternidad. Predica a sus discípulos una nueva orientación y visión del hombre, y otros valores, contrastantes con la sociedad de su época y con los ‘valores’ promovidos por el poder político (...) En la medida que estos valores penetran en el corazón de los hombres y de la sociedad, condenan a muerte toda estructura socio-política incompatible con esos ideales...” (Ibíd.: 151, 154-156).

Queda claro que Galilea, con este planteo que realiza sobre Jesús, está sólo polemizando con el empleo del poder político que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, ya que seguidamente argumenta que la renuncia a la utilización del poder del Estado por parte del profeta de Nazaret no constituye una exigencia para todos los cristianos. Por el contrario, afirma que la acción directamente

política tendiente a conquistar el poder estatal podría ser necesaria para la liberación del ser humano, pero aclarando que de la actitud de Jesús ante lo político se desprende una norma para los cristianos en el campo socio-político, la necesidad de seguir su actitud “profético-pastoral”:

“Lo que, por lo tanto, nos aporta la actitud de Jesús como norma de actividad cristiana en el campo socio-político, es precisamente ésto último: la plena eficacia ‘política’ y necesidad social de hombres dedicados al anuncio profético del Reino (...) A más politización, más necesidad de compromiso político de los cristianos, pero al mismo tiempo más carisma y profetismo en el rostro ministerial de la Iglesia. En este sentido, la socio-politización, partidista y total, del apostolado, evacúa a la larga el contenido más pleno y liberador del mensaje cristiano” (Ibíd.: 156-157).

Como vemos, lo que rechaza Galilea no es la toma del poder político en sí mismo, sino exclusivamente, la lucha por el mismo, que no realiza al mismo tiempo la difusión de los valores de la nueva sociedad que se quiere construir (es decir, “la socio-politización, partidista y total del apostolado”), que es precisamente, lo que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder, al sostener que sólo al tomar el poder del Estado, se pueden comenzar a introducir las nuevas relaciones sociales.

En segundo lugar, el rechazo indirecto de la concepción que Mazzeo denomina “poder popular como medio para la toma del poder estatal” se puede percibir en el planteo de que Jesús estuvo en contra del uso de la violencia para impulsar un cambio social radical, lo cual polemiza con dicha concepción, porque la misma reivindica su utilización dado que considera al poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta. Con este planteo sobre Jesús podría pensarse que los teólogos de la liberación que lo efectúan, también están polemizando con la concepción del poder popular como medio y fin a la vez, ya que la misma si bien no absolutiza el uso de la violencia, tampoco lo descarta. En consecuencia, podría pensarse que estos teólogos se adhieren a la concepción del poder popular como medio sin fin, porque la misma postula una convivencia pacífica con el poder dominante dado que aspira a superar el capitalismo absolutamente sin el uso de la violencia. Sin embargo, como veremos en lo que sigue, ello no es así, sino que con este planteo sobre Jesús, los teólogos de la liberación que lo realizan sólo pretenden polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal.

Un ejemplo de este planteo, lo constituye otra obra de Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador*, en la que se afirma que

“Cristo no quiso la violencia. Antes, por el contrario, manda que amemos a

nuestros enemigos. (Mt 5, 44-48) En la hora en que podía echar mano a la violencia, ordena prontamente: 'Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán.' (Mt 26, 52)" (Boff, 1974: 114).

Queda claro que Boff con este planteo de Jesús sólo pretende polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, ya que en su obra *Jesucristo y nuestro futuro de liberación* sostiene que hay que relativizar esta actitud de Jesús y en consecuencia, que la teología tiene que pensar en una toma del poder político como una forma legítima y adecuada para proporcionar más justicia a los marginados siempre y cuando ese poder no se absolutice, sino que se someta a la ley del servicio (Boff, 1978: 28). Por consiguiente, podemos concluir que en el caso de Boff, este teólogo se adhiere a la concepción que Mazzeo denomina "poder popular como medio y fin a la vez".

Otro ejemplo de este planteo, se puede percibir en el capítulo ya mencionado de Galilea, titulado "La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)", en el que se afirma que Jesús renunció a toda forma de violencia:

"Su mandamiento del amor, centro de su predicación, excluye todo uso de la violencia, como principio, en contra de otro hombre (Lc 6, 35; 11, 4). Jesús vivió de acuerdo con esta forma de acción (Jn 18, 11; proceso y condena de Jesús), llegando a exigir a sus discípulos el perdonar incondicionalmente, ya que todos son pecadores ante Dios y están absolutamente a merced de su perdón (Mt 18, 21; Lc 18, 9-14, etc.)" (Galilea, 1977: 155).

Queda claro que Galilea con este planteo sobre Jesús sólo pretende polemizar con la absolutización del uso de la violencia que postula la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal, porque ya hemos visto anteriormente que este autor sostenía que la conquista del poder del Estado podría ser necesaria para la liberación del ser humano y, además, explícitamente afirma que la renuncia a la violencia por parte de Jesús no puede ser considerada una exigencia para todos los cristianos (*Ibid.*: 156).

