

INTRODUCCIÓN

El Descubrimiento de América fue un hecho histórico de consecuencias inimaginables. La introducción de un Nuevo Mundo en el imaginario de una humanidad que hasta entonces creía haber alcanzado los límites de la tierra, significó un profundo cambio en la concepción que del universo tenía el hombre renacentista europeo. Las noticias que sobre el Nuevo Mundo circularon en aquella época entre los contemporáneos a este inconcebible acontecimiento, terminaron por crear una cierta imagen de América, que ayudaría a forjar su propia identidad internacional.

Esta identidad estuvo cimentada en el hecho de que España quiso que América fuese un proyecto histórico predeterminado, cuyos lineamientos se trazaron deliberadamente desde la metrópoli. Álvaro Gómez Hurtado afirma en su libro *La Revolución en América* que “la colonización fue una empresa histórica planificada [...] nunca antes fue necesario premeditar en grado tan absoluto una emigración”¹. La América Española heredó de la Península Ibérica su lengua, religión, costumbres y cosmovisión, y de esta forma, la consolidación de la identidad internacional americana estuvo caracterizada por la hispanización del Nuevo Mundo.

España se aseguró de que su colonia americana fuese un motivo de prestigio y riqueza para el Imperio y una oportunidad para la difusión del cristianismo católico. La colonización y el proyecto evangelizador fundamentalmente, se encargaron de construir una América que fuera reflejo de la misma España. El utopismo se responsabilizó entonces de crear un ideal de perfección de la humanidad para implantarlo, al menos parcialmente, en América. Los filósofos, politólogos e historiadores europeos vertieron en sus páginas el deseo de convertir al Nuevo Mundo en la sociedad anhelada por la entonces convulsionada Europa.

Sin embargo, las complejas realidades hispanoamericanas de orden cultural, histórico y social, conforman un entramado bastante más denso de lo que las utopías suelen referir. El constructivismo de Nicholas Onuf conoce esos entramados con el nombre de *orden social*. Éste se define como un modelo estable de normas,

¹ Ver Gómez, Álvaro. *La revolución en América*, s.f. p. 41.

instituciones y consecuencias no deseadas, observable por los agentes² ajenos a él.³ Es decir, los órdenes sociales son estructuras internacionales, reconocibles por otros actores, ya sean de tipo cultural, político, jurídico, etc. Y dichas estructuras se componen de reglas e instituciones comunes.

En el caso de Hispanoamérica, dado que se trata de un orden social de tipo cultural, las instituciones comunes son también culturales, como la lengua, la religión y las tradiciones. En cuanto a las normas, según lo establece el propio Onuf, pueden también ser ideas y creencias.⁴ En este sentido, las normas que sirven de fondo para la consolidación del orden social, en el caso de Hispanoamérica, pueden ser las mismas ideas y creencias que conforman el entramado del legado hispánico, compartido por las naciones americanas.

En lo que se refiere a las consecuencias no deseadas⁵, dentro del contexto estudiado aquí, son numerosas. Para los Estados americanos, el surgimiento mismo de un movimiento político, algunas veces incluso bajo la forma de grupos armados ilegales como sucedió de hecho con la Teología de la Liberación, es de por sí una consecuencia no deseada. Para la Iglesia Católica, la interpretación de la doctrina que hicieron liberacionistas como Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, se constituye también como consecuencia no deseada.

Este intrincado tejido de elementos se erige en medio del sistema internacional, ya sea bajo la denominación de orden social o de estructura; es reconocible por otros actores dentro del sistema y por consiguiente, tiene una identidad internacional determinada. De esta forma, el continente hispanoamericano, mediante el proceso de colonización, se consolidó como una estructura histórico-

² Según Onuf, el agente se define en el constructivismo de la siguiente manera: según las normas, son participantes activos de una sociedad. Comparar Onuf, Nicholas. "Constructivism: A User's Manual". En *International Relations in a Constructivist World*. 1998. p. 59. Traducción libre del autor.

³ Comparar Onuf. "Constructivism: A User's Manual". pp. 61 - 62.

⁴ Comparar Onuf. "Constructivism: A User's Manual". p. 75.

⁵ Las consecuencias no deseadas son definidas por Onuf de la siguiente forma: en un mundo complejo, los agentes toman decisiones que tienen consecuencias para ellos y para otros; consecuencias no anticipadas o de las cuales nadie se interesa. Sin embargo, estas consecuencias forman patrones estables con respecto a su efecto sobre los agentes. Comparar Onuf. "Constructivism: A User's Manual". p. 60. Traducción libre del autor.

cultural diferenciada de otras por un conjunto de rasgos comunes que le hacen más o menos homogénea y reconocible.

Es preciso aquí definir, a la luz de la teoría constructivista de las Relaciones Internacionales –que para este trabajo investigativo sirve como marco teórico– el significado de identidad, y para tal fin se hará uso de la explicación dada por el teórico Paul Kowert, coautor con Nicholas Onuf del libro *International Relations in a Constructed World*. La definición de identidad, de acuerdo con Kowert, es una función de categorización del lenguaje,⁶ y por consiguiente, de diferenciación entre agentes, órdenes sociales, instituciones, subgrupos sociales, etc.

Para el caso de la América Española, esta diferenciación está cimentada sobre una homogeneidad cultural que, como ya se dijo, diferencia a esta estructura socio-histórica denominada Hispanoamérica, de otros órdenes sociales del mismo tipo. Esa homogeneidad cultural hispanoamericana, originada en una historia compartida, se funda sobre instituciones culturales comunes, como ya se mencionó, que son, entre otras, la religión, la lengua y las costumbres o tradiciones que constituyen, para los agentes externos, la imagen reconocible de un agente internacional determinado, o en otros términos, la identidad internacional.

Algunos de los rasgos constitutivos de la identidad internacional del continente serán analizados en el presente trabajo investigativo, teniendo como punto de partida el utopismo renacentista europeo, y su incidencia sobre el fenómeno político y religioso que se denominó Teología de la Liberación. Tanto las obras utópicas difundidas en torno a la conquista de América como la Teología de la Liberación, pese a estar distanciadas por varios siglos, comparten algunos atributos que hoy dan cuenta de la identidad internacional hispanoamericana.

El utopismo esparcido por la Europa del Renacimiento se desbordó en creaciones literarias y artísticas que respondían a una cierta imagen de América, al tiempo que se convertía en una condición arquetípica del Nuevo Mundo. Eugenio

⁶ Comparar Kowert, Paul. “Agent vs. Structure in the Construction of National Identity”. En *International Relations in a Constructivist World*. 1998. p. 105. Traducción libre del autor.

Ímaz sostiene que “América ha hecho surgir la utopía”⁷, mientras Gómez Hurtado afirma que “la conquista de América fue una persecución colectiva de la utopía”⁸. El continente americano, que durante siglos existió por fuera de la concepción de las demás sociedades mundiales, llegó a convertirse rápidamente en el universo de la utopía, en el lugar de fundición de los anhelos humanos.

Nuevamente se hace indispensable dar una definición, esta vez de la utopía y del utopismo. En su sentido etimológico, la utopía es el lugar que no se encuentra en ninguna parte. En el libro *Utopías del Renacimiento*, cuyo estudio preliminar hace Eugenio Ímaz, se define Utopía como “ese lugar que no hay”⁹. Álvaro Gómez da una breve y precisa explicación del significado del término: “Pese a la limitación etimológica de esta palabra [utopía], *ou*, no; *topos*, lugar; el optimismo renacentista creía ver en ellas la posibilidad de una futura realización”¹⁰.

La utopía se constituye así como el ideal de perfección humana, que precisamente por serlo, pareciera ser imposible salvo en el mundo metafísico. Sin embargo, estos universos utópicos fueron imaginados y planeados a un mismo tiempo para América. En primera instancia, los rumores que circulaban sobre el Nuevo Mundo anunciaban la existencia de sociedades fantásticas, cercanas al estado de inocencia primigenio idealizado entonces por el conflictivo mundo europeo¹¹. En segunda medida, los filósofos y literatos se encargaron de imaginar formas de organización social que pudieran ser introducidos allende el océano, con el objetivo de hacer realidad las leyendas en las que comenzaba a creerse.

Esas producciones literarias florecidas durante el Renacimiento e inspiradas por el Descubrimiento de América, y que se dedicaron a imaginar sociedades perfectas o ideales que existían en el Nuevo Mundo, es lo que se denomina como

⁷ Ver Moro, Tomás; Campanella, Tomaso de y Bacon, Francis. *Utopías del Renacimiento*. 1994. p. 11.

⁸ Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 26.

⁹ Ver Moro; Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 13.

¹⁰ Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 24.

¹¹ En el Estudio Preliminar que hace Eugenio Ímaz, cita a Américo Vespucio: “Viven sin rey y sin ninguna clase de soberanía y cada uno es su propio dueño.” Comparar Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 13.

utopismo renacentista europeo.¹² Entre los grandes autores utópicos del Renacimiento se encuentran Tomás Moro, Tomaso de Campanella y Francis Bacon, entre otros. Inspirados en sus obras, algunos sacerdotes misioneros fabricarían imitaciones de esas sociedades utópicas, como fue el caso de las reducciones jesuitas en Paraguay y los hospitales de Vasco de Quiroga en México.¹³

Las utopías son constantes históricas que se presentan en diferentes sociedades y en diferentes momentos. Una vez creadas son buscadas, algunas veces abandonadas y otras alcanzadas, y entonces nacen otras utopías que terminarán por generar nuevos hechos históricos, que si bien pueden encontrarse alejados de éstas por distancias de siglos, son producto, incluso inconsciente de su influjo. Así sucede con el movimiento político y religioso típicamente hispanoamericano conocido como la Teología de la Liberación, que encuentra sus raíces en el utopismo renacentista europeo.

La lucha por la fundación de una sociedad perfecta, la estructuración de una forma de organización social que unificara lo religioso con lo político, y la aspiración a un comunitarismo pleno entendido como la supresión del individualismo, son sólo tres entre muchos elementos defendidos por la Teología de la Liberación que sin embargo emanan, quizás de forma involuntaria, del utopismo renacentista, y que se ven claramente en la obra utópica *La Ciudad del Sol* del politólogo y filósofo italiano Tomaso de Campanella. Estos tres elementos se constituyen como el objeto de estudio de la presente investigación.

