

# Michael Löwy y la sociología de la religión

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE\*

MICHAEL LÖWY'S THEORETICAL AND METHODOLOGICAL CONTRIBUTIONS can be found throughout various areas of the social sciences, from the sociology of knowledge to Critical Theory, passing through the sociology of religion. Author of more than 30 books (translated into 28 languages), Michael Löwy is known for his "Insubordinate spirit" which cultivates critical thought, as well as the "concrete utopias" of the victims of this really existing modernity. In this article, we analyze some of the contributions made to the sociology of religion and the use of such concepts as "elective affinities" and "Liberation Christianity" for the study of Latin American liberation theology.

**Keywords:** *liberation christianity, marxism, utopia, sociology of religion.*

LOS APORTES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS de Michael Löwy pueden observarse en diferentes terrenos de las ciencias sociales, los cuales van desde la sociología del conocimiento hasta la teoría crítica, pasando evidentemente por la sociología del hecho religioso. Autor de más de treinta libros (traducidos en veintiocho lenguas), Michael Löwy se ha destacado por ser un "espíritu insubordinado" que cultiva tanto el pensamiento crítico como las "utopías concretas" de las víctimas de esta modernidad realmente existente. Por nuestra parte, nos proponemos analizar en este artículo algunas de sus contribuciones en el área de la sociología de la religión como son el uso que hace de la noción de "afinidades electivas" y de su concepto de "cristianismo liberacionista" para el estudio de la teología de la liberación en Latinoamérica.

**Palabras clave:** *cristianismo liberacionista, marxismo, utopía, sociología de la religión.*

---

\*Doctor en sociología, École des Hautes Études en Sciences Sociales. Investigador posdoctorante, Collège d'Études Mondiales/Fondation Maison des Sciences de l'Homme, París.

## Introducción

Hijo de inmigrantes judíos de Viena, Michael Löwy nace en la ciudad de São Paulo en 1938. Dirigente de la Liga Socialista Independiente (LSI), organización de orientación luxemburguista en la que también militaban Herminio Saccheta, Renato Caldas, Paul Singer, Mauricio Tragtenberg, Emir Sader, Milton Tacolini, Rubens Glasberg, y que a la postre, algunos de ellos formarían parte de la *Organização Revolucionária Marxista – Política Operária*. Michael Löwy se destacó no sólo por articular teoría y praxis (Sader, 2007: 161), sino también por ser “un militante socialista y surrealista” (Schwarz, 2007: 155). Después de haber estudiado Ciencias Sociales en la Universidad de São Paulo, decide cruzar el Atlántico para continuar sus estudios en París bajo la dirección de Lucien Goldmann. En su tesis de doctorado dedicada a “La teoría de la revolución en el joven Marx”, Löwy (1970) demostró que la explicación y la crítica de lo real se encuentran dialécticamente integradas en la obra del filósofo de Tréveris. Posteriormente parte hacia Jerusalén y con una breve estancia en Manchester, Löwy regresa nuevamente a París, ya que en esos momentos era muy difícil regresar a Brasil debido al golpe de estado de 1964.

Aunque a partir de 1969 Michael Löwy se establece definitivamente en Francia, nunca rompe relaciones con su país natal. Nos parece que este aspecto es fundamental para entender no sólo su trayectoria intelectual sino también sus principales preocupaciones teórico-políticas. Al respecto, el sociólogo brasileño Ricardo Antunes apunta que:

Michael vive en el Norte del mundo, pero mantiene profundos lazos con los pueblos del Sur. Si pudiera emplear una síntesis (casi irónica) diría que: *él* es un intelectual brasileño dotado de un fino rigor teórico (¡casi europeo!) pero con una gran alma latinoamericana. Refinado y solidario. (Antunes, 2007: 20)