Y en tercer lugar, el rechazo indirecto de la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal se puede percibir en el planteo de que Jesús no exigía para impulsar un cambio social radical primero una transformación de las estructuras de la sociedad para que luego pudiese cambiar el ser humano, que es lo que postula dicha concepción, sino un cambio de ambos aspectos simultáneamente, con lo cual se coincide

con las otras dos concepciones del poder popular en su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja viviendo en el presente los valores de la sociedad proyectada.

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

Y otro ejemplo de este planteo, se encuentra en la obra ya mencionada de Leonardo Boff, *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*, en la que se afirma que Jesús exigía la conversión para que se produjese el advenimiento del Reino de Dios, esto es, la nueva sociedad fraterna basada en el amor al prójimo, lo cual significaba,

“la producción de relaciones modificadas a todos los niveles de la realidad personal y social, de tal forma que concretice liberaciones y anticipe el Reino. Lo personal viene dialectizado por lo social y viceversa” (Boff, 1978: 29).

Reflexiones finales

A partir del análisis efectuado, concluimos que los teólogos de la liberación en la década del 70' del siglo pasado tienen una afinidad con las concepciones que Mazzeo denomina “poder popular como medio sin fin” y “poder popular como medio y fin a la vez”, porque rechazan en forma categórica la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal. Esto es así, porque se le cuestiona a dicha concepción, primero, su planteo que considera que el Poder con mayúsculas es el poder estatal y a la coerción estatal como el plano más sólido de la dominación. Segundo, su planteo del poder como un objeto que se puede tomar por vía violenta e inmediata. Tercero, su vanguardismo y elitismo que considera a las masas como lentas y como incapaces de tomar conciencia de la naturaleza histórica y modificable de su sufrimiento y en consecuencia, como meras beneficiarias de una acción ejecutada desde un lugar extrínseco. Cuarto, su planteo de que las nuevas relaciones sociales sólo pueden comenzar a introducirse una vez que se ha conseguido el control del poder del Estado.

Quinto, su planteo de que no es el amor al prójimo y la fraternidad, sino el interés egoísta principalmente lo que mueve a las personas a participar del proceso revolucionario que culmina en la toma del poder estatal. Y sexto, su planteo del hombre y la mujer nuevos como un efecto-resultado de un proceso en el cual ellos no intervienen por considerar que los cambios en el plano de la conciencia constituyen el corolario de las transformaciones materiales que impulsa y dirige el partido de vanguardia una vez que ha tomado el poder estatal.

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

Por tanto, en el contexto de la década del 70' del siglo XX en América Latina, en el que predominaba en los sectores anti-capitalistas la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal adoptada por las organizaciones guerrilleras, los teólogos de la liberación se erigieron en críticos de dicha concepción del poder popular por ellas adoptada y preanunciaron el fracaso de sus intentos por superar el capitalismo. Por esto, con dicho cuestionamiento, que supuso una crítica a los propios cristianos que se habían incorporado a las guerrillas, los teólogos de la liberación pusieron las bases teóricas para la consolidación de las comunidades eclesiales de base surgidas desde los 60', las cuales propiciaron en su interior, en consonancia con el postulado de la Teología de la Liberación de vivir en el presente los valores de la sociedad proyectada, "una convivencia social alternativa y crítica del orden dominante" (Mazzeo, 2007: 114). Además, con su cuestionamiento a la concepción del poder popular como medio para la toma del poder estatal adoptada por las organizaciones guerrilleras, los teólogos de la liberación pusieron las bases teóricas para el surgimiento de nuevos movimientos sociales a partir de la década siguiente en la región, como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, que tienen fuertes matrices cristianas en sus miembros y que postulan, coincidiendo con su planteo de construir nueva sociedad en los marcos de la vieja, que

“la emancipación por la que se lucha tiene como objetivo transformar lo cotidiano de las víctimas de la opresión aquí y ahora y no en un futuro lejano. La emancipación o comienza hoy o no comienza nunca” (De Sousa Santos, 2001: 178-179).

Bibliografía

- ALVES, Rubem. (1973). *Cristianismo ¿opio o liberación?* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- ASSMANN, Hugo. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo cristológico desde la América Dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- BOFF, Leonardo. (1974). *Jesucristo el liberador*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros S.R.L.
- _____. (1978). *Jesucristo y nuestro futuro de liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- BONINO, José Míguez. (1977). *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2001). “Los nuevos movimientos sociales”. En: *OSAL. Revista del Observatorio Social de América Latina*, No. 5. Buenos Aires: CLACSO.
- DRI, Rubén. (1970). “Alienación y liberación”. En: *Cristianismo y Revolución*, No. 26. Buenos Aires: Signos Editora.
- GALILEA, Segundo. (1977). “La actitud de Jesús ante la política (Algunas hipótesis de trabajo)”. En: BONINO, José Míguez et al. *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*. Buenos Aires: Tierra Nueva.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. (1984). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- LÖWY, Michael. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- MAZZEO, Miguel. (2007). *El sueño de una cosa (Introducción al poder popular)*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- SCANNONE, Juan Carlos. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- SOBRINO, Jon. (1977). *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*. México: Ediciones Centro de Reflexión Teológica.
- VIDALES, Raúl. (1978). *Desde la tradición de los pobres*. México: Ediciones Centro de Reflexión Teológica.