La Ciudad del Sol es un intento por crear un mundo permanente, inmutable,¹⁴ donde la vida terrenal sea esencialmente cristiana y, sin embargo, esté anclada en lo político. La obra de Campanella es el anhelo de cristalizar en el mundo tangible lo que podría ser pensado tan sólo del paraíso. En Campanella como en Platón, la utopía es un ideal de ser.¹⁵ Pero lo que diferencia la obra de Campanella de

¹² Comparar Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Estudio Preliminar. pp. 7 – 35.

¹³ Comparar Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Estudio Preliminar. p. 15.

¹⁴ Comparar Reiss, Timothy J. “Structure and Mind in Two Seventeenth Century Utopias: Campanella and Bacon”. *Yale French Studies*. Vol. 49, 1973. p. 93. Documento Electrónico.

¹⁵ Comparar Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Estudio Preliminar. p. 22.

las demás utopías renacentistas es su singular forma de comunitarismo, que determina todos los aspectos de la vida, incluso los privados.

Eugenio Ímaz manifiesta que “esta idea de la comunidad es tan absoluta en Campanella, y tan absorbente, que hasta las cuestiones de la generación pertenecen a la religión por ser cuestiones del bien común y no del privado”¹⁶. En la utópica Ciudad del Sol, los bienes y servicios, el conocimiento, lo político y lo religioso se conciben como asuntos comunitarios. Se suprimen la propiedad privada y el individualismo. Aún a los asuntos más íntimos como la elección del cónyuge o la concepción de los hijos se les antepone el bien común, entendido éste como la mayor y más alta virtud.

La Teología de la Liberación como movimiento político latinoamericano, recogió gran parte de los conceptos desarrollados por Campanella y opuso sus doctrinas a la escala de valores defendida por los Estados modernos. Si éstos adoptaron un modelo capitalista, secular, liberal e individualista, los liberacionistas defenderían otro de tipo socialista, religioso, marxista y comunitario. La Teología de la Liberación pretendió establecer un nuevo orden sociopolítico, cuyo centro sería el elemento religioso, desde donde emanaría todo poder, apuntando a la reclamación de justicia entendida como equidad social.

Con el fin de establecer una acertada definición de lo que se entiende por Teología de la Liberación, se expondrá a continuación su significado, tanto desde el punto de vista de la Iglesia Católica, como desde la óptica liberacionista. Según el teólogo misionero Roger Smalling,

La Teología de la Liberación es un movimiento que anuncia la necesidad de la participación cristiana en los procesos sociales en la liberación de las clases bajas oprimidas económicamente y políticamente. Afirma la validez de cualquier medio para alcanzar esta liberación. Incluso recomiendan el conflicto armado, como necesario, si todos los medios pacíficos fracasan.¹⁷

Por su parte, el entonces Cardenal Ratzinger, encargado de encausar las interpretaciones doctrinales que hacía la Teología de la Liberación, afirma:

¹⁶ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. Estudio Preliminar. p. 21.

¹⁷ Ver Smalling, Roger L. “La Teología de la Liberación: Un Análisis”. Documento Electrónico.

La Teología de la Liberación pretende dar una nueva interpretación global de lo cristiano; explica el cristianismo como una praxis de la liberación y pretende ser ella misma una introducción a esta praxis. Pero, como según esta teología, toda la realidad es política, así también la liberación es un concepto político, y la introducción a la liberación tiene que ser una introducción a la acción política.¹⁸

Gustavo Gutiérrez, principal líder liberacionista, en su libro *Teología de la Liberación, perspectivas*, da su propia definición:

La teología de la liberación (expresión del derecho de los pobres a pensar su fe) no es el resultado automático de esa situación y de sus avatares; es un intento de lectura de este signo de los tiempos –siguiendo con la invitación de Juan XXIII y el Concilio– en la que se hace una reflexión crítica a la luz de la Palabra de Dios.¹⁹

La Teología de la Liberación surge como una respuesta desde la Iglesia y desde el pueblo a una problemática situación social, en la que la pobreza era vista como la consecuencia de una opción política, nacida de la coyuntura internacional que era resultado de la oposición entre capitalismo y comunismo durante los años de Guerra Fría. Los liberacionistas hicieron una exégesis de la doctrina teológica, y llegando aún a convertirse en ocasiones en grupos armados ilegales, defendieron el derecho del pueblo a la igualdad de oportunidades y a una distribución de los ingresos más equitativa.

Sin embargo, esta interpretación de la doctrina generó un profundo malestar en el seno de la Iglesia, que en principio pidió moderación a los sacerdotes liberacionistas y finalmente terminó por silenciarlos. Pese a todo, este movimiento político y religioso prosperó en varios países de América Latina, especialmente en regiones apartadas, donde el Estado tenía escasa presencia. Personajes como Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff lideraron la consolidación del fenómeno liberacionista, y se encargaron ellos mismos de interpretar la doctrina teológica.

Lo que estas "teologías de la liberación" han acogido como un principio, no es el hecho de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan, sino la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia. Se saca la conclusión de que la lucha de clases entendida así divide a la Iglesia y que en función de ella hay que juzgar las realidades eclesiales. También se pretende que es mantener, con mala fe,

¹⁸ Ver Cardenal Ratzinger, Joseph. "Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación". Documento Electrónico.

¹⁹ Ver Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. 2008. p. 16.

una ilusión engañosa el afirmar que el amor, en su universalidad, puede vencer lo que constituye la ley estructural primera de la sociedad capitalista.²⁰

Sin embargo, los sacerdotes e impulsores del movimiento de la Teología de la Liberación sostuvieron siempre que su objetivo no era otro que “expandir la influencia social de la Iglesia mediante la articulación de una visión religiosa que fuera argumentalmente consonante con los intereses, necesidades y posición social de los pobres”²¹. Esa conjunción de los intereses religiosos y políticos defendida por los liberacionistas, quedó sentada en la historia hispanoamericana como un eco de la utopía comunitarista expuesta más de tres siglos antes por Campanella.

La Teología de la Liberación comparte aún otro rasgo con el utopismo renacentista del filósofo italiano. En ambos el comunitarismo, tanto el de tipo utópico de Campanella como el anticapitalista abanderado por los liberacionistas, es fortalecidos por el sustrato religioso. Esta característica resulta apenas obvia, si se tiene en cuenta que la religión es uno de los más poderosos unificadores sociales, ya que establece la unidad social sobre el principio de igualdad entre los hombres, que a su vez es creación y voluntad divina²².

La homogeneización que produce el factor religioso al interior de una sociedad conduce, inevitablemente, a la solidificación de los rasgos identitarios de la misma. Es precisamente esto lo que sucede en Hispanoamérica, donde el cristianismo católico se convirtió en una base común que permitió la identificación, aún pese a las posibles diferencias que inevitablemente existen al interior de los grupos sociales. La religión entonces consiente que se marche hacia un objetivo común, un ideal común, que marcará directrices de la sociedad, y forjará en definitiva, su identidad internacional.

El desarrollo histórico que ha tenido Hispanoamérica, aún desde su súbito descubrimiento, ha marcado su destino y transformado su realidad actual. La imagen

²⁰ Ver Cardenal Ratzinger, Joseph. “Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación”, 1984. Documento Electrónico.

²¹ Ver Drogus, Carol Ann. “The Rise and Decline of Liberation Theology: Churches, Faith and Political Change in Latin America”. *Comparative Politics*. Vol. 27, 1994, p. 466.

²² En el libro del Eclesiástico, dice la Biblia: “De la tierra el Señor creó al hombre y de nuevo le hizo volver a ella. Días contados le dio y tiempo fijo, de una fuerza como la suya los revistió, a su imagen los hizo” Comparar Biblia de Jerusalén, Si. 17, 1-3. p. 977.

que se creó de este lugar, aún desde los primeros tiempos de la conquista, admitió la formación de un concepto de lo que se conocía como el Nuevo Mundo. Esta noción se ha consolidado con el tiempo, y es lo que aquí se denomina identidad internacional. Como refugio de aventureros y perseguidos, la América Española se convirtió en la tierra de las quimeras, en el mundo de la utopía, y esta cualidad se constituiría en un rasgo definitorio de su personalidad histórica.

A continuación se presenta un análisis de la religión como fuente y justificación del poder político, del comunitarismo y del establecimiento de un ideal de perfección social como los tres elementos que son objeto de estudio de la presente investigación. Estos tres ítems serán estudiados a partir de la obra del filósofo italiano Tomaso de Campanella, y de dos de los textos que sirven como cimiento y base de la Teología de la Liberación. Éstos son *Cómo Hacer Teología de la Liberación*, del teólogo brasileño Leonardo Boff, escrito en coautoría con su hermano Clodovis Boff, y *Teología de la Liberación, Perspectivas* del reconocido filósofo y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez.

1. LA RELIGIÓN COMO FUENTE DEL PODER POLÍTICO

El primero de los rasgos constitutivos de la identidad internacional de Hispanoamérica que se encuentra tanto en el utopismo de Campanella como en la Teología de la Liberación, es el de la religión como fuente y justificación del poder político. En este primer capítulo, se procederá con un análisis de los aspectos más relevantes que a este respecto se encuentren en la obra literaria del filósofo italiano, para posteriormente analizar los elementos de religión como fuente del poder político en el movimiento liberacionista. Finalmente, se cerrará el capítulo con una breve relación de la religión como fuente del poder político con la identidad internacional del continente.

Sin embargo, es indispensable definir en primera instancia, lo que se entenderá para objetos de esta investigación, como fuente religiosa del poder político. En el proyecto que sirve como antesala del presente trabajo investigativo, se definió así: Justificación del poder político en la que éste es legitimado desde el poder divino, y por consiguiente, obedece a instituciones y reglas religiosas. Por tanto, al hablar de religión como fuente del poder político, se está afirmando que éste se sujeta a normas e instituciones de origen y carácter religioso.