Por su parte, Enzo Traverso sostiene que para entender la trayectoria intelectual de Löwy debemos de tener en cuenta dos matrices que han configurado su obra: la primera es Brasil y todo lo que ello implica (su relación con el guevarismo, la importancia de José Carlos Mariátegui y la teología de la liberación) y la segunda es la cultura de la *Mitteleuropa* (Europa central de lengua alemana que lo conduce a la sociología histórica de Weber y Mannheim, al marxismo occidental y, por supuesto, al mesianismo judío). En ese sentido, para Traverso:

Michael es un intelectual francés que une y rebasa en *él* dos tradiciones que marcaron profundamente la historia, la cultura y la política del siglo XX, la del judaísmo de Europa central anterior a la Shoah y la de la izquierda latinoamericana posterior a la revolución cubana. (Traverso, 2011: 27)

Para el reconocido teólogo Leonardo Boff, Michael Löwy es un hombre de muchos mundos: “del Primero (puesto que vive en Francia), del Segundo (ya que mantiene una opción socialista), del Tercero (porque nació en Brasil y mantiene muchos lazos), del mundo de la investigación, del compromiso transformador, de la religión de los pobres y de la liberación” (Boff, 2007: 15). Además, el teólogo brasileño reconoce que en toda la obra de Michael Löwy se percibe *l'esprit de finesse*, una fe inquebrantable en la dignidad de los oprimidos y en la función político-redentora de la tradición libertaria de la modernidad y de la herencia judeo-cristiana.

Apoyándose en la noción de ‘constelación’ de Karl Mannheim, el antropólogo francés Erwan Dianteill (2011) nos propone una interesante exégesis de la obra de Löwy. Ciñéndose a la definición de constelación<sup>1</sup> propuesta por Martin Mulso, Dianteill identifica principalmente tres constelaciones socio-históricas estudiadas por Michael Löwy: **1)** La constelación judeo-germana en la que la rememoración (*Eingedenken*) de los vencidos de la historia es central para rescatar los sueños despiertos de la humanidad; **2)** la constelación revolucionaria latinoamericana donde el anti-capitalismo católico y el marxismo heterodoxo juegan un papel importante en las luchas de liberación y **3)** la constelación romántica y surrealista que desafía no sólo a la temporalidad vacía de la modernidad capitalista, sino que además pone en cuestión los supuestos básicos de la civilización burguesa.

Observamos pues que la obra “indisciplinada” de Michael Löwy ha abordado, siempre desde una perspectiva crítica, diversos terrenos de las ciencias sociales: historia de las ideas (Löwy, 1999a), sociología de la cultura (Löwy, 2015a), sociología política (Haupt y Löwy, 1974), filosofía política (Löwy, 1993), ecología política (Löwy, 2012a), sociología del conocimiento (Löwy, 1985), historia intelectual (Löwy, 2007) y, por supuesto, sociología del

<sup>1</sup> Una constelación filosófica puede ser definida como un conjunto denso de personas, ideas, teorías, problemas o documentos en interacción los unos con los otros; en ese caso, sólo el análisis de este conjunto y no el de sus elementos aislados, hace posible la comprensión de efectos filosóficos y del devenir filosófico de esas personas, ideas y teorías. (Mulso, 2009: 82)

hecho religioso (Löwy, 1999). Ante la dificultad de poder abarcar todas sus contribuciones en los diferentes planos, nos limitaremos en este trabajo a ponderar sus principales aportes para una sociología crítica del hecho religioso.

## Utopía

Empleada tanto por periodistas o políticos como por académicos o militantes, ora para reivindicar proyectos de emancipación, ora para defenestrar propuestas alternativas, la utopía podría darnos la impresión de ser una noción elástica y difusa. Como sabemos, el término deriva de los vocablos griegos *OÙ* (no) y *ΤÓΠΟΣ* (lugar) que genera la idea de “en-ningún-sitio”. Si bien el término fue popularizado en 1516 por Tomás Moro, a través de la publicación de su *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia* (del mejor estado de la cosa pública o de la nueva isla Utopía) donde el canciller inglés plantea una “utopía liberal”, es sobre todo gracias al trabajo del filósofo alemán Ernst Bloch (2006, 215) que dicho término adquiere un estatuto gnoseológico.

