

GRAMSCI Y EL FACTOR RELIGIOSO: SU RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Pia Paganelli

CONICET - Universidad Nacional de General Sarmiento - Argentina

Resumen: La Teología de la Liberación en América Latina recupera el inmanentismo marxista, y al hacerlo complementa sus esfuerzos en la construcción y difusión pedagógica de una nueva cultura anti-capitalista, cumpliendo 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. Planteado este paralelismo, el presente trabajo se propone analizar la visión de Gramsci en torno al factor religioso, y anotar las semejanzas con el proyecto de la teología de la liberación latinoamericana, en tanto ambos sostienen una alianza entre cristianismo y marxismo.

Palabras Clave: Iglesia Católica; Marxismo; Antonio Gramsci; Teología de la Liberación.

Abstract: The Liberation Theology in Latin America complements Marxism in the configuration and pedagogic dissemination of a new anti-capitalist culture. At the same time, considered as a popular cultural movement, it has also an emancipator function such as Antonio Gramsci establishes for the Communist Party: Ideological stimulation towards socialism, critic of the capitalist system, stimulation towards revolutionary organizations, and ideological legitimation of a revolutionary project. Given this analogy, the present article tends to analyze Gramsci's vision over the religious element, and its similarities with the project of the Liberation Theology, both of which defend the dialogue between Christians and Marxists.

Keywords: Catholic Church; Marxism; Antonio Gramsci; Liberation Theology.

Hacia un cristianismo latinoamericano: la Teología de la liberación

En la década de 1960 la Iglesia Católica fue víctima de una crisis institucional a nivel mundial en la medida en que su desapego de las problemáticas concretas de la sociedad la empujaba a un ostracismo y a una actitud elitista de apoyo al orden imperante. Desde América Latina la respuesta al Concilio Vaticano II (1962-1965)ⁱ permitió la constitución, a partir de los años 1970, de la llamada Teología de la Liberación (TdL). Esta supuso un quiebre en el seno de la institución eclesial entre aquellos que defendían la religión en tanto institución y aquellos que la percibían como movimiento ideológico-evangélico. Escisión que marcó el primer paso hacia un acercamiento entre integrantes de la Iglesia Católica y la doctrina marxista.

Según el sociólogo e historiador de la religión Samuel Silva Gotay, la originalidad en la propuesta de la Teología de la liberación residió en el pasaje de un cristianismo social a un cristianismo revolucionario que fue consecuencia del abandono del paradigma platónico de la teología tradicional, en pos de la adopción de una concepción historicista de la realidad social. Dicho pasaje fue posible gracias a la discusión teológica desarrollada en Europa contra las concepciones no científicas del mundo y del hombre (nutrida por disciplinas como la sociología y la psicología)ⁱⁱ, y de la participación concreta de religiosos en los procesos revolucionarios latinoamericanos.

Si bien Silva Gotay hace hincapié en las condiciones epistemológicas que permitieron el desarrollo de esta nueva corriente teológica, para Michael Lowy lo fundamental fueron las condiciones históricasⁱⁱⁱ que la hicieron posible, en tanto se refiere a la Teología de la liberación como un vasto movimiento social que no sólo consistió en la sistematización de ideas en una doctrina teológica producida a partir de 1970^{iv} sino que, en la medida en que dicha reflexión emergió de la praxis social, se nutrió antes de un amplio movimiento social y 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 religiosos, 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, 1999, p. 47)

Por lo tanto, la originalidad de este vasto movimiento social y doctrinario se debe según Lowy a que “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, p. 46).

Partiendo de esta concepción de la TdL como movimiento cultural y popular, el presente trabajo busca demostrar y analizar el vínculo que sostuvo con el marxismo de cuño gramsciano^v, el cual si bien estimuló una férrea crítica a la institución eclesial (en especial a partir de su función conservadora dentro de la política italiana), pudo percibir en sus postulados y accionar, el modelo de construcción hegemónica que debía lograr y al mismo tiempo superar el marxismo. Se podría ver

entonces que la TdL en su recuperación del inmanentismo marxista, complementó sus esfuerzos en la construcción y difusión pedagógica de una nueva cultura anti-capitalista. En este sentido, Rafael Díaz Salazar muestra de qué manera el “cristianismo liberacionista” cumplió 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. Esto mismo fue lo que sostuvo el movimiento chileno “Cristianos por el Socialismo”^{vi}:

La fe cristiana se convierte en la levadura crítica y dinámica de la revolución [...] El contexto real para una fe viva hoy es la historia de la opresión y de la lucha por la liberación de esta opresión. Para situarse dentro de este contexto, sin embargo, uno debe participar verdaderamente en el proceso de liberación sumándose a Partidos y organizaciones que sean instrumentos auténticos en la lucha de la clase trabajadora (1975).^{vii}

Para el teólogo argentino Enrique Dussel^{viii}, el mayor y unánime impacto que recibió la Teología de la liberación del marxismo fue de parte de la Teoría de la Dependencia^{ix}, una línea sociológica y económica que surgió en América Latina en los años 1960. Sin embargo, 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 teórico. Algunos teólogos latinoamericanos se fundaron en las lecturas francesas del marxismo, como las de Jean Yves Calvez, Maritain, Mounier, Lebreton y Teilhard de Chardin^x. Mientras que otros teólogos se fundaron en los aportes de la obra del joven Marx que fue retomada a partir de la Revolución Cubana. En esta corriente se encuentran los aportes de Althusser traducidos por Martha Harnecker, del Che Guevara y Fidel Castro, de Sánchez Vásquez y de Mariátegui desde América Latina. Desde Europa destacan los aportes de Gramsci, Lukacs, la Escuela de Frankfurt -Marcuse, Bloch (utopía y esperanza)-, y del teólogo de la liberación italiana Giulio Girardi^{xi}.