1.1. LA RELIGIÓN COMO FUENTE DEL PODER POLÍTICO EN *LA CIUDAD DEL SOL* DE TOMASO DE CAMPANELLA

Es indiscutible que para Tomaso de Campanella, como hombre de la Iglesia, era de vital importancia que el poder político encontrara su asiento y justificación en lo religioso. En el caso de su obra, *La Ciudad del Sol*, la interrelación entre poder y religión es tal, que es imposible determinar los límites de lo uno y de lo otro. Ambas esferas se confunden y se entremezclan a tal punto que, el poder político es detentado por el sumo sacerdote. En la obra referida se lee:

El jefe supremo es un sacerdote, al que en su idioma designan con el nombre de *Hoh*; en el nuestro, le llamaríamos *Metafísico*. Se halla al frente de todas las cosas temporales y espirituales. Y en todos los asuntos y causas su decisión es inapelable.²³

Así, el jefe político, encargado de los asuntos temporales, es también el jefe religioso, encargado de los asuntos espirituales. Más adelante, también hablando sobre el gobernante y sacerdote dice: “Le asisten tres jefes adjuntos, llamados *Pon*, *Sin* y *Mor*, palabras que en nuestra lengua significan respectivamente *Poder*, *Sabiduría* y *Amor*”²⁴. De esta forma, las funciones públicas de los tres dirigentes políticos de mayor rango se convierten en algo cercano a las virtudes religiosas. De hecho, la descripción continúa haciendo expresa esta afirmación:

En la Ciudad del Sol hay tantos Magistrados como entre nosotros virtudes. Uno de ellos se llama Magnanimidad y así respectivamente otros se denominan Fortaleza, Castidad, Liberalidad, Justicia criminal y civil, Diligencia, Verdad, Beneficencia, Gracitud, Alegría, Ejercicio, Sobriedad, etc.²⁵

Sin embargo, quizás donde más claramente se dilucida el grado de profusión religiosa del principal encargado político, es en la exposición de la naturaleza de *Hoh*, donde se describen sus funciones clericales y políticas, particularmente referidas a una ceremonia de sacrificio en la cual el pueblo confiesa sus pecados. Refiere el texto de Campanella:

Todos los primeros magistrados son sacerdotes. *Hoh* es el sacerdote supremo. Su misión es purificar las conciencias. Mediante la confesión en voz baja, al modo de la nuestra, la ciudad entera declara sus culpas a los magistrados, quienes, a la vez que purifican las almas, conocen los vicios más frecuentes en el pueblo. Luego los magistrados mismos confiesan sus propias faltas a los tres príncipes supremos y exponen también las ajenas, pero sin nombrar a nadie a no ser confusamente, señalando en forma especial las cosas más graves y perjudiciales a la República. Finalmente, los triunviros confiesan sus propios pecados y los ajenos a *Hoh*, quien por lo mismo sabe las faltas más frecuentes en la Ciudad y busca los remedios oportunos. Después ofrece a Dios sacrificios y oraciones y confiesa públicamente en el templo, desde lo alto del altar y en presencia de Dios, siempre que se necesitare corrección, todos los pecados de la Ciudad, pero sin decir el nombre de los culpables. Luego absuelve al pueblo, exhortándolo a no cometer tales faltas. Hecho esto, ofrece sacrificios a Dios y le ruega que perdone, ilumine y proteja la Ciudad. Una vez al año, los jefes supremos de cada una de las ciudades sometidas confiesan también a *Hoh* sus propias culpas y las de sus súbditos. Por esta razón, *Hoh* no ignora tampoco los males de las provincias y busca para todos ellos remedios humanos y divinos.²⁶

²³ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 146.

²⁴ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 146.

²⁵ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 152.

²⁶ Ver Moro, Campanella, Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 186.

Esta descripción permite visualizar cómo los pecados cometidos contra la religión, son los mismos cometidos contra la República. Hoh es, para la Ciudad del Sol, el primer mandatario político, y sin embargo, es también el encargado de las más altas funciones religiosas. De hecho, este ritual de confesión y sacrificio es a la vez un rito religioso y un acontecimiento político. Hoh identifica, en los pecados de su ciudad, las fallas del sistema socio-político, y emprende acciones correctivas que aseguren la estabilidad y continuidad de su nación.

Más adelante, Campanella expone la organización jurídica y describe cómo funcionan y se aprenden las leyes en su imaginaria Ciudad del Sol, resultando notable cómo el fundamento de éstas es teológico. Por una parte, las leyes se exponen en el Templo, que es también la principal sede del gobierno. Por otra, las leyes dan respuestas religiosas a las dudas metafísicas del Hombre, y los jueces una vez más, actúan como lo harían los confesores del cristianismo católico:

Las leyes de la Ciudad del Sol son pocas, breves, claras y están escritas en una tabla de bronce, colgada de los huecos del templo, es decir, entre las columnas. Cada una de ellas contiene en estilo metafísico y breve las definiciones de las esencias de las cosas, o sea, qué es Dios, los ángeles, el mundo, las estrellas, el hombre, la fatalidad, la virtud, etc., todo ello, con un gran sentido. Están también indicadas las definiciones de todas las virtudes. El juez de cada virtud ocupa un asiento, llamado tribunal, colocado precisamente debajo de la columna en donde se halla la definición de la virtud que le corresponde juzgar.²⁷

Es muy significativo que Campanella hubiese escogido un modelo teocrático para la construcción de su creación utópica. Los extractos anteriormente presentados, son las afirmaciones de mayor relevancia encontradas en el texto *La Ciudad del Sol* de Tomaso de Campanella, concernientes a la identificación entre política y religión. El hecho mismo de que su utopía incluyese un gobernante que es al mismo tiempo sumo sacerdote, es ya bastante ilustrativo del propósito que rige la creación imaginaria del filósofo italiano, cuya inspiración fue, sin duda alguna, el descubrimiento y colonización de América.

²⁷ Ver Moro, Campanella, Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 185.

1.2. LA RELIGIÓN COMO FUENTE DEL PODER POLÍTICO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El movimiento de la Teología de la Liberación pretendió, sin lugar a dudas, unir una concepción religiosa y específicamente cristiana del mundo, a una acción política, orientada a la reivindicación de los sectores marginados y vulnerables del continente Hispanoamericano. En las palabras de Gutiérrez, “la participación de los cristianos en el proceso de liberación, no es sino una expresión de un vasto acontecimiento histórico: la irrupción de los pobres”²⁸. Boff, por su parte, va más allá, sosteniendo que la Teología de la Liberación es toda forma de pensar la fe ante la opresión.²⁹

El concepto de liberación es el epicentro en las páginas de los trabajos de Boff y Gutiérrez. Ésta se entiende como un proceso mediante el cual los pobres se hacen conscientes de su situación de opresión y encuentran mecanismos para liberarse a sí mismos de ella. En las palabras de Boff, “En la liberación, los oprimidos se unen, entran en un proceso de concientización, descubren las causas de su opresión, organizan sus movimientos y obran de forma articulada [...] actúan con miras a una transformación de la sociedad actual”³⁰.

Esa transformación de la sociedad no es posible sin una revolución de carácter político, pero que deberá estar orientada por lo religioso. En palabras de Gutiérrez, “En América Latina, ser Iglesia hoy quiere decir tomar una clara posición respecto de la actual situación de injusticia social y del proceso revolucionario que procura abolirla y forjar un orden más humano”³¹. Así, la fe queda definida como una postura frente a una determinada situación política. Gutiérrez habla también de la liberación, entendida como la finalización de un sistema opresivo. Y esta finalización, una vez más, es de carácter revolucionario:

²⁸ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 15.

²⁹ Comparar Boff, L. y Boff, C. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. 1986. p. 21.

³⁰ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 14.

³¹ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 386.

Los diversos sectores del Pueblo de Dios van comprometiéndose gradualmente y en forma variada en el proceso de liberación; y van percibiendo que esa liberación pasa necesariamente por una ruptura con la situación actual, por una revolución social.³²

Así, la unión entre lo religioso y lo político –y cabe aquí anotar que esta unión es mucho más radical en Boff que en Gutiérrez– es el centro de los textos de ambos teólogos. En primer lugar, la Teología de la Liberación condena la pobreza como una situación de pecado, que atenta contra la justicia divina. Boff afirma que “las luchas de clase, que son un hecho y que éticamente denotan la presencia de una injusticia, condenada por Dios y por la Iglesia, son luchas principales”³³. En este caso, lo que se hace evidente es que una situación política como la pobreza, desde la perspectiva de los liberacionistas, es condenada por la religión y por Dios mismo.

Haciendo eco de ello y calificando igualmente a la pobreza como un rechazo a Dios, manifiesta Gutiérrez:

Teológicamente esa situación de injusticia y opresión es calificada como “una situación de pecado”, pues allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, “hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo”.³⁴

Boff desarrolla una explicación teórica sobre la hermenéutica de la liberación. Esta hermenéutica desarrollada por él mismo y por otros teólogos de la liberación como Gutiérrez, de acuerdo con sus afirmaciones, enfatiza el contexto social de opresión en que vivió Jesús y el contexto marcadamente político de su muerte,³⁵ con el fin de justificar la acción interventora de la religión en un asunto político. En efecto, interpretar la muerte de Jesús como un hecho no sólo religioso, sino también como un resultado político, permitirá también interpretar la pobreza como un hecho político.

Boff asegura que la lectura político-religiosa de la Biblia acentúa, sin reduccionismos, el contexto social del Mensaje.³⁶ Por consiguiente, según la hermenéutica de la Teología de la Liberación, el pobre es también imagen de Dios

³² Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 183.

³³ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 40.

³⁴ Referencia a los documentos finales de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, 1968, Capítulo II: La Paz. Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 197.

³⁵ Comparar Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 45.

³⁶ Comparar Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 45.

desfigurada, y representa al hijo de Dios hecho siervo sufriente y rechazado, al igual que el memorial del Nazareno pobre y perseguido.³⁷ En otras palabras, Jesús en la cruz es una representación del pobre hostigado, humillado y alienado. El contexto socio-político de la muerte de Cristo es una imagen paralela del contexto socio-político de los pobres de Hispanoamérica.

En consecuencia con esta hermenéutica liberacionista de la Biblia, la Teología de la Liberación ha mostrado una cierta simpatía por el libro del Éxodo, y concretamente por la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud en Egipto. Esta simpatía, por supuesto, se debe a que dicha liberación también es vista como un hecho político que cuenta con el aval y el patrocinio divino. Gutiérrez sostiene: “Ahora bien, la liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna”³⁸.

Igualmente, Leonardo Boff, al hablar de los libros más apreciados por la Teología de la Liberación, expresa su especial apreciación por el Éxodo, según él “porque desarrolla la gesta de la liberación político-religiosa de una masa de esclavos que, por la fuerza, se torna en Alianza divina, Pueblo de Dios”³⁹. Y posteriormente añade que “La liberación de la opresión egipcia fue un acontecimiento político, pero sirvió de base a la experiencia religiosa de una liberación plena también de la esclavitud del pecado y de la muerte”⁴⁰. Aquí Boff da un paso más, en tanto afirma el hecho político como base de la experiencia religiosa.