Aunque en 1918 el joven Bloch publica su *Geist der Utopie*<sup>2</sup> en la que la noción de lo ya-no-consciente (*Nicht-Mehr-Bewusste*) ya se encuentra presente y además reconoce “la función cósmica” de la utopía como parte integrante de la realidad, es sin duda en su obra *Das Prinzip Hoffnung*, donde Ernst Bloch demuestra, desde una perspectiva marxista, no sólo la importancia de la función utópica en los diversos planos de la realidad (psíquica, ontológica, social), sino que además plantea la diferencia entre las utopías abstractas y las utopías concretas:

El ser movable, modificable, que se modifica, tal como se muestra en tanto que ser material-dialéctico, tiene en su fundamento como en su horizonte este poder devenir inconcluso, este no-ser-todavía-concluso. De tal suerte que partiendo de aquí puede decirse: lo realmente posible de una novedad en mediación creciente, es decir, en mediación dialéctico-materialista, da a la fantasía utópica su segundo, su concreto correlato; un correlato fuera de la mera efervescencia y del mero burbujear en el círculo interno de la consciencia. Y mientras la realidad no sea algo totalmente predeterminado, mientras que posea posibilidades inconclusas en nuevos gérmenes y nuevos espacios de configuración, mientras tanto será imposible formular una objeción absoluta contra la utopía desde el punto de vista de la mera realidad fáctica. Puede objetarse a utopías en el mal

<sup>2</sup> Una versión corregida se publicó en Múnich en 1923 (Bloch, 1977).

sentido de la palabra, es decir, utopías que divagan abstractamente, en mediación inadecuada, pero precisamente la utopía concreta tiene una correspondencia en la realidad como proceso: la del novum en mediación. Sólo esta realidad como proceso puede, por eso, juzgar sobre sueños utópicos o rebajarlos a la categoría de simples ilusiones, pero no una facticidad arrancada de aquella realidad, una facticidad cosificada y absolutizada. (Bloch, 2004: 238)

Es precisamente ese rasgo libertario y emancipador de las utopías que Michael Löwy intenta rescatar en sus trabajos dedicados a la sociología de la religión. No es fortuito, nos dice Löwy, que “entre todas las formas de conciencia anticipatoria, la religión ocupa en *El Principio Esperanza* un lugar privilegiado, pues para su autor ella constituye la utopía por excelencia, la utopía de la perfección, la totalidad de la esperanza” (Löwy, 2012b: 16). Ahora bien, es importante considerar que la religión con la que se identifica Bloch es la de una “religión atea”.<sup>3</sup> Siguiendo a Bloch, Löwy sostiene que religión, ateísmo y mesianismo, son fenómenos íntimamente ligados. Mientras que la religión es una de las formas más significativas de la conciencia utópica, el papel del ateísmo consiste en “des-teocratizar” los textos religiosos para rehabilitar su carga subversiva, contribuyendo así a la lucha de liberación, y el del mesianismo radica en la idea de que el destino puede ser transformado, en ese sentido, el profetismo judío concibe el destino como una báscula donde el peso decisivo recae sobre el ser humano (Löwy, 2005).

Por su parte, el sociólogo brasileño Fabio Mascaro Querido (2016), señala que la temática de las utopías está presente en la obra de Löwy desde la década de los setenta, es decir, en la época en que redactaba sus trabajos sobre la sociología del conocimiento, en la cual rescata las potencialidades críticas y subversivas del pensamiento utópico. Tanto en *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen* como en *Ideologias e Ciência Social*, Löwy retoma la distinción entre ideología y utopía propuesta por Karl Mannheim. Sin embargo, adscribiéndose a la perspectiva goldmaniana, Löwy piensa que el término de ‘visión social de mundo’ nos permite evitar el malentendido entre ‘la ideología total’ y ‘la ideología en sentido estricto’. Así, sostiene Löwy, existirían dos tipos de visiones sociales del mundo: por un lado las visiones ideológicas que sirven para legitimar o justificar el or-

<sup>3</sup> “El ateísmo es, en consecuencia, tan poco el enemigo de la utopía religiosa, que constituye la propia presuposición de ésta: *sin ateísmo no hay lugar para el mesianismo*” (Bloch, 2007: 312).

den social *existente* del mundo y, por el otro, las visiones sociales utópicas que, a través de su función crítica y negativa, cuestionan dicho orden y pugnan por una realidad *todavía-no existente*.