Así, frente a esta diversidad de corrientes, Dussel reflexiona 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, p. 529).

Gramsci: el factor socio-religioso y la construcción de hegemonía

Para Michael Lowy, fue Gramsci quien más se ocupó de reflexionar sobre el tema religioso entre los pensadores del movimiento marxista, ya que “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, p. 24). Si bien Gramsci se focalizó en el estudio de la religión en el contexto del capitalismo moderno, hay también una apreciación en sus escritos en torno a los valores revolucionarios del cristianismo primitivo, tal como lo sostienen los marxistas clásicos, al

igual que una reivindicación de los movimientos místicos de Péguy^{xii} y San Francisco de Asís como núcleos sanos de la religión que pueden ser funcionales al proyecto marxista.

Para Gramsci –al igual que para los clásicos de la sociología– lo fundamental no es el estudio del fenómeno religioso en sí mismo, sino el uso del análisis socio religioso para investigar otras cuestiones [...] si Gramsci analizó la religión como un tema central fue en función de una finalidad no religiosa, y ésta influyó en que su metodología general relacionara análisis socio-político y cultural con análisis de los hechos religiosos (Díaz Salazar, 1992, pp.22-23).

Por su parte, Augusto Del Noce, filósofo católico italiano, sostiene que Gramsci llevó a cabo una cierta reforma del marxismo-leninismo (lo percibe como deudor de una filosofía del devenir o de la praxis de cuño gentiliano que habría llegado a su cenit)^{xiii}, que hizo posible una colaboración leal entre comunistas y católicos. Según Del Noce, para Gramsci la caída de la fe religiosa dentro del mundo católico representaba la mejor oportunidad para una vía hacia el comunismo. Esa lucha no debía adoptar la forma de persecución, sino de una especie de *Compromiso Práctico* que estimaba más pernicioso para el catolicismo que cualquier persecución, en lugar de pensar como el marxismo ortodoxo que la caída de la fe religiosa se produciría a partir de la transformación económico-social^{xiv}. Del Noce postula que Gramsci defendió un catolicismo despojado de todos sus contenidos trascendentes, con la certeza de que eso se convertiría luego, sin residuo, en marxismo. En una fase posterior, las masas abandonarían cualquier residuo religioso al encontrar en el marxismo un medio bastante más eficaz para llevar a cabo la lucha. Primero, los fieles se reunirían alrededor del cura, en alguna comunidad de base; y después emigrarían a la célula abandonando al cura (o “convirtiéndolo” a la nueva causa, si no es el cura quien guía el movimiento).

Siguiendo estas líneas de análisis, la pregunta central de Gramsci parecería haber girado en torno a de qué manera el marxismo podía disputar la hegemonía que había logrado forjar la Iglesia Católica; en la medida en que la teoría gramsciana es la primera reflexión marxista que se preguntó por el enemigo, es decir, se propuso conocer sus mecanismos para combatirlos. Así como Lowy reconoce 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 pero sin hacer hincapié en el valor del cristianismo primitivo, sino en el estudio de la Iglesia como forjadora de hegemonía en el plano cultural, el impacto de la cultura religiosa en las masas populares y la 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 percibe como central en la obra de Gramsci, está puesto al servicio de la construcción de una teoría de la revolución. Gramsci pensó desde todos los frentes cómo acceder/construir poder, y en una sociedad como la italiana de fuerte impronta católica (de ahí que su pensamiento resulte útil para América Latina) la Iglesia debe pensarse como bastión fundamental de ataque.

La atención dirigida por Gramsci a los aspectos político-religiosos de la Iglesia Católica en Italia y del catolicismo en general, apareció a partir de la fundación de la revista *L'Ordine Nuovo* y también en la “Cuestión meridional” de 1926. En esta primera etapa recuperó la tradición de pensamiento marxista en torno al cristianismo primitivo, basado en Sorel, y lo propuso como modelo que debía implementar al mismo tiempo que superar, el Partido Comunista:

Para Sorel, como para la doctrina marxista, el cristianismo representa una revolución en la plenitud de su desarrollo, o sea, una revolución que ha llegado hasta sus últimas consecuencias, hasta la creación de un sistema nuevo y original de relaciones morales, jurídicas, filosóficas y artísticas [...] El Partido comunista es en el periodo actual la única institución que puede compararse seriamente con las comunidades religiosas del cristianismo primitivo [...] se puede intentar una comparación y sentar un orden de juicios entre los militantes de la Ciudad de Dios y los militantes de la Ciudad de los Hombres [...] Precisamente porque la finalidad de su militar es concreta, humana, limitada, los combatientes de la clase obrera son más grandes que los combatientes de Dios [...] El esclavo o artesano del mundo clásico “se conocía a sí mismo”, realizaba su liberación, entrando en una comunidad cristiana en la cual sentía concretamente que era igual, hermano, por ser hijo de un mismo padre; así hace el obrero entrado al Partido Comunista” (Gramsci, 2009, p.108).