Otro de los elementos fundamentales que vinculan la lucha política de la Teología de la Liberación con un despertar religioso es, naturalmente, el profundo grado de compromiso que muchos sacerdotes han hecho con la causa de la pobreza. Gustavo Gutiérrez comenta: “Son muchos los sacerdotes, por otra parte, que consideran un deber tomar posiciones personales claras y comprometidas en el campo político. Algunos participan activamente en él, con frecuencia en relación con grupos

³⁷ Comparar Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 42.

³⁸ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 250.

³⁹ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 46.

⁴⁰ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 63.

revolucionarios”⁴¹. Sobre esto último puede decirse que el caso más conocido en toda Latinoamérica ha sido, quizás, el del sacerdote colombiano Camilo Torres.

La Teología de la Liberación, al igual que la mayor parte de las revoluciones, acusa al orden establecido de ser injusto o inoperante, y a consecuencia de ello, busca cómplices del antiguo sistema para juzgarlos. En el caso de la Teología de la Liberación, este señalamiento que en principio se refiere a una determinada situación socio-política, se convierte en un juicio de consecuencias religiosas, que se sustenta en una auto apreciación, de parte de los liberacionistas, de potestad moral, proveniente de la defensa que hacen de los desvalidos y alienados.

Una ilustración de ello se encuentra en una referencia que hace Gutiérrez a una carta casi acusatoria del Secretariado del grupo Sacerdotes para el Tercer Mundo, escrita por Jorge Vernazza a un grupo de sacerdotes holandeses, a propósito de la cuestión del celibato:

Pero esta salvación [la de Jesucristo], en la coyuntura de 1970, exige terminar con el “imperialismo del dinero” [...] Ustedes, sacerdotes de Holanda, ustedes son testigos de Jesucristo y su salvación en un país rico, imperialista y explotador. Permítannos, pues, lanzarles este llamado: siendo célibes, ustedes no han sabido o no han podido ser la voz de los países despojados, los cuales sufren las consecuencias de la política económica injusta de los dirigentes de sus países. Esperamos que una vez casados lo sepan hacer mejor.⁴²

La lucha política que significó la Teología de la Liberación fue un concierto entre elementos de orden político y religioso, que se alinearon con el objeto de dar fin a un orden que, para el concepto de los liberacionistas, era opresivo y denigrante, atentando incluso contra la voluntad divina. Así, este movimiento político-religioso que determinó el curso del devenir histórico hispanoamericano durante varias décadas, es una muestra más de un elemento que se ha constituido como un rasgo fundamental de la identidad internacional del continente: la religión como fuente y justificación de lo político.

⁴¹ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 189.

⁴² Referencia a carta de Vernazza. Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 191.

1.3. LA RELIGIÓN COMO FUENTE DEL PODER POLÍTICO EN LA IDENTIDAD INTERNACIONAL DE HISPANOAMÉRICA

La religión como fuente del poder político ha sido una constante histórica, no sólo en Latinoamérica, sino, hasta hace muy poco, en todas las sociedades del mundo. En efecto, la conjunción de los aspectos religiosos y políticos no se cuestionó, por lo menos en el Occidente, sino hasta la llegada de la modernidad. Con el establecimiento de los Estados seculares como unidades de organización política, esta unión entre religión y política quedó deshecha, y los asuntos religiosos se retiraron a la esfera privada de los individuos para no volver a hacer parte de los intereses públicos.⁴³ Cabe anotar que esta situación no es igual en todo el mundo, y un ejemplo de ello lo constituyen las Repúblicas Islámicas.

El caso de Hispanoamérica es algo diferente a lo ocurrido en el mundo Europeo, porque pese a haberse dado aquí también una división entre lo religioso y lo político, en el plano institucional, continúa habiendo un estrecho vínculo entre política y religión, por lo menos entre el pueblo, que necesita ver esta cualidad reflejada en sus gobernantes. Esto se debe a que, durante los más de tres siglos de dominio español, América selló su destino político entrelazándolo íntimamente con su devenir religioso, puesto que la América Española se había construido con el fin de difundir el cristianismo católico, bajo el ala expansiva de la Contrarreforma.

“En América la Contrarreforma fue expansiva; sus características principales eran la fecundidad y el optimismo; y su gran proeza consistió en crear en pocos años una civilización de profundas raíces católicas”⁴⁴. Esta afirmación de Gómez Hurtado señala cómo, en oposición a lo ocurrido en Europa donde la Contrarreforma fue defensiva, en América hubo un espacio de libre difusión para un cristianismo que se esparcía victorioso y triunfante. Los reyes católicos tuvieron como propósito hacer del Nuevo Mundo una conquista para el catolicismo, que contrastara la sombra de

⁴³ Comparar Constaín, Juan Esteban. *La Formación del Mundo Contemporáneo*. 2005.

⁴⁴ Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 36.

luteranismo y otras llamadas herejías protestantes que se vertían por el viejo continente desde el norte de Europa.

Hispanoamérica surgió libre de esos peligros y se erigió como bastión de la Iglesia Católica. Aún durante el período de independencia, en el que se recibieron oleada tras otra las influencias revolucionarias llegadas de Francia que afirmaban la independencia del poder político frente a la religión, la América Hispánica siguió siendo un continente de creyentes. Una prueba de ello lo constituye la educación, que durante siglos –y aún hasta hoy– estuvo en manos de la Iglesia y su método de la Escolástica. Sobre ésta dice Álvaro Gómez Hurtado: “La escolástica, que en Europa parecía ser insuficiente, suministraba a la joven América una visión armónica y omnicomprendiva del mundo (...)”⁴⁵.

En el siglo XX, se consolidó en toda Hispanoamérica el modelo moderno de un Estado-nación secular. Las instituciones fueron creadas para dichos Estados según ese mismo arquetipo que exigía laicidad e independencia. Aún así, el pueblo continuó arraigado a sus tradiciones religiosas, y es de notar que las constituciones políticas de prácticamente todos los Estados hispanoamericanos invocan a Dios, y sus fiestas nacionales, son en gran medida de carácter religioso. Esa brecha creada entre lo institucional y lo popular, entre lo público y lo privado, entre el Estado y el pueblo, dio paso al comunitarismo, objeto de análisis del siguiente capítulo.

⁴⁵ Ver Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 40.

2. EL COMUNITARISMO

De acuerdo con el teórico Michael Taylor, el concepto de comunidad posee una gran amplitud, y no ha sido definido con exactitud por parte de la teoría política. Sin embargo, asegura que es posible establecer tres características presentes en todo tipo de comunidades, y que a partir de estos rasgos puede constituirse un concepto claro de lo que es la comunidad.⁴⁶ La primera de estas características es la presencia de valores y creencias comunes a los miembros de la comunidad, además de ideologías, mitos y religiones; la segunda consiste en las relaciones directas y multilaterales entre los miembros y; finalmente, la última característica es la reciprocidad.⁴⁷

En lo concerniente al establecimiento de unos valores y creencias comunes dentro de la comunidad, es factible concluir que éstos constituyen un grado de homogeneización suficiente para crear vínculos de identidad y pertenencia. Con respecto a la comunicación directa y multilateral, ésta es puesta en contraposición al uso que hace el Estado de representantes, instituciones y códigos, entre otros. Por último, la reciprocidad se refiere a un cierto tipo de cooperación, altruista en el corto plazo y de interés propio en el largo plazo, existente entre los miembros de la comunidad.⁴⁸ A grandes trazos, las comunidades de cualquier clase, se componen de las mencionadas características.

Con base en lo anterior, es posible afirmar que en virtud de las características expuestas, las comunidades son pequeñas y estables, y que con el fin de perpetuar estos rasgos, deben diferenciarse claramente de los Estados. Éstos, por su parte, son demasiado amplios para asegurar que la nación a la cual representan comparte un mismo criterio de valores y creencias, o demasiado abstractos para establecer una comunicación directa, y su estructura porosa ciertamente no permite, al menos no universalmente, una reciprocidad general. Paralelamente, los teóricos

⁴⁶ Comparar Taylor M. *Community, Anarchy and Liberty*. 2000. p 2. Traducción libre del autor.

⁴⁷ Comparar Taylor. *Community, Anarchy and Liberty*. pp. 26 – 28.

⁴⁸ Comparar Taylor. *Community, Anarchy and Liberty*. pp. 26 – 28.

Bowles y Gintis definen comunidad como un grupo de personas que interactúan directa y frecuentemente y de forma multifacética.⁴⁹

De acuerdo con Bowles y Gintis, la comunidad permite abordar ciertos problemas que no pueden ser manejados ni por individuos, ni por el mercado, ni por la regulación estatal.⁵⁰ Esto es debido a que existe un alto nivel informativo sobre las necesidades y comportamientos de los miembros de la comunidad, a la cual no tienen acceso ni los individuos ajenos a la comunidad, ni los Estados; además existe también un profundo compromiso de parte de los miembros hacia la comunidad misma. Esa información es utilizada para fundar acuerdos dentro de la comunidad, permitiendo que ésta permanezca estable y que las normas al interior de éstas sean acatadas.

El concepto de comunidad permite entonces hablar de comunitarismo. Éste es definido, para objetos de esta investigación académica, como la supresión del individualismo y por consiguiente, la primacía de la comunidad por encima del individuo. Su definición se hará extensiva también a lo establecido en el proyecto que sirvió como antesala al presente trabajo investigativo. Allí se definió comunitarismo como un sistema de ordenamiento social en el que se suprime la propiedad individual en beneficio de la comunidad de bienes. Así, por comunitarismo se entenderá una forma de organización social donde los intereses de los individuos están supeditados a los de la comunidad, y también a la primacía de la comunidad de bienes.

El comunitarismo es visto, tanto por Campanella como por la Teología de la Liberación como un deber de los cristianos, que a imitación de los primeros seguidores de Cristo comparten todos sus bienes, eliminando la propiedad privada y el egoísmo que dicen se deriva de ella. Así, la comunidad formada por un puñado de perseguidos por el nacimiento de una nueva fe, se convierte para los liberacionistas y para utopistas como Campanella en el arquetipo de una sociedad perfecta, utópica pero realizable, donde todos los males propios de las sociedades capitalistas, son evitados.

⁴⁹ Comparar Bowles, Samuel y Gintis, Herbert. "Social Capital, Moral Sentiments and Community Governance". En *Moral Sentiments and Material Interests*. 2005. pp. 381.

⁵⁰ Comparar Bowles, S. y Gintis, H. "Social Capital, Moral Sentiments and Community Governance". pp. 382.