Un análisis dialéctico de las ideologías o de las visiones de mundo muestra precisamente que son contradictorias, que existe un enfrentamiento permanente entre las ideologías y las utopías en la sociedad y que corresponde, en última instancia, a los enfrentamientos de las diversas clases o grupos sociales que la componen. En ninguna sociedad existe un consenso total, simplemente no existe una ideología dominante, sino que existen enfrentamientos ideológicos, contradicciones entre ideologías, utopías o visiones sociales del mundo en conflicto, en contradicción. (Löwy, 2008: 17)

En su obra *Rédemption et Utopie* dedicada al judaísmo libertario en la *Mitteleuropa*, Michael Löwy analiza de manera profunda ‘las afinidades electivas’ entre el mesianismo judío y las utopías libertarias del siglo XX. Resulta importante mencionar que la ‘constelación’ de pensadores analizados corresponde a la última generación de judíos de Europa que fue destruida durante la *Medianoche del siglo*; en ese sentido, es a partir de los vencidos de la historia que Löwy enciende “en el pasado la chispa de la esperanza” (Benjamin, 2013: 22) con la finalidad de “cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2013: 23). Por nuestra parte, pensamos que Mascaro Querido (2016: 158) no se equivoca cuando menciona que en esta obra Löwy abre nuevamente el debate marxista sobre las utopías.

Inspirado en el trabajo de Gershom Scholem, el sociólogo franco-brasileño identifica en el mesianismo judío dos tendencias íntimamente ligadas y contradictorias: una corriente *restauradora* volteada hacia el restablecimiento de un estado ideal del pasado, a una edad de oro perdida y una corriente *utópica* que aspira a un avenir radicalmente nuevo, es decir, a un estado de cosas que nunca ha existido (Löwy, 2009: 25). De ahí que el concepto hebreo de *Tikkoun* sea la expresión suprema de esta dualidad del mesianismo judío. En lo referente a la tradición libertaria, también podemos encontrar una combinación análoga entre restauración y utopía, por ejemplo, en la profunda nostalgia por las formas pre-capitalistas de producción y reproducción social. Así, para Scholem, la analogía entre esta estructura significativa en el judaísmo y las doctrinas revolucionarias modernas puede ser percibida en la obra de Ernst Bloch, de Walter Benjamin, de Theodor Adorno y de Herbert Marcuse.

Dentro de las aportaciones de esta obra, quisiéramos hacer hincapié en el análisis de la ‘dimensión fundamentalmente común’ de la *constelación judeo-germana* que realizó Michael Löwy. Destacando, sobre todo, la demostración de que el romanticismo -como visión de mundo- representó la ‘sensibilidad dominante’ de esta *constelación judeo-germana* y, en ese sentido, planteó una crítica radical a la civilización burguesa moderna/capitalista. Por consiguiente, es por medio de “la mediación del neo-romanticismo alemán que estos jóvenes intelectuales judíos van a descubrir nuevamente su propia religión” (Löwy, 2009: 49). Aunque la relación entre el mesianismo y la utopía romántica está presente, ésta varía de acuerdo a la sensibilidad de cada autor. Proponiendo una cartografía de la cultura judía/romántica con sus diferentes coordenadas y corrientes subterráneas, Michael Löwy distingue dos polos:

- 1) Los judíos religiosos con sensibilidad utópica, polo compuesto por Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershom Sholem y el joven Leo Löwenthal, en el que la perspectiva utópica universal de tipo socialista libertario está atravesada por su fe religiosa mesiánica.
  - 2) Los judíos asimilados, ateos-religiosos, libertarios, donde encontramos a Gustav Landauer, a Ernst Bloch, a Erich Fromm, e incluso al joven Lukács.
- Sin romper totalmente sus vínculos con el judaísmo, estos pensadores se alejan de él. Cabe advertir, sostiene Löwy, que el término de “ateísmo religioso” fue introducido por Lukács para dar cuenta de esta figura paradójica del espíritu que intenta buscar, con la energía de la desesperanza, el punto de convergencia mesiánica entre lo sagrado y lo profano.

La socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2011) reconoce que la manera como Michael Löwy trabaja con el concepto de utopía le permite realizar tres movimientos (*déplacements*) importantes en lo referente a la problemática marxista clásica de la religión -en tanto que ésta es concebida como alienación-. El primero consiste en el hecho de acentuar el carácter dual de la religión, esto es, concebirla no sólo como alienación sino también como protesta. No obstante que este rasgo ya había sido observado por el joven Marx y por Engels (quien consideraba que la función contestataria de la religión se agotaría cuando la Revolución triunfara), Löwy muestra precisamente lo contrario -segundo movimiento-, pues para el sociólogo franco-brasileño la utopía religiosa no se concretiza pasivamente, agotándose, en la utopía política, sino que aquella puede seguir impulsando a ésta

última. El tercer movimiento implica el reconocimiento de que la utopía religiosa no es simplemente una huella en el seno de la utopía política, sino que ella puede, siempre bajo ciertas circunstancias sociales, políticas y culturales, mantenerse en su lógica religiosa propia; es decir, como principio radical que preserva la espera utópica (el advenimiento del Reino) contra la monotonía intramundana del proyecto político revolucionario.

### Afinidades electivas

Para Denis Pelletier (2011), historiador francés y experto en el catolicismo contemporáneo, una de los aportes de Michael Löwy en lo que se refiere a la sociología de la religión radica en el hecho de que su obra *Rédemption et utopie* forjó de una ficción literaria (“Las afinidades electivas” de Goethe) un concepto heurístico de gran calado. Además, insiste Pelletier, tanto *Rédemption et utopie* como *Révolte et mélancolie* (redactado junto a Robert Sayre), ofrecieron respuestas a algunas cuestiones que las aporías de la historia económica y social habían tratado de soslayar e, incluso, el uso que hace Löwy de la figura de ‘afinidad electiva’ permite hacer de la sociología de la cultura una antropología política.

Si bien el “primer ensayo de weberología” del sociólogo franco-brasileño apareció en 1969, es en su *Rédemption et utopie* donde el concepto de ‘afinidad electiva’ es empleado como la principal herramienta analítica para el estudio de las “correspondencias” o analogías estructurales entre el mesianismo judío y la utopía libertaria de la cultura judía de Europa central. Desde entonces, dicho concepto se convertirá en una pieza central en sus reflexiones sobre la sociología de la cultura y de la religión. De hecho, Löwy (2013: 8) menciona que se convirtió en sociólogo de la religión gracias a Max Weber.

Con la excepción de R.H. Howe, J.J.R. Thomas y J. M. González García, nos dice Löwy, raros son los pensadores que han profundizado en el término weberiano de ‘afinidad electiva’ (*Wahlverwandtschaft*). Aunque el uso de dicho término se remonta al lenguaje de la alquimia medieval para referir el proceso en el que dos cuerpos se atraían y fusionaban, fue a través de la obra *De attractionibus electivis* (1775) del químico sueco Bergman que el escritor alemán Johann Wolfgang von Goethe toma el título para su novela *Las afinidades electivas* (1809) y, de esta manera, dicho término se populariza en la cultura alemana. Por medio del trabajo del “gran alquimista de las ciencias sociales”, Max Weber, fue que dicho término se *transmuta* y deviene un concepto sociológico (Löwy, 2013: 80). Así, con la finalidad de superar el

enfoque tradicional enfrascado en términos de causalidad y proponer un análisis novedoso sobre la relación entre la fe religiosa y la ética de la *Beruf*, el sociólogo de Heidelberg emplea la noción de *Wahlverwandtschaften*, es decir, el de las ‘afinidades electivas’ (Weber, 2004).