En este sentido, la función que Gramsci le adjudicó al Partido, que es algo que se repetirá luego en sus cuadernos de la cárcel, puede compararse con el funcionamiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) que propuso la Teología de la liberación y que también tomaron como modelo a las comunidades del cristianismo primitivo: un espacio colectivo, de dirección y disciplinamiento de la voluntad libre de las masas a través de la educación popular, que se distingue por su carácter privado, voluntario y contractual. Ambos, tanto el Partido como las CEBs, se presentan como instancias y experiencias (de diferencia cualitativa por cierto) de organización democrática de los sectores populares, donde tomarán conciencia de sí, por oposición a ciertas instancias organizativas previas de carácter público como los Consejos de fábrica y las Comisiones internas: “El Partido Comunista es el instrumento y la forma histórica del proceso de liberación íntima por el cual el obrero pasa de ser ejecutor a ser iniciador, de ser masa a ser jefe y guía” (Gramsci, 2009, p. 109).

En el ensayo “La cuestión Meridional” se presenta el primer análisis sistemático de Gramsci en torno a la Iglesia Católica y no ya en torno a las comunidades del cristianismo primitivo. Allí subrayó el significado histórico y político del dualismo italiano (la cuestión de los campesinos del sur y la cuestión de la Iglesia Católica) y su funcionalidad en la estrategia del capitalismo del norte de Italia. A partir de dicho análisis propuso un cuadro analítico en el cual se observan nuevas instituciones políticas (Acción Católica y Partido Popular) y clases sociales (obreros, campesinos, intelectuales). Para Gramsci, la institución eclesiástica tenía y aún goza de cierta autonomía a causa de la presencia de intelectuales tradicionales^{xv} (el clero ligado al pasado feudal y no conectado orgánicamente a una clase social moderna) cuyos intereses entran en conflicto con aquellos del Estado liberal burgués y del movimiento obrero, pero que aun detentan el poder sobre el campesinado.

Por lo tanto, Gramsci se propuso estudiar de qué manera sustituir a la Iglesia Católica en la construcción de Hegemonía sobre el campesinado, a causa del fuerte componente religioso de la cultura campesina, para construir así el bloque histórico: “hay dos únicas fuerzas nacionales portadoras del futuro: el proletariado y los campesinos” (Gramsci, 2009, p. 199). Es decir, si la base social del Vaticano se encontraba en el campesinado, para lograr unificar campesinos y obreros se debía socavar la influencia del Vaticano en los campesinos de la zona septentrional y central. De ahí la defensa de Gramsci (estrategia atacada por la extrema izquierda de Bordiga) de la alianza del Partido Comunista con Miglioli, líder de la izquierda campesina del Partido Popular que aparece mencionado en las “Tesis de Lyon”:

También los campesinos medios y pobres de otras partes de Italia adquieren, aunque más lentamente, una función revolucionaria. El Vaticano --cuyo papel reaccionario ha sido asumido por el fascismo-- ya no controla las poblaciones rurales por completo a través de los sacerdotes, de la Acción Católica y del Partido popular; una parte de los campesinos, llamada a luchar para defender sus intereses por las mismas organizaciones autorizadas y dirigidas por las autoridades eclesiásticas, que ahora soporta la presión económica y política del fascismo, acentúa su propia orientación de clase y comienza a sentir que su suerte está ligada a la de la clase obrera. Un índice de esta tendencia es el fenómeno Miglioli. Otro síntoma muy interesante es también el hecho de que las organizaciones blancas, que como fracción de la Acción Católica están dirigidas directamente por el Vaticano, han debido entrar en los comités intersindicales con las Ligas Rojas, expresión de ese período proletario que desde 1870 los católicos indicaban como inminente en la sociedad italiana. (TESIS DE LYON, 1926).

En este sentido, Gramsci ofreció una mirada crítica, desarrollada con mayor profundidad en sus Cuadernos, frente a las concesiones que tuvo que hacer la Iglesia para defenderse frente al liberalismo por un lado, y por el otro, para evitar que el campesinado se uniera al socialismo (fundación de la Acción Católica en 1848, del Partido Popular italiano en 1919 y sanción del Código social de Malinas en 1927):

todas las innovaciones dentro del seno de la iglesia cuando no se producen por iniciativa de la dirección, llevan en sí algo de herético y terminan por asumir explícitamente este carácter [...] Es notable que la Iglesia jamás haya desarrollado bastante el sentido de la autocritica como función central, a pesar de su tan mentada adhesión a las grandes masas de fieles. De allí entonces que las innovaciones hayan sido impuestas y no propuestas y acogidas *oborto collo*. El desarrollo histórico de la Iglesia se ha producido por fraccionamiento (las diversas compañías religiosas son en realidad fracciones absorbidas y disciplinadas como “órdenes religiosas”) (Gramsci, “Orígenes de la Acción católica”).