(...) en nuestra República se tranquilizan las conciencias y desaparece la avaricia, raíz de todos los males, los fraudes cometidos en los contratos, los hurtos y robos, la flojedad, la opresión de los pobres, la ignorancia que penetra incluso en los ingenios mejor dispuestos porque rehúyen la fatiga al pretender filosofar, los cuidados inútiles, las fatigas, el dinero que sostiene a los mercaderes, la tacañería, la soberbia, todos los males originados por la propiedad, el amor propio, las enemistades, las envidias y las intrigas, como hemos puesto de relieve.⁵¹

El comunitarismo es definido, para objetos de esta investigación académica, como la supresión del individualismo y por consiguiente, la primacía de la comunidad por encima del individuo. Su definición se hará extensiva también a lo establecido en el proyecto que sirvió como antesala al presente trabajo investigativo. Allí se definió comunitarismo como un sistema de ordenamiento social en el que se suprime la propiedad individual en beneficio de la comunidad de bienes. Así, por comunitarismo se entenderá una forma de organización social donde los intereses de los individuos están supeditados a los de la comunidad, y también a la primacía de la comunidad de bienes.

El comunitarismo es visto, tanto por Campanella como por la Teología de la Liberación como un deber de los cristianos, que a imitación de los primeros seguidores de Cristo comparten todos sus bienes, eliminando la propiedad privada y el egoísmo que dicen se deriva de ella. Así, la comunidad formada por un puñado de perseguidos por el nacimiento de una nueva fe, se convierte para los liberacionistas y para utopistas como Campanella en el arquetipo de una sociedad perfecta, utópica pero realizable, donde todos los males propios de las sociedades capitalistas, son evitados.

(...) en nuestra República se tranquilizan las conciencias y desaparece la avaricia, raíz de todos los males, los fraudes cometidos en los contratos, los hurtos y robos, la flojedad, la opresión de los pobres, la ignorancia que penetra incluso en los ingenios mejor dispuestos porque rehúyen la fatiga al pretender filosofar, los cuidados inútiles, las fatigas, el dinero que sostiene a los mercaderes, la tacañería, la soberbia, todos los males originados por la propiedad, el amor propio, las enemistades, las envidias y las intrigas, como hemos puesto de relieve.⁵²

⁵¹ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 216.

⁵² Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 216.

2.1. EL COMUNITARISMO EN LA CIUDAD DEL SOL DE TOMASO DE CAMPANELLA

El comunitarismo en la Ciudad del Sol abarca todas las esferas de la vida. Desde el trabajo y las funciones asignadas, hasta las mujeres y la procreación. Cada asunto, cada pequeña decisión, aún de la vida íntima, pasa primero por el tamiz de lo comunitario y todo se evalúa en tanto sirva a la comunidad entera, y no a intereses privados de los individuos. Dice Campanella en su obra: “Los habitantes de la Ciudad del Sol se tratan unos a otros de tal manera que parecen ser en absoluto miembros de un mismo cuerpo y pertenecerse mutuamente”⁵³. Hasta ese punto enfatiza sobre el comportamiento comunitario de su utopía.

La vida diaria de los solarianos es regida, en su totalidad, por un espíritu comunitario, que invade todas las actividades humanas, desde el comercio y el trabajo hasta la alimentación y la vivienda. Cuestiones como el lugar de residencia, el aseo y las funciones a las que se dedican los ciudadanos, deben estar en consonancia con los intereses de la República. En lo concerniente al comunitarismo presente en el trabajo y a la vida diaria, narra Campanella por boca de su Almirante, visitante europeo que recientemente ha regresado de la Ciudad del Sol:

Son comunes las casas, los dormitorios, los lechos y todas las demás cosas necesarias. Pero al fin de cada semestre los Maestros eligen las personas que deben dormir en uno u otro lugar, quiénes en la primera habitación y quiénes en la segunda. Esta distribución se indica por medio de alfabetos, colocados en la parte superior de las puertas. Las artes mecánicas y especulativas son comunes a hombres y mujeres.⁵⁴

Pero para lograr un grado tal de comunitarismo, evidentemente, es necesaria una obediencia proporcional de parte de los ciudadanos a sus leyes. En el caso de la Ciudad del Sol, los habitantes acatan con buen talante las normas de su República, y la razón para ello reside en una esmerada educación y en un amor profundo por la patria. Por otra parte, Campanella es enfático en afirmar el convencimiento de todos los solarianos de que su sistema de organización es el más perfecto que existe entre los hombres, y el más acorde con las exigencias de la religión cristiana.

⁵³ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 185.

⁵⁴ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 157.

El comunitarismo, según lo afirman los habitantes de la Ciudad del Sol, previene el florecimiento de muchos males. Según Campanella, el comunitarismo previene las actitudes egoístas y mezquinas que son comunes entre los nobles de su tiempo, y que afectan en profundidad el sostenimiento del sistema capitalista. Además, el comunitarismo, de acuerdo con el dominico italiano, es un modelo virtuoso, que responde a las exigencias religiosas de la Iglesia Católica. Sobre el comunitarismo como virtud religiosa, dice Campanella en el final de su obra, cuando habla ya en sus Cuestiones sobre la República ideal:

El uso de todas las cosas que hay en este mundo debía ser común; pero injustamente uno se apropió esta cosa; el otro, la de más allá, etc. y dice que los Apóstoles enseñaron y vivieron de manera que todo, incluso las mujeres, era común. Lo mismo enseñan todos los Santos Padres comentando el comienzo del Génesis, pues Dios no otorgó cosa alguna en propiedad y todo lo dejó en común a los hombres, para que crecieran, se multiplicaran y llenaran la Tierra.⁵⁵

Es ésta la razón por la cual los heliopolitanos defienden su forma de organización social, y lo convierten en el centro de todas sus virtudes. Campanella, al patrocinar el comunitarismo, asegura estar defendiendo también la posición filosófica de la Iglesia. Afirma que ésta sólo se limitó a permitir y tolerar la aparición de la propiedad, y aún más, la califica como contraria a la naturaleza. Más adelante afirma también que Santo Tomás recomienda la propiedad de la administración, pero promueve la comunidad del uso.⁵⁶

Campanella se extiende ampliamente sobre las bondades del comunitarismo, y explica en detalle los males que atacan las sociedades que no se organizan según su modelo utópico. Aquí defiende el Almirante la dignidad de la Ciudad del Sol, y la hace resultar victoriosa luego de una comparación con las sociedades europeas de la época. En la primera, por reinar el amor a la comunidad, se anula el egoísmo y sus nefastas consecuencias:

Ellos dicen que la propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee a título exclusivo casa, hijos y mujeres. De aquí surge el amor propio, pues cada cual aspira a enriquecer a sus hijos, encumbrarlos a los más altos puestos y convertirlos en herederos de cuantiosos bienes. Para conseguirlo, los poderosos y los descendientes de noble linaje defraudan al erario público; los débiles, los pobres y los de

⁵⁵ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 212.

⁵⁶ Comparar Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 218.

origen humilde se tornan avaros, intrigantes e hipócritas. Por el contrario, una vez que ha desaparecido el amor propio, subsiste solamente el amor a la colectividad.⁵⁷

Otra de las grandes ventajas del sistema comunitario a los ojos de Campanella, es que permite que ningún ciudadano carezca de nada, al tiempo que evita que alguien tenga más de lo necesario. Cuenta Campanella sobre la Ciudad del Sol que “En realidad, ninguno puede recibir regalos de los demás, pues la comunidad les concede cuanto necesitan. Y los Magistrados cuidan mucho de que nadie reciba más de lo que merece pero tampoco le falte nada de lo necesario”⁵⁸. De esta forma, se evita la irregular distribución de la riqueza, consecuencia ampliamente criticada de la carrera capitalista.

Así, para el filósofo italiano, el comunitarismo se convierte en una garantía de justicia social, en tanto la repartición de los bienes será equitativa, y además, en cuanto no habrá la posibilidad de que los intereses individuales de unos prevalezcan sobre los de otros. En consecuencia, para continuar con la lógica de Campanella, será muy probable que los beneficiarios de tal sistema se encuentren a gusto con el mismo, por lo cual no prosperarán rebeliones y en general, se obedecerá y respetará el ordenamiento político.

Por último, la discutida comunidad de mujeres, descrita en la Ciudad del Sol, es defendida por Campanella de las acusaciones de herejía emitidas en el momento de publicación de la obra utópica. De igual forma sucede con la procreación, entendida en el texto como un asunto de interés público, y no de carácter privado. Por consiguiente, a la elección del cónyuge y al asunto de la generación se antepone, al igual que a todos los demás aspectos de la vida, el bien común y el provecho de la República. El Almirante narra:

La procreación se considera asunto religioso, cuya finalidad es el bien de la República y no el de los particulares. Por esto obedecen plenamente a los Magistrados. Ellos no están de acuerdo con nuestra opinión, según la cual es necesario poseer a título exclusivo mujer, domicilio e hijos, para conocer y educar la prole. Afirman con Santo Tomás que el fin de la procreación es la conservación de la especie y no la del individuo. Por lo cual, es un derecho público, que solamente afecta a los particulares por el hecho de ser miembros de la República. Y, como los individuos engendran defectuosamente y crían mal a sus hijos, se degenera la prole con gran detrimento de la República. Por tal motivo, ambas funciones

⁵⁷ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 151.

⁵⁸ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 152.

deben encomendarse religiosamente al cuidado de los Magistrados por considerarlas elementos fundamentales para la felicidad del pueblo. Y la razón está de parte de la comunidad, no de los particulares.⁵⁹

De esta forma, el comunitarismo se extiende a todas las esferas de la vida, y anula o suprime los espacios del individuo y de su vida privada, supeditándolo todo al bien de la comunidad, al beneficio de la República. El comunitarismo impregna toda la obra de Campanella, y quizás es el elemento definitorio que la convierte en utopía, puesto que una sociedad como aquélla, con un sistema de organización tal, cercano como ningún otro a la perfección paradisiaca, difícilmente podría ser pensada en el mundo real, sino tan sólo en la imaginación de un filósofo inspirado en el desconocido Nuevo Mundo.

2.2. EL COMUNITARISMO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Para la Teología de la Liberación, el Estado moderno secular, promotor de un capitalismo injusto, es una forma de organización social que no responde a los intereses reales del sector de la población menos favorecido, que pese a ser una gran masa, no cuenta con modos de articulación, y por consiguiente se ve cada vez más desfavorecida y alienada. El cristianismo busca ser entonces un recurso de organización para los pobres, estableciendo las llamadas comunidades de base que funcionan a imitación de las primeras comunidades cristianas, y de una forma muy parecida a como lo hace la imaginaria Ciudad del Sol.