Resulta interesante advertir que, si bien el término de ‘afinidad electiva’ figura tres veces en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y dicho término es retomado sobre todo en sus escritos sobre sociología de la religión, Weber nunca ofrece una definición. De tal modo que, después de hacer un inventario de su aplicación en los trabajos del sociólogo de Heidelberg, Michael Löwy nos propone la siguiente definición:

La afinidad electiva es el proceso en el que a) dos formas culturales/religiosas, intelectuales, políticas y económicas – o b) una forma cultural y el modo de vida y/o los intereses de un grupo social mantienen, a partir de ciertas analogías significativas o afinidades de sentido, en una relación de atracción y de influencia recíproca, de elección activa, de convergencia y de reforzamiento mutuo (...) la transformación de esta potencia en acto, su dinamización, depende de las condiciones históricas y sociales concretas. (Löwy, 2013: 93)

Observamos pues que la noción de ‘afinidad electiva’ hunde sus raíces en el lenguaje alquímico, reapareciendo en la literatura romántica del siglo XIX para “transmutarse” finalmente en concepto sociológico durante el siglo XX. Si con Max Weber la ‘afinidad electiva’ se convierte en un concepto axial de su sociología comprensiva, es con Michael Löwy que dicho concepto se configura como instrumento heurístico indispensable para el desarrollo de una sociología histórica marxista-weberiana.

### Cristianismo liberacionista

No hay duda que la teología de la liberación representa un punto de inflexión importante en la historia intelectual del pensamiento crítico latinoamericano. Desde finales de la década de los sesenta<sup>4</sup> y principios de los setenta,

<sup>4</sup> En 1968, Rubem Alves defendió en la Universidad de Princeton su tesis de doctorado titulada “Towards a theology of liberation” donde ya figura la expresión “Teología de la liberación”. Sin embargo, dicha tesis fue publicada en español como *Cristianismo ¿Opio o Liberación?* Para Löwy, “en cierto modo, este libro puede considerarse como la primera pieza de la teología de la liberación en Latinoamérica” (Löwy, 1999b: 139).

aparecen los primeros escritos de sus principales exponentes, à saber: Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff, Enrique Dussel, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Frei Betto, Pablo Richard, Rubén Dri, Jorge Pixley, Juan Luis Segundo, Porfirio Miranda, principalmente. Según el teólogo y sociólogo belga, François Houtart (2005), la teología de la liberación nació de una triple dinámica. La primera, resultado del contexto eclesial y del Concilio Vaticano II, que definía a “la Iglesia como pueblo de Dios y no como una institución jerárquica” y, por consiguiente, permitía la participación de laicos en las comunidades de creyentes. En segundo lugar, el contexto intelectual fue crucial puesto que la Teoría de la dependencia proponía por aquellos años nuevas herramientas analíticas a los científicos sociales en Latinoamérica, las cuales no pasaron desapercibidas por los teólogos de la liberación, puesto que, como observa Michael Löwy, “esta nueva perspectiva influye directamente en la cultura socio-religiosa del cristianismo liberacionista, generando la profunda convicción de que para los países latinoamericanos la salida no está tanto en la modernización tecnológica como en el cambio social” (Löwy, 1999b: 83). La tercera dinámica consistió en el fracaso del *desarrollismo* como modelo de desarrollo nacional. Este fracaso marcó el inicio de una introducción masiva de capitales extranjeros y de un proceso de desnacionalización de las economías locales. Si bien esta explicación sobre la génesis de la teología de la liberación no es errónea, para Michael Löwy dicha explicación no da cuenta del proceso socio-histórico y cultural experimentado en Latinoamérica. En otras palabras, la teología de la liberación sería la punta del iceberg de un movimiento social “mucho más profundo y extenso -que propongo llamar cristianismo liberacionista- de consecuencias políticas trascendentales” (Löwy, 1999b: 10).