Para Gramsci el fracaso de los movimientos heréticos en el plano de la creación de una conciencia política de las masas (conciencia de su antagonismo respecto a la jerarquía y, por lo mismo, a la clase dominante), se debe a la reabsorción realizada por las grandes órdenes religiosas (critica el conservadurismo de los jesuitas), en tanto la Contrarreforma trajo como resultado la esterilización del potencial religioso de la Iglesia, que reaccionó en forma exclusivamente política y disciplinar. Parte de este proceso de esterilización del potencial subversivo de ciertos elementos heréticos de origen católico (en este plano habría que pensar a la Teología de la Liberación y la persecución que sufrió a partir de los años 1980) fue la sanción del Código Social Malinas^{xvi}, que contiene puntos claves de las encíclicas que conforman la Doctrina social de la Iglesia. Gramsci anotó en sus cuadernos la necesidad de analizar las reelaboraciones que sufrió dicho documento para ver de qué manera la Iglesia operó reformas “desde arriba” (Revolución pasiva), de carácter puramente teórico, sin dimensión político-práctica concreta (de ahí lo astuto de las mismas, según Gramsci) y que permitieron justificar la defensa de la propiedad privada, legitimada en tanto “derecho natural”; la diferencia de clases como plan divino; la limosna como asistencialismo que naturaliza la existencia y perpetuación de la pobreza; y el énfasis puesto en problemas de índole moral y no económico-social:

En realidad, la iglesia no quiere comprometerse en la vida práctica económica [...] Para comprender bien la posición de la Iglesia en la sociedad moderna, es preciso comprender que está dispuesta a luchar sólo para defender su particular libertad corporativa (de Iglesia como Iglesia, como organización eclesiástica), es decir, los privilegios que proclama ligados a la propia esencia divina. Para esta defensa no excluye ningún medio, ni la insurrección armada, ni el atentado individual [...] Dadas estas premisas, el “pensamiento social” católico tiene un valor puramente académico. Es preciso estudiarlo y analizarlo en cuanto elemento ideológico opiáceo, tendiente a mantener determinados estados de ánimo de expectativa pasiva de tipo religioso; mas no como elemento de vida política e histórica directamente activo” (Gramsci, “El pensamiento social de los católicos”).

A partir de los *Cuadernos de la cárcel* (1926-1937) se puede observar una continuidad y una sistematización de las líneas interpretativas en torno al hecho religioso y la Iglesia Católica, particularmente porque las reflexiones de Gramsci se desarrollaron en el contexto de los concordatos entre el Fascismo y la Iglesia^{xvii} y a partir de sus lecturas en prisión del periódico católico *La Civiltà Cattolica*^{xviii}. Estas dos grandes líneas interpretativas de Gramsci -que convergen en la constitución de la Filosofía de la Praxis- son el estudio de la dimensión eclesiástico-institucional para desarticular las estrategias del enemigo (de ahí su estudio de las organizaciones políticas, sus intelectuales y sus doctrinas), y otra que pretende indagar en la religión como movimiento cultural para acceder a las clases populares, en especial al campesinado:

las masas populares, las que más difícilmente cambian de concepciones y, en cualquier caso, no las cambian nunca aceptándolas en su forma “pura”, por así decirlo, sino sólo y siempre en combinaciones más o menos incoherentes y extravagantes [...] De esto se infiere, empero, que en las masas en cuanto tales, la filosofía no puede vivirse sino como una fe [...] La religión, o una determinada iglesia, mantiene su comunidad de fieles en la medida en la cual alimenta permanentemente y organizadamente la fe, repitiendo imperturbablemente su apologética, luchando siempre y en todo momento con argumentos análogos y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den al menos a la fe la apariencia de la dignidad del pensamiento (Gramsci, 2009, pp. 378-9).

De esta cita se desprenden una serie de conceptos relacionados: ideología, sentido común, y religión. Conceptos que le permiten a Gramsci preguntarse cómo lograr que los sectores populares adhieran a la ideología marxista. Es decir, ¿Cómo hacer que la conciencia crítica o filosofía de la praxis sustituya al sentido común (especialmente a lo núcleos religiosos arraigados en el sentido común) y se pueda fundar un sentido común renovado, crítico, y anclado en la vida práctica que se convierta en una norma activa de conducta?:

La conciencia crítica no puede nacer sin una ruptura con el conformismo católico o autoritario y, por tanto, sin un florecer de la individualidad [...] se luche para destruir un conformismo autoritario, ya retrógrado y paralizador, y a través de una fase de desarrollo de la individualidad y la personalidad crítica se llegue al hombre colectivo [...] (Gramsci, 2009, p.354).