Las comunidades de base son pequeños grupos que actúan comunitariamente, si no poniendo los bienes en común, por lo menos sí anteponiendo a los intereses privados o individuales, el bienestar de la comunidad. Estos grupos así estructurados, conforman a su vez la estructura de la Iglesia, y permiten un acercamiento colectivo o comunitario al compromiso con la religión. Leonardo Boff explica en cómo funcionan estas comunidades, y justifica su aparición en el valor teológico de la comunión:

⁵⁹ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 164.

En estas comunidades los cristianos fueron descubriendo la comunión como el valor teológico estructurador y estructurante de la Iglesia. Más que una Iglesia-institución, organizada como una sociedad perfecta y estructurada piramidalmente, la Iglesia debe ser la comunidad de los fieles que viven en relaciones fraternas de participación, de amor y de servicio. En estas comunidades se propicia mejor el encuentro entre fe y vida, evangelio y signos de los tiempos, captados comunitariamente, la superación del anonimato de las grandes parroquias y el testimonio más transparente del compromiso cristiano.⁶⁰

Ahora bien, estas comunidades erigen una definición de pueblo que se configura de una forma particular desde el comunitarismo liberacionista. Boff sostiene que “Para ser Pueblo de Dios, los cristianos deben primeramente constituir un pueblo, es decir, una articulación de comunidades vivas que elaboren su conciencia, proyecten una marcha y se organicen para la acción”⁶¹. De acuerdo con esta definición, la articulación de comunidades constituiría la noción de pueblo, pero es sobre la nación y no sobre comunidades que se fundan los actuales Estados, por lo que la revolución social de la cual se habló en el primer capítulo, pasaría también por esta forma moderna de organización social.

Continuando con esta línea de argumentación, el capitalismo como cofundador de los modernos Estados nacionales quedaría también en entredicho por cuenta del concepto comunitario de los liberacionistas. Así, “La concepción liberal-burguesa defiende los derechos del individuo desconectado de la sociedad y de la solidaridad básica con los hombres”⁶². Una vez más, se vincula capitalismo con individualismo, y se presenta en oposición al comunitarismo y a los intereses de la colectividad, que para este caso, se construye en torno al cristianismo.

Gustavo Gutiérrez, por su parte, va un paso más allá. Declara la conveniencia del socialismo en oposición al capitalismo y como forma satisfactoria de organización para una sociedad comunitaria, aún si esto significa ser catalogado como comunista. “Para algunos, participar en este proceso de liberación significa no dejarse intimidar por la acusación de “comunista”, e incluso, más afirmativamente, tomar el sendero del *socialismo*”⁶³. En una referencia a una declaración del ONIS, Gutiérrez nos dice en su texto:

⁶⁰ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 71.

⁶¹ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 72.

⁶² Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 73.

⁶³ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 202.

La propiedad privada del capital conduce de hecho a la diferenciación entre capital y trabajo, al predominio del capitalista sobre el trabajador, a la explotación del hombre por el hombre... La historia de la propiedad privada de los medios de producción evidencia la necesidad de su disminución o de su supresión en aras del bien social. Habrá, pues que optar por la propiedad social de los medios de producción.⁶⁴

El socialismo, a la luz de este teólogo liberacionista, parece ser el sistema de organización socio-económico que mejor se adaptaría a los intereses de una sociedad comunitaria. En otra referencia, esta vez al MOAC (Movimiento Obrero de Acción Católica) a propósito del cambio de régimen en Chile, Gutiérrez manifiesta en su texto: “Este hecho constituye una gran esperanza y una gran responsabilidad para todos los trabajadores y sus organizaciones: colaboración activa y vigilante para que hagamos realidad una sociedad más justa que permita la liberación integral de los oprimidos por un sistema inhumano y anticristiano como es el capitalismo”⁶⁵.

El comunitarismo, junto al socialismo y como forma antagónica del capitalismo, se ve desde la Teología de la Liberación como la solución al problema de la pobreza, y como otra cara del comunitarismo. Leonardo Boff asevera en su libro *Cómo Hacer Teología de la Liberación*: “desde sus principios la Iglesia se ha preocupado por los pobres. Los apóstoles y sus seguidores ponían todo en común hasta el punto de que no había pobres entre ellos”⁶⁶. La pobreza pues, está ligada al individuo, a la propiedad privada y a los intereses egoístas que son consecuencia de ésta.

En conclusión, el cristianismo liberacionista aspira a la estructuración de comunidades fundadas sobre estrechos lazos, articuladas en torno al socialismo, de manera tal que todos los bienes sean comunes, incluyendo las formas religiosas sobre las cuales se asentarían, y donde los intereses individuales estuviesen sujetos a los de la comunidad. En la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín los obispos resolvieron “hacer que nuestra predicación, catequesis y liturgia, tengan en cuenta la dimensión social y comunitaria del cristianismo, formando hombres comprometidos

⁶⁴ Referencia a *Propiedad privada y nueva sociedad*, declaración de ONIS de 1970. Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 205.

⁶⁵ Referencia a Monseñor Jorge Hourton de 1970. Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 207.

⁶⁶ La segunda frase es una cita de la Biblia, Cfr. Hch 2 y 4. Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 57.

en la construcción de un mundo de paz⁶⁷. Este cristianismo comunitario fue el anhelo de la Teología de la Liberación.

2.3. EL COMUNITARISMO EN LA IDENTIDAD INTERNACIONAL DE HISPANOAMÉRICA

Desde los albores de la colonización, en Hispanoamérica se fundaron pequeñas comunidades que, apartadas de los sistemas de gobierno dirigidos desde España, funcionaban orientadas por sacerdotes misioneros, específicamente jesuitas, dominicos y franciscanos. Tal es el caso de las conocidas reducciones jesuíticas, que fueron especialmente fuertes en Paraguay.⁶⁸ También el experimento de los hospitales fundados en México por Vasco de Quiroga⁶⁹ son ejemplos de estas pequeñas sociedades comunitarias, donde los bienes eran del dominio de todos y donde los intereses comunes tenían prioridad sobre los de origen individual.

Esas comunidades funcionaron con un grado relativo de independencia y estuvieron siempre algo separadas de la jurisdicción central de los Estados. Particularmente durante las décadas de la Guerra Fría, en Hispanoamérica se crearon ideales de comunidades que chocaban con el establecimiento de los Estados nacionales modernos. Estas comunidades, ordenadas principalmente alrededor de minorías que se sentían políticamente alienadas y sub-representadas como indígenas y negros, se identificaron con la lucha socialista, avalada también por el movimiento liberacionista.

En efecto, la polarización política que existe en la actualidad y divide a Hispanoamérica entre capitalistas y socialistas, se sustenta en gran parte por la idea de comunitarismo. Gobernantes elegidos como soluciones mesiánicas que se perpetúan en el poder, y que dicen representar su comunidad en contra de un sistema

⁶⁷ Cita a los documentos finales de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, 1968, Capítulo II: La Paz. Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. pp. 215 - 216.

⁶⁸ Comparar Ganson, Barbara Anne. *The Guarani under Spanish Rule in the Río de la Plata*. 2003. Documento Electrónico.

⁶⁹ Tal como lo menciona Eugenio Ímaz en el Estudio Preliminar. Comparar Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 15.

y un ordenamiento dominante opresivo, son prolongaciones de ese ideal comunitario, establecido más de tres siglos antes por Campanella, acogido por la Teología de la Liberación, e imperante aún en muchos lugares de Hispanoamérica, si no como una realidad, al menos sí como una utopía.

3. IDEAL DE PERFECCIÓN SOCIAL

El ideal de perfección social se parece a la utopía en tanto ambos aspiran a la creación de entramados sociales perfectos, regidos por principios que pueden ser variables, y que sin embargo expresan una noción de perfección que ambicionan los hombres. Sin embargo el ideal, a diferencia de la utopía, es trazado por parámetros racionales reales, no imaginarios. Por tanto los ideales se erigen como metas hacia las cuales la sociedad marcha. Las utopías, por su parte, son modelos virtualmente irrealizables, que sirven sólo como parámetros generales, como estrellas orientadoras en la mar.

Para efectos del presente trabajo investigativo, se entenderán estos ideales de perfección social como los conceptos de algunos autores renacentistas sobre el deber ser de las sociedades, particularmente de las hispanoamericanas, pero a la vez, como un sentido de justicia social, según lo concibieron algunos movimientos políticos de Hispanoamérica como la Teología de la Liberación. Hispanoamérica, ya lo decía Eugenio Ímaz, hizo surgir la utopía,⁷⁰ y los ideales de perfeccionamiento son el rudimento de su acontecer histórico. América ha vivido siempre por esos ideales, y continúa haciéndolo hasta hoy.

3.1. EL IDEAL DE PERFECCIÓN SOCIAL EN LA CIUDAD DEL SOL DE TOMASO DE CAMPANELLA

Campanella, al igual que Platón, fue criticado por haber imaginado una sociedad que a todas luces, parecía ser imposible. Se cuestionó la utilidad de estas creaciones utópicas, que para el racionalismo renacentista parecían dilucidaciones sin uso alguno. La Ciudad del Sol fue para muchos filósofos contemporáneos de Campanella, un derroche de talento creador en una obra que nunca sería realidad concreta. Haciendo gala de su lógica impasible para esgrimir su propia apología, en las cuestiones finales de su texto sobre la República ideal, el filósofo arguye:

⁷⁰ Comparar Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 11.

(...) no por ser imposible de realizar exactamente la idea de tal República, resulta inútil cuanto hemos escrito, pues en definitiva hemos propuesto un modelo que ha de imitarse en lo posible. Pero además su posibilidad se demuestra con la vida de los primeros cristianos, entre los cuales la comunidad de bienes se estableció en tiempo de los Apóstoles, como atestiguan San Lucas y San Clemente.⁷¹

Una vez más, tanto en Campanella como en la Teología de la Liberación, resulta evidente la importancia de las primeras comunidades cristianas como modelo, ya sea de comunitarismo o de ideal de perfección. La inspiración que éstas ejercieron en ambos fenómenos determinó los lineamientos generales por los que ambos habrían de regirse. También es relevante para Campanella la historia sagrada pre-cristiana, en cuanto ideal de perfección: “Moisés promulgó leyes dadas por Dios y creó una República ideal. Mientras los hebreos se ajustaron a ellas, prosperaron; mas, cuando dejaron de guardar las leyes, empezaron a decaer”⁷².

Al igual que la comunidad de Moisés, la Ciudad del Sol es para Campanella un paradigma de perfección del funcionamiento de una sociedad. Su sistema político ligado a lo religioso, el comunitarismo, las funciones que desempeña cada habitante y la forma cómo son asignadas dichas funciones, todo ello es para Campanella un anhelo, un deseo de hacerlo realidad. Según su diseño, las virtudes reinan sin que ello signifique para los hombres un tormento, y se suprimen los vicios y los males de modo que parece un proceso natural. El eje de este funcionamiento perfecto parece ser el respeto a las leyes tanto de gobernantes como de gobernados:

(...) resulta evidente que con este género de vida desaparecen todos los vicios (porque los magistrados no tienen motivo para ambicionar los cargos) y todos los abusos que nacen de la sucesión, la elección o la suerte, resultando que nuestra República es parecida a la de las grullas y las abejas, celebradas por San Ambrosio. Quedan suprimidas también todas las rebeliones de los súbditos, originadas por la insolencia de los magistrados, su libertinaje, la pobreza o la excesiva miseria y opresión.⁷³

Finalmente, Campanella se muestra, no sólo satisfecho de su creación, sino también profundamente convencido de que tal modelo es deseable por todos los hombres. Declara también que sólo la voluntad de Dios puede determinar la perfección de una organización social, y no la voluntad de gobernantes déspotas y

⁷¹ Ver Moro, Campanella y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. p. 208.

⁷² Ver Campanella, Moro y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. pp. 205-206.

⁷³ Ver Campanella, Moro y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. pp. 206-207.

egoístas. En su respuesta a las objeciones hechas por racionalistas de su tiempo a la Ciudad del Sol, el filósofo dominico sostiene:

Afirmo que semejante República es deseada por todos como el siglo de oro. Todos se la piden a Dios al suplicarle que se cumpla su voluntad así en la Tierra como en el cielo. Si, a pesar de esto, no se practica, debe atribuirse a la malicia de los gobernantes quienes, en vez de someter a sus pueblos al imperio de la razón suprema, los tienen sujetos a ellos mismos.⁷⁴

De esta forma, los grandes ideales para la conformación de las sociedades humanas expuestos a lo largo de las descripciones hechas por Campanella de su Ciudad del Sol, fueron trazados como guías que dirigieron los pasos del mundo real, hacia la consecución de unas organizaciones sociales más justas y más virtuosas. El comunitarismo como modelo económico y social y la religión como fundamento político son dos grandes pautas dentro del proyecto concebido a comienzos del siglo XVII por esa brillante mente de la filosofía italiana.

3.2. EL IDEAL DE PERFECCIÓN SOCIAL EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La Teología de la Liberación, al igual que el comunitarismo y que las utopías, es un discurso comisivo, según la perspectiva constructivista de Onuf.⁷⁵ Los discursos comisivos son aquellos que se componen de una promesa hecha a un determinado grupo de personas. Para el caso de la Teología de la Liberación, ésta promete una sociedad perfecta, o muy cercana a la idea de perfección. Leonardo Boff declara con absoluta precisión en qué consiste este ideal de perfección social que los liberacionistas pretenden construir: “la Teología de la Liberación anhela y lucha por una nueva sociedad ya en este mundo: una sociedad alternativa a la capitalista”⁷⁶.

Los liberacionistas proponen que para alcanzar este ideal que consiste en una nueva sociedad, es necesario llevar a cabo una revolución socio-política que cambie los cimientos sociales y pase del capitalismo al socialismo, de la secularización a la

⁷⁴ Ver Campanella, Moro y Bacon. *Utopías del Renacimiento*. pp. 209-210.

⁷⁵ Comparar Onuf. “Constructivism: A User’s Manual”. *International Relations in a Constructivist World*. pp. 58 – 78.

⁷⁶ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 110.

religiosidad, y del individualismo al comunitarismo. Pero ese ideal de perfección se construye sólo mediante el proceso de liberación, proceso que debe pasar, indispensablemente por la revolución, y una revolución de tipo cultural:

El proyecto histórico, la utopía de la liberación como creación de una nueva conciencia social, como apropiación social no sólo de los medios de producción, sino también de la gestión política y en definitiva de la libertad, es el lugar propio de la revolución cultural, es decir, el de la creación permanente de una persona nueva en una sociedad distinta y solidaria.⁷⁷

Por su parte, Leonardo Boff concibe esta revolución como un proceso de descubrimiento de la situación opresora, y de una posterior realización de reclamos y reivindicaciones que inicia por lo material y alcanza luego el plano espiritual:

En la liberación, los oprimidos se unen, entran en un proceso de concientización, descubren las causas de su opresión, organizan sus movimientos y obran en forma articulada. Inicialmente reivindican todo lo que el sistema imperante puede dar (mejores salarios, condiciones de trabajo, salud, educación, morada, etc.); en seguida, actúan con miras a una transformación de la sociedad actual, en dirección a una nueva sociedad marcada por amplia participación, por relaciones sociales equilibradas y justas y por formas de vida dignas.⁷⁸

De esta forma, la existencia de un ideal de perfección se plantea como equivalente a una nueva sociedad. Indudablemente, esta nueva sociedad se diferenciará de la antigua por responder más acertadamente a una noción de aquello que es deseable. Sin embargo, para que ésta llegue a existir y logre ser real, será también necesario un hombre nuevo que esté en capacidad de construirla. Para ello los alienados, los despojados, los no-hombres, deberán levantarse y convertirse en nuevas posibilidades:

El Evangelio se dirige no solamente al hombre moderno y crítico sino principalmente al “no-hombre”, es decir, a aquel a quien se niega la dignidad y los derechos fundamentales. De aquí resulta una reflexión profética y solidaria que procura hacer del “no-hombre” un hombre pleno; y del hombre pleno al hombre nuevo, según el proyecto del “novísimo Adán”, Jesucristo.⁷⁹

Jesucristo es el primer nuevo hombre, y los liberacionistas aspiran a ser como él. Quizás sea ésta la esencia de la utopía: una sociedad que sea imitación de Cristo, o por lo menos imitación de las primeras comunidades cristianas que a su vez eran imitadoras de Cristo. “El cristiano liberador une el cielo y la tierra, construye la

⁷⁷ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 363.

⁷⁸ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 14.

⁷⁹ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 16.

ciudad de los hombres con la ciudad escatológica de Dios, promoción de la vida mínima en el presente con la promesa de la vida máxima en la eternidad”⁸⁰. Boff describe lo que él mismo llama el Hombre Utópico, capaz de poner en marcha la nueva sociedad:

En los avances no descansa; en los reveses no se desanima. Traduce la esperanza escatológica del Reino de la plena libertad de los hijos de Dios en esperanzas históricas en el ámbito personal, social, de la salud, del trabajo, de la cultura [...] la gran utopía absoluta de la comunión con Dios en una creación totalmente redimida, habita[n] en el corazón del que se compromete en la liberación integral.⁸¹

Existe, como puede leerse en las anteriores referencias, una identificación entre la promesa de liberación hecha por los teólogos liberacionistas, y la promesa del Reino hecha por Jesucristo. Hay algo cercano a una igualdad entre la liberación política prometida a los pobres, y la consecución del Reino. Más aún, la ecuación exacta pondría en equivalencia la obtención de ese ideal o esa utopía traducidos como la nueva sociedad, con el Reino del que hablaba Cristo y prometido en la Biblia.

Afirma Boff que “hoy la fe asume con decisión la función de construcción contestando el orden vigente [...] pero yendo más lejos y asumiendo su responsabilidad histórica, en el sentido de conformar la sociedad con la utopía del Reino”⁸². Y al hablar sobre utopía, identifica Reino con sociedad liberada: “Partiendo de la utopía absoluta del Reino, la fe puede contribuir a indicar caminos nuevos de una sociedad nueva, sociedad más plena y más humana, sociedad libre y liberada, en una palabra, sociedad de libres”⁸³.

Por su parte, Gustavo Gutiérrez señala que el fin de la opresión –y podrían concluirse que el inicio de la nueva sociedad– es un paso en la conquista del Reino: “La supresión de la miseria y de la explotación es un signo de la venida del Reino”⁸⁴. Y continúa afirmando que un sistema de organización social más humano equivale a la utopía reveladora de la faz de Dios: “Si la utopía da una faz humana a la liberación

⁸⁰ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 75.

⁸¹ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. pp. 112 – 113.

⁸² Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 110.

⁸³ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 110.

⁸⁴ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 270.

económica, social y política, a la luz del Evangelio esa faz humana es reveladora de Dios”⁸⁵.

Gustavo Gutiérrez concluye que no puede haber un ideal diferente de la lucha misma por la liberación. Ése, ciertamente, debe ser por lo menos el principio central de la revolución:

La teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de una humanidad nueva, pasan por esa lucha.⁸⁶

Para la Teología de la Liberación es necesaria una revolución que dé fin al sistema opresivo que mantiene en marginación a los pobres, y la edificación de una sociedad nueva, donde haya una justicia perfecta, que sea reflejo de la justicia divina. Esa utopía es el alimento de los liberacionistas y el acicate de quienes se embarcaron con ellos en la visión de su ideal, que para ellos es el mismo ideal de todos los cristianos. En las palabras de Boff, “Por la Teología de la Liberación se mantiene viva la utopía de Jesucristo en un mundo tierno y fraterno, posible morada de Dios con los hombres”⁸⁷.

3.3. EL IDEAL DE PERFECCIÓN SOCIAL EN LA IDENTIDAD INTERNACIONAL DE HISPANOAMÉRICA

La búsqueda continua de un ideal de perfección y la obsesión por la utopía, han estado presentes a lo largo de toda la historia del continente hispanoamericano. Ya desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, e impulsados por los rumores que circulaban entonces sobre América, los escritores y filósofos europeos se desbordaron en su pretensión de erigir sociedades utópicas para que fuesen insertadas allende el océano. Si algún rasgo ha sido una constante en la historia de Hispanoamérica, ése es el de la utopía.

⁸⁵ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 363.

⁸⁶ Ver Gutiérrez. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. p. 433.

⁸⁷ Ver Boff, Boff. *Cómo Hacer Teología de la Liberación*. p. 106.

La búsqueda de El Dorado, la idea de encontrar riquezas inimaginables, las posibilidades infinitas que suponía un continente entero por construir, además de la abundancia de recursos y la feracidad de la selva, hicieron que América fuera el mundo utópico para cientos de europeos que se embarcaron con sus sueños y esperanzas rumbo a lo incierto. Aún después de pasada la fiebre de la conquista y colonización y entrado el siglo XVIII, nuevos ideales fueron imaginados. Esta vez, la utopía tenía el rostro de la gloria nacida de la independencia.