Para Gramsci la religión, al igual que el marxismo, es ideología. Su mirada sobre esta última no fue peyorativa, sino por el contrario, concibió la ideología como “concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las

manifestaciones de vida, individuales y colectivas” (Gramsci, 2009, p.369). Por lo tanto, la religión en tanto ideología es “una concepción de mundo y una norma de conducta acorde” que se encuentra arraigada profundamente en el sentido común:

la religión es un elemento disgregado del sentido común. Por lo demás, “sentido común” es un nombre colectivo, como “religión”; no existe un sentido común sólo, sino que también el sentido común es un producto y un devenir histórico. La Filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y de este modo coincide con el “buen sentido” que se contrapone al sentido común (Gramsci, 2009, p. 366).

Para Gramsci la razón por la cual la religión es la ideología más arraigada en el sentido común principalmente del campesinado, 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 concluido en 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. Por ello ilustra, con la historia del cristianismo y de la Iglesia Católica, el modelo de construcción de hegemonía en la sociedad civil que debe llevar a cabo su proyecto político de la Filosofía de la praxis:

La fuerza de las religiones, y especialmente la de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en el hecho de que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa “religiosa”, y se esfuerzan porque los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores [...] destaca la capacidad organizativa en la esfera de la cultura del clero, y la relación abstractamente racional y justa que la iglesia ha sabido establecer, en su ambiente, entre los intelectuales y los sencillos. Los jesuitas han sido, sin duda, los artífices mayores de ese equilibrio” (Gramsci, 2009, p.369).

La Filosofía de la praxis gramsciana aspiró a convertirse en universal, a socializar su concepción de mundo al igual que lo hizo la Iglesia Católica; pero, al mismo tiempo, superando las jerarquías y la actitud pasiva eclesiástica que engendró una concepción del mundo abstracta y trascendente, en pos de una concepción historicista y crítica:

La posición de la filosofía de la praxis es antitética de la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los “sencillos” en su filosofía primitiva del sentido común, sino, por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida. Afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y los sencillos, pero no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque-moral-intelectual que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa, y no sólo de reducidos grupos intelectuales (Gramsci, 2009, p. 372).

Esta “ideología de grupos reducidos” como denominó Gramsci a la religión católica, se pone en evidencia en la modalidad autoritaria y neutralizadora que anuló los movimientos populares nacidos del propio seno de la institución para acercarla al pueblo. Si bien Gramsci reivindicó el potencial subversivo de ciertos movimientos religiosos populares de fundamentos materialistas, demostró cómo los intelectuales religiosos impidieron esta separación, dando lugar a órdenes religiosas de carácter disciplinar y no herético:

La relación entre la filosofía “superior” y sentido común está asegurada por la política, del mismo modo que la relación entre el catolicismo de los intelectuales y de los “simples”. Las diferencias, en los dos casos, son, sin embargo, fundamentales. Que la Iglesia deba afrontar un problema de los “simples” significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los “fieles”, ruptura que no puede ser sanada elevando a los simples al nivel de los intelectuales (la Iglesia no se propone tampoco esa tarea, que es ideal y económicamente imposible, dadas sus fuerzas actuales), sino con una disciplina férrea sobre los intelectuales, para que no superen ciertos límites en la distinción y no la hagan catastrófica e irreparable. En el pasado, esas rupturas en la comunidad de los fieles eran sanadas por fuertes movimientos de masa que determinaban (o eran resumidos en) la formación de nuevas órdenes religiosas con gran personalidad (Domingo, Francisco) [...] Pero la Contrarreforma ha esterilizado este pulular de fuerzas populares: la Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, con un origen reaccionario y autoritario, con su carácter represivo y “diplomático”, que ha señalado, el proceso de rigidez del organismo católico [...] El catolicismo se ha hecho jesuitismo. El modernismo no ha creado órdenes religiosas, sino un partido político, la democracia cristiana” (Gramsci, 2009:371-2).

En este punto cabría pensar a la Teología de la liberación como la representación de una ruptura en la comunidad de los fieles, que al igual que las órdenes religiosas anteriores a la Contrarreforma, dio lugar a un movimiento de masas duramente combatido por la jerarquía eclesiástica. Por ello Gramsci señaló que la elaboración de una cultura marxista – popular y hegemónica – debía descansar, en un país de tradición católica, en la formación de una religión popular que fuera capaz de fundar un verdadero movimiento cultural, nacional y popular. Por tanto, si bien estudió profusamente 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 Protestante^{xix} 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:

La filosofía de la práctica, con su amplio movimiento de masas, ha representado y representa concretamente un proceso histórico semejante al de la Reforma, en contraposición con el liberalismo, que reproduce un Renacimiento estrechamente reducido a pocos grupos intelectuales [...] La Reforma luterana y el calvinismo suscitaron un vasto movimiento nacional-popular por el cual se difundieron, y sólo en periodos posteriores produjeron una cultura superior [...] La filosofía de la praxis es la coronación de todo ese movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y cultura superior. Corresponde al nexo Reforma protestante más Revolución Francesa; es una filosofía que es también una política, y una política que es también una filosofía. Está atravesando todavía su fase popular: suscitar un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil [...] (Gramsci, 2009, pp.464-5).