El influjo que ejerció sobre las mentes de los jóvenes criollos la marea de ideas revolucionarias provenientes de Francia, pronto se convertiría en una nueva utopía. El sueño de la República, el ideal de un gobierno propio, el anhelo de obtener la soberanía, tal como lo había conseguido la América del Norte, se decantó como una nueva posibilidad que representó para las nacientes repúblicas hispanoamericanas un ideal más de perfección social. Y sin embargo, una vez realizado este sueño, se imaginaron otros más.

En efecto, la historia de la América Española está plagada de utopías, de ideales anhelados por muchos años, que o bien fueron conseguidos y reemplazados, o fueron olvidados y desechados. Conceptos como el de unirse como colonia al Imperio Británico, o fenómenos como el mesianismo político, movimientos como la Teología de la Liberación, gobiernos y gobernantes populistas, han sido todos instantes utópicos que llenaron el alma de los americanos. Pero América no ha sido saciada por ninguno de estos ideales. Y por consiguiente, sigue desgastándose en la búsqueda de otros.

Aún hoy, en medio de la inestabilidad y la fragilidad, siguen creándose nuevos ideales de perfección, nuevas utopías que quizás algún día, satisfagan los anhelos de una población emotiva, que rige su destino por aspiraciones nobles, pero ciertamente, en muchas ocasiones, ingenuamente inalcanzables. Hasta entonces la identidad internacional de Hispanoamérica, seguirá estando marcada por un utopismo imperante, que determina el rumbo de su historia pasada, y dirige sus pasos hacia los siglos por venir.

4. CONCLUSIÓN

El utopismo es uno de los rasgos más sobresalientes de la identidad internacional de Hispanoamérica. La búsqueda constante de ideales y modelos que prometen ser la solución final a una serie de problemas estructurales del continente, ha sido una constante a lo largo de toda la historia de América, que podría ser también llamada la tierra de la utopía. El descubrimiento de un nuevo mundo ya a finales del siglo XV, planteó la necesidad de paradigmas y arquetipos de sociedades perfectas, que pudieran ser edificadas en tierras americanas. El utopismo renacentista europeo se encargó entonces de responder a esa necesidad.

Filósofos y escritores imaginaron construcciones utópicas que debían ser, por lo menos, posibilidades para el nuevo continente. Hispanoamérica nació como una quimera, como un anhelo de rebasar todas las potencialidades humanas. Algunos modelos diseñados para América fueron obtenidos y desarrollados, otros en cambio se echaron al olvido. Pero siempre se persiguieron paradigmas, siempre se compusieron nuevas utopías, y siempre ha quedado una cierta sensación de insatisfacción, aún cuando grandes ideales, como el de la independencia, por citar un ejemplo, han sido alcanzados.

El movimiento político-religioso denominado la Teología de la Liberación, fue una más de las fantasías hispanoamericanas. En un momento histórico de grandes tensiones, despertó en amplios sectores de la sociedad continental una autoconsciencia por el lugar que ocupaban para entonces en el mundo. El reconocimiento de una pobreza imperante, de una inequitativa distribución de la riqueza y de grandes obstáculos en la articulación de una eventual organización social, fueron claves para la explosión del movimiento liberacionista, que rápidamente se expandió por las montañas y llanuras de América.

Todo ello, unido al profundo sentimiento de religiosidad que ha caracterizado al continente,⁸⁸ levantó los cimientos para la difusión de los ideales liberacionistas, que se convirtieron pronto en anhelos utópicos para el pueblo de

⁸⁸ Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. pp. 68 – 69.

Hispanoamérica. La Teología de la Liberación pretendió hacer una lectura de la doctrina teológica a partir del señalamiento de un sistema político-económico considerado opresivo e injusto. La crítica al capitalismo fue radical, y los liberacionistas se alinearon con el socialismo, algunas veces, y otras con el comunismo.

Estos sistemas alternativos fueron, a su vez, nuevas ensoñaciones que prometían solucionar el problema de inequidad e injusticia y construir una sociedad nueva, donde no existiera alienación ni pobreza. La Iglesia Católica, por su parte, advertía sobre los riesgos de construir una interpretación teológica donde Jesucristo fuera más fácilmente identificado como un revolucionario político que como el Hijo de Dios. Los Estados y el orden establecido que éstos representaban, fueron atacados por los liberacionistas, quienes buscaban revertir los fundamentos mismos de la sociedad hispanoamericana.

Las luchas por la liberación, sin embargo, decayeron luego de unas pocas décadas, y las pretensiones de erigir sistemas comunistas o socialistas pronto se extinguieron en la mayor parte del continente. En algunos países, sin embargo, lograron prosperar y hacerse con el poder. Aún hoy, fenómenos tales como el mesianismo político, la condición de revolucionaridad,⁸⁹ el surgimiento de caudillos y gobernantes populistas que pretenden darle fin al ordenamiento social establecido para comenzar su propio proyecto utópico, responden a este rasgo del utopismo, inherente ya a la identidad internacional del continente.

Esta identidad, concebida desde el constructivismo de Paul Kowert, está dada por una función de categorización del lenguaje,⁹⁰ que puede o no establecer un cierto grado de homogeneidad entre los elementos que componen el orden social.⁹¹ Para el caso de Hispanoamérica, la homogeneidad se percibe en las instituciones culturales, tales como la lengua, las tradiciones y la religión. Partiendo de estos tres

⁸⁹ Comparar Gómez Hurtado. *La revolución en América*. p. 94.

⁹⁰ Comparar Kowert. "Agent vs. Structure in the Construction of National Identity". p. 105.

⁹¹ Estas definiciones ya han sido establecidas en la introducción de la presente investigación. Comparar Onuf. "Constructivism: A User's Manual". pp. 61 - 62.

elementos, es posible apreciar una consistente homogeneidad en otros aspectos que de ellos se desprenden.

Existe una estrecha relación entre el utopismo renacentista nacido en Europa, pero inspirado en el Nuevo Mundo y la Teología de la Liberación. La idea de una creación utópica para la construcción de una sociedad perfecta sirvió de base, aún si fue de modo involuntario o inconsciente, como fundamento ideológico para el movimiento liberacionista. Esta investigación rastreó tres elementos que aparecen con toda claridad, tanto en el utopismo renacentista como en la Teología de la Liberación: la religión como fuente del poder político, el comunitarismo y el establecimiento de un ideal de perfección social.

Estos tres puntos se derivan de la homogénea institucionalidad cultural que impera en Hispanoamérica, producto, está demás decirlo, de su historia común. En primer lugar, para el análisis de estos aspectos, era indispensable contar con un estudio de caso que permitiera la aproximación teórica. Para ello se escogió la obra utópica del filósofo italiano Tomaso de Campanella, *La Ciudad del Sol*. Los hallazgos ahí encontrados fueron comparados con los textos más reconocidos de los liberacionistas Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, y finalmente se observaron a lo largo de la historia del continente.

La religión como fuente de lo político, es sin duda una característica típica de Hispanoamérica. A pesar de establecer Estados nacionales seculares y modernos, los pueblos de estas latitudes continúan albergado profundas tradiciones religiosas, aún hasta hoy. La injerencia de la Iglesia en los asuntos públicos es una constante a lo largo y ancho de la América Española, donde las celebraciones nacionales son equivalentes a las festividades religiosas. El catolicismo es una marca profunda del carácter hispanoamericano, e impregna sin restricciones todos los aspectos de la vida, incluyendo la política.

Existe por tanto una ruptura entre lo institucional y lo social.⁹² Las instituciones, laicas y modernas, funcionan según lo demandan la eficiencia y operatividad de los Estados modernos. En oposición, la sociedad, el pueblo, se comporta bajo otros lineamientos que fueron heredados de la España Imperial. La religiosidad, el fervor, la devoción, el lenguaje con sus formas más cercanas a la belleza retórica que a la practicidad, son el verdadero rostro de las naciones hispánicas. Y es precisamente esta faz la que están en obligación de mostrar los gobernantes, una vez son elegidos.

En lo que respecta al comunitarismo, éste responde a lo que Álvaro Gómez denominaría la condición de revolucionaridad americana.⁹³ El comunitarismo ha estado presente a lo largo de la historia del continente, y se ha constituido en un rasgo de su identidad, pero más como promesa utópica que como realidad política. El comunitarismo es un ideal al que siempre se aspiró, pero que jamás fue logrado. Aún hoy, lo que se da en llamar el socialismo del siglo XXI o socialismo bolivariano, proyecto político de Hugo Chávez,⁹⁴ contiene un alto grado de comunitarismo, que pese a todo sigue sin existir plenamente en el mundo real.

Por último, el establecimiento de ideales de perfección social ha sido, junto al utopismo, la esencia misma de la identidad internacional de Hispanoamérica. América es la eterna aspiración a una realidad mejor, a un ideal que se ajuste a los deseos de una población que sigue sin definirse a sí misma, sin conocer plenamente el sentido de su historia. La continua aspiración de ser algo diferente, de marchar hacia otros rumbos, junto con la revolucionaridad sin tregua de la que Hispanoamérica es refugio, componen el destino que ha asumido, tal vez sin saberlo, este desgarrado continente.

Sin ninguna duda, el utopismo ha marcado el nacimiento y el acontecer histórico del pueblo hispanoamericano. La instauración permanente de nuevas utopías

⁹² Comparar Colom, Francisco. “La Cultura Política de los Liberalismos Hispánicos”. Conferencia dictada el 9 de mayo de 2008 en el marco del seminario permanente “Las claves de la hispanidad contemporánea”. Universidad del Rosario. Documento inédito.

⁹³ Comparar Gómez Hurtado. *La Revolución en América*. p. 94.

⁹⁴ Comparar Dieterich, Heinz. “La Revolución Mundial Pasa por Hugo Chávez II”, *s.f.* Documento Electrónico.

se ha convertido en uno de los rasgos más evidentes de la identidad internacional de Hispanoamérica. Ésta se presenta ante el mundo, ante el concierto internacional, como un ordenamiento social, de tipo cultural⁹⁵ que aún lucha por consolidarse, por procurarse un horizonte propio. Y durante esa eterna búsqueda que es también una promesa, ha definido su perfil, ha afirmado el devenir de su historia pasada, avanzando decididamente hacia los siglos venideros.

⁹⁵ Comparar Onuf. "Constructivism: A User's Manual". pp. 61 - 62.