En conclusión, Gramsci a diferencia del marxismo clásico, no estudió el modelo del cristianismo primitivo sino el de la Reforma Protestante para pensar el proceso de construcción de hegemonía que tenía que seguir el marxismo. En tanto, lo central en su teoría de la revolución fue la función de la cultura y de la ideología en la construcción de hegemonía. A partir de este protagonismo adjudicado a la cultura y los intelectuales en la construcción de poder, se puede

entender la apropiación que hizo la TdL de ciertas categorías gramscianas, entendido como movimiento cultural semejante al de la filosofía de la praxis, ambas en su fase popular.

Conclusiones

Los dos ejes de análisis del factor religioso que aparecen en Gramsci, a saber, el estudio del funcionamiento institucional de la religión en tanto modelo de construcción de hegemonía (su funcionamiento como bloque ideológicamente unitario y corporativo logrado por la cohesión de sus intelectuales y las masas y la consecuente neutralización de todo tipo de movimiento herético dentro de su seno)^{xx}, y el estudio de la religión en tanto hecho de cultura que incide en la subjetividad y el sentido común de las masas; lo llevaron a postular a la Filosofía de la Praxis como reforma moral y cultural, tomando como modelo a la Reforma Protestante. Propuso un movimiento que surgiera de los sectores populares, de sus núcleos de buen sentido común, y que, a partir del desarrollo de sus intelectuales orgánicos, procurara elevar esa conciencia popular (un modelo con una clara direccionalidad política y pedagógica) a un nivel de autocrítica suficiente para fundar un nuevo hombre, protagonista y transformador de la historia.

En paralelo, Lowy sostiene que la Teología de la liberación fundó un movimiento popular semejante al de la Reforma Protestante en lo que se refiere al desafío que representó frente a la institución Iglesia. La Teología de la Liberación fundó en América Latina una nueva cultura religiosa de aspiración universal como pretendió el marxismo, 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. Por ello, si el aporte de Gramsci giró en torno al estudio de 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, 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 gramsciano en su reivindicación del poder contrahegemónico de 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. 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^{xxi}. Pero a partir del énfasis puesto en la concientización y la toma de iniciativa política del laicado, se reivindica un carácter de rebeldía inherente que sólo se torna revolucionario al incorporar una teoría revolucionaria. Se trata, por tanto, de una teología latinoamericana en la medida en que piensa a la historia latinoamericana como continuidad de la historia bíblica, al verla como una historia de liberación económica y social, y hace suya la ideología de la clase obrera a la cual percibe como la clase oprimida del presente histórico. De aquí su originalidad, pues incorpora un instrumental socio-analítico y una ideología revolucionaria concreta.

Bibliografía

- CERUTTI GULDBERG, Horacio (Ed.): *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México DF: F.C.E, 1983.
- DIAZ SALAZAR, Rafael: *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- DUSSEL, Enrique. Teología de la liberación y marxismo. In: LOWY, Michael. *El marxismo en América Latina. Antología desde 1900 hasta nuestros días*. Chile: LOM, 2007.
- GRAMSCI, Antonio: *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009. (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán).
- , “Los intelectuales y la organización de la cultura”. In *Cuadernos de la cárcel*. México: Juan Pablos Editor, 1975.
- , “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 (08/2015)
- LOWY, Michael. *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- , “Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social – Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. Año 10. N° 28 (Enero-Marzo, 2005) Pp. 49 - 59.
- MASSARDO, Jaime. La recepción de Gramsci en América Latina: Cuestiones de orden teórico y político. *International Gramsci Society Newsletter*. Number 9 (Marzo, 1999): electronic supplement 3. Disponible en: <http://www.internationalgramscisociety.org> (08/2015)
- PORTANTIERO, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*. México: Folios, 1981.
- SILVA GOTAY, Samuel. Origen y desarrollo del pensamiento cristiano revolucionario a partir de la radicalización de la doctrina social cristiana en las décadas de 1960 y 1970. In: AA.VV. *Historia de Teología en América Latina*. San Pablo: Ediciones Paulinas, 1981.

Notas

ⁱ Se trató del primer concilio que contó con una fuerte presencia de obispos del Tercer Mundo e instaló en la agenda de la Iglesia Católica los problemas de la pobreza, la opresión, la igualdad y la libertad especialmente en los países subdesarrollados. Fue convocado por el Papa Juan XXIII.

ⁱⁱ Ejemplos de los mismos son la obra de Karl Barth que rompe con la teología natural; los trabajos de exégesis bíblico que restauran 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, Bultmann, Rahner y Schillebeeckx; la “teología del desarrollo” de Lebrét que percibe la salvación como un “desarrollo integral” del hombre (lo cual es recogido por el Concilio Vaticano), la “teología de la historia” de Comblins y Thils, “la teología de la secularización” del norteamericano Harvey Cox, las “teologías políticas o de la revolución” de Blanquart, Metz y Moltmann, que perciben a Dios presente en la revolución social (Silva Gotay, 1981:146).

ⁱⁱⁱ Lowy propone que fue producto de la 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). 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 (“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.

^{iv} 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).

^v La amplia recepción que tuvo Gramsci en América Latina puede comprenderse a partir de lo que sostiene Juan Carlos Portantiero en *Los usos de Gramsci*, para quien el pensador italiano no es ni un marxista clásico ni un marxista occidental (su obra debe considerarse en el marco de discusión de la III Internacional y la socialdemocracia europea), sino que teoriza sobre los países periféricos de Europa. De ahí que su teoría resulte fácilmente trasladable al análisis de América Latina, particularmente a los casos de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y México.

^{vi} Esta agrupación nació en Chile en 1972 bajo el gobierno socialista de Salvador Allende y recibió una fuerte influencia del teólogo italiano Giulio Girardi. Ver: Girardi, G. *Cristianos por el socialismo*. Barcelona: Laia, 1977.

^{vii} Disponible en *Cristianos por el Socialismo. Documentos del Movimiento Cristianos por el Socialismo en América Latina*. Nueva York, Orbis: 1975. La primera reunión del movimiento de alcance continental (incluyó a laicos y protestantes) se llevó a cabo en Santiago de Chile en 1972 bajo la inspiración de los jesuitas chilenos Pablo Richard y Gonzalo Arroyo. Se trató de la forma más radical de la teología de la liberación en tanto se propuso llevar a cabo una síntesis entre marxismo y cristianismo

^{viii} Cfr. DUSSEL, E. “El paradigma del éxodo de la TL” (1987) y ‘Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina’.

^{ix} Esta teoría aparece marcadamente en los primeros trabajos de los teólogos de la liberación e impregna totalmente el documento de Medellín de 1968. Establece una ruptura con el paradigma desarrollista y la perspectiva evolutiva y lineal de la sociedad, de fuerte impronta eurocéntrica.

Cfr. MASSARDO, J. “Teoría de la dependencia. Una mirada retrospectiva”, *Amérique Latine entre la Dépendance et la Libération*, Annales littéraires de l’Université de Franche-Comté, Paris, Les Belles Lettres, 1990, pp. 235-245. Ver también: CARDOSO, F.H. y FALETTI, E. *Desarrollo y dependencia en América Latina*. Bs.As: Siglo Veintiuno Editoriales, 2005; y DOS SANTOS, T. *La Teoría de la Dependencia. Balance y Perspectivas*. Buenos Aires: Plaza y Janes, 2003

^x “Fuera de Latinoamérica no existe ninguna tradición religiosa anticapitalista de izquierda tan amplia y difundida como en la cultura católica francesa [...] La primera manifestación de un cristianismo progresista en Latinoamérica, la llamada izquierda cristiana brasileña de 1962-1960 –cuyo principal propugnador fue la unión de estudiantes católicos (JUC)-, estuvo directamente vinculada a esta cultura francesa” (Lowy, 1999:45). Ver en la misma edición: Lowy, M. “El rojo y el negro: la contribución de la cultura católica francesa a la génesis del cristianismo liberacionista en Brasil”, pp.178-199.

^{xi} Girardi (invitado como redactor del documento *Gadium et Spes* del Concilio Vaticano II) reivindica para la teología, al materialismo desde su posición científica en tanto teoría de la revolución, pero no como principio filosófico.

Cfr. Girardi, G. *Cristianismo y Marxismo*. Paris: DDB, 1968.

^{xii} Cfr. Gramsci, A. “Carlo Péguy ed Ernesto Psicari”, Torino: Scritti Giovanili, 1916.

^{xiii} Cfr. Del Noce, A. Augusto Del Noce, *Il suicidio della Rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1992.

Para Del Noce Gramsci es deudor del ACTUALISMO de Gentile, que plantea la disolución del materialismo y el marxismo como expresión de la filosofía de la Praxis. Para Gentile la conciencia del hombre no es el reflejo de las condiciones materiales, lo que le brinda cierta autonomía a la dimensión superestructural. La única realidad existente es el yo Trascendental que equivale, para el pensamiento de Gentile, a la restauración de lo divino. Pero si bien la modernidad es concebida como el proceso histórico irreversible que desemboca en el inmanentismo más radicalizado, Giovanni Gentile se propuso salvar al catolicismo separándolo del pensamiento platónico. La consecuencia de esta filosofía de la Praxis es para Del Noce el nihilismo de tinte burgués: *Bajo esta mirada representa verdaderamente el espíritu burgués en estado puro; el espíritu burgués que ha triunfado respecto de sus dos tradicionales adversarios, la religión trascendente y el pensamiento revolucionario*. Esta conclusión ciertamente reaccionaria de Del Noce que emparenta el fascismo de Gentile con el marxismo de Gramsci, no tiene en cuenta las críticas de Gramsci a Gentile, pues en sus cuadernos critica severamente la reforma educativa llevada a cabo por Gentile como funcionario del fascismo.

^{xiv} Cfr. DEL NOCE, A. *Italia y el Eurocomunismo: una estrategia para occidente*. Madrid: El Magisterio Español, 1977.

^{xv} 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 que cumple funciones en el plano de la superestructura, ya sea en la “sociedad civil” (partidos políticos modernos) o en la “sociedad política- Estado”. Por lo tanto, el intelectual nunca es una categoría autónoma sino que debe anclar en los procesos sociales. Por esto distingue históricamente dos tipos de intelectuales: los intelectuales orgánicos son aquellos que cada nueva clase genera para organizar y brindarle conciencia a su grupo. Tal es el caso del empresario capitalista, el intelectual moderno, un verdadero “organizador”, no sólo dentro del plano de su actividad sino en otras esferas ligadas a lo económico. Por otro lado, los intelectuales tradicionales 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 de poder. Tal es el caso de los eclesiásticos o de la burguesía rural por oposición a la burguesía urbana (técnicos de fábricas) que no aplica ninguna función política sobre su masa instrumental.

^{xvi} La Iglesia Católica, por medio de la Unión Internacional de Estudios Sociales, en Bélgica, propuso crear un Código que resumiera los principios y enseñanzas de la doctrina social católica, así surgió el Código Social de Malinas, en 1920 que consta de 179 artículos. Dos ideas centrales se mantienen en esta Codificación, la idea de justicia y la búsqueda de la dignidad humana y la paz social en el trabajo.

^{xvii} En 1929 se firman los Pactos de Letrán entre el Vaticano y Mussolini. Éstos reconocen la independencia y soberanía de la Santa Sede y la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano, y definen ciertas condiciones en la relación Estado-Iglesia: la prohibición al clero para tomar parte en la política, acomodar las leyes sobre el matrimonio y el divorcio a las reglas de la Iglesia Católica Romana y declarar a los miembros del clero exentos de tomar parte en el servicio militar obligatorio. Estos pactos garantizaron a la Iglesia Católica Romana el estatus de iglesia oficial del estado de Italia, así como un poder sustancial en el sistema educativo italiano.

^{xviii} La famosa revista *La Civiltà Cattolica* fue fundada por un grupo de jesuitas tomistas napolitanos y dirigida por Carlo Maria Curci (1810-1891), fundador y primer director de la misma, quien explica en sus *Memorias*, que, a su regreso de París, a finales de 1849, propuso al Papa su proyecto de una revista que defendiera los verdaderos principios católicos. Pío IX no sólo le animó para que lo realizara, sino que incluso contribuyó económicamente. *La Civiltà Cattolica* fue decisiva para la restauración escolástica y tomista. El cuerpo de redacción de la publicación, cuyo primer número apareció en abril de 1850, estaba formado por jesuitas tomistas: Curci, Taparelli, Liberatore, Bresciani, Panciani y Serafino Sordi. Después se incorporaron otros, como Calvetti y Cornoldi. Dados los obstáculos y contrariedades que encontraron en la Compañía de Jesús, procedieron al principio con cautela en la exposición del pensamiento de Santo Tomás, pero el tono se fue tornando más polémico. El objetivo era reivindicar la cultura católica frente a la influencia del liberalismo y la masonería. VER: Francesco Dante, *Storia della "Civiltà Cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Studium, Roma 1990; Giuseppe De Rosa S.J., *La Civiltà Cattolica. 150 anni al servizio della Chiesa. 1850-1999*, La Civiltà Cattolica, Roma 1999;

^{xix} Michael Lowy sostiene en “Comunismo y religión: la mística revolucionaria de J.C. Mariátegui”, que éste comparte con Gramsci el interés por el protestantismo, en cuanto forma moderna y dinámica de religión, pero no cree 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 tacitas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano. (Mariátegui, 1928 a, 1976: 192). Ver: Guibal, F. e Ibañez, A. “Gramsci y Mariátegui” en *Mariátegui Hoy*, Lima, Ed. Tarea, 1987, pp.133-145

^{xx} En la década del ochenta, la iglesia se propuso revertir con una política represiva, la correlación de fuerzas al interior de la institución y recuperar la hegemonía perdida frente a la popularización del movimiento de la teología de la liberación. Desde el interior de la Iglesia se apeló a una reorganización de la sociedad civil (fomento de vasta red de instituciones y militantes laicos como el Opus Dei), así como a fuerzas de la sociedad política. Desde el exterior, los EEUU bajo la gestión Reagan, fomentaron el desarrollo de una fuerte derecha protestante apoyada en la manipulación de la fe llevada a cabo por los medios masivos de comunicación.

^{xxi} A partir de los ochenta el movimiento de la TL se sostiene a través de posturas definidas y más contrapuestas que nunca. A causa del fracaso de las guerrillas y el abandono de la teoría de foco como modo de movilización, subsiste en movimientos sacerdotales que no participan activamente en la guerrilla como en un primer momento (ejemplos de esto son Camilo Torres y Germán Guzmán en Colombia, Antonio Frago en Brasil, el padre Zaffaroni en Uruguay), sino que intervienen a partir de la concientización ideológica. La teología se convierte en una reflexión sobre la práctica histórica de liberación y en un trabajo de base que redundará en la organización de las masas.