Precisamente, es en su libro *Guerra de Dioses: religión y política en América Latina*<sup>5</sup> donde Michael Löwy vuelve a emplear de manera magistral el concepto de ‘afinidades electivas’ para entender no sólo “las correspondencias” entre el cristianismo y el socialismo, sino también, para explicar

en qué consiste esa “nueva cultura religiosa que expresa las condiciones específicas de Latinoamérica: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada, religiosidad popular” (Löwy, 1999b: 46) que condicionó la emergencia de la teología de la liberación. Huelga decir que dentro de los objetivos que se plantea en su trabajo se encuentra tanto la de contribuir a una renovación de la crítica marxista de la religión como la de proporcionar una introducción analítica general al estudio de los procesos en el campo de fuerza político-religioso de la segunda mitad del siglo XX en América Latina, en la medida en que hayan constituido factores de importancia en el cambio social.

Para Michael Löwy, entre 1958 y 1959, es cuando surgen dos fenómenos fundamentales para lo que será, posteriormente, el desarrollo del cristianismo liberacionista. Por un lado, tenemos la elección de Juan XXIII, quien fue el responsable de la organización de Vaticano II (1962-1965) y, por otro, la Revolución Cubana que, con un programa antiimperialista y anticapitalista, sembró las bases de lo que posteriormente se conocerá como “guevarismo”. Además, el sociólogo francobrasileño menciona que es a través del impacto de una tradición específicamente francesa del anticapitalismo cristiano progresista (sobre todo católico, pero también ecuménico), que en Brasil va a emerger durante la década de los sesenta “la primera manifestación de un *cristianismo progresista*” (Löwy, 1999b: 45), conocida como “Izquierda Cristiana Brasileña” y que, años más tarde, se expandirá por toda Latinoamérica. Esto en razón de la relación privilegiada que mantiene la Iglesia católica francesa con la brasileña: un claro ejemplo de ello es el sindicato de estudiantes católicos conocido como la Unión de Estudiantes Católicos (JUC).

Michael Löwy rescata algunos acontecimientos clave que nos permiten apreciar “la nueva cultura religiosa” durante los primeros dos años de la década de los sesenta y que antecedieron la emergencia de la teología de la liberación. Mencionemos sólo cuatro de ellos. El primero, es el documento presentado por la JUC en 1960 conocido como “*Algumas diretrizes para um ideal histórico para o povo brasileiro*” en el que se denuncian los nefastos mecanismos del capitalismo. El segundo, es el artículo titulado “*Juventude cristã hoje*” y publicado en 1962 por Herbert José de Souza “Betinho” (representante de la JUC) donde se observa un *ethos* anticapitalista católico. El tercero es la conferencia de protestantes progresistas celebrada en 1962 en la ciudad de Recife: “*Cristo e o processo revolucionário brasileiro*”. El cuarto es la creación en 1962, en la ciudad de Belo Horizonte, de Acción Popular (*Ação Popular*), movimiento que unió a militantes de la JUC y del

<sup>5</sup> Publicada por primera vez en inglés en 1996 por la editorial Verso y traducida al francés (Félin, 1998), al español (Siglo XXI, 1999) y al portugués (Vozes, 2000). Una versión corregida de esta obra fue publicada en 2016 por la fundación Perseu Abramo con el título “O que é cristianismo da libertação?”. Cabe destacar que la versión brasileña mereció el prestigioso premio ‘Sérgio Buarque de Hollanda’ en la categoría Ensayo de la Biblioteca Nacional. En un acto de compromiso ético y político que es digno de reconocerse, Michael Löwy entregó el dinero del premio al Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST).

movimiento por la Educación básica, con la finalidad de luchar por el socialismo y por el uso del método marxista. En 1964 la Acción Popular se alejó de la Iglesia para engrosar las filas del Partido Comunista de Brasil (PCdoB). Por tanto, estos acontecimientos indican que “la nueva cultura religiosa” que se estaba configurando era aún más radical que el “espíritu de Vaticano II”. En ese sentido, Michael Löwy propone entender al “cristianismo liberacionista” como el movimiento social (que implicó millones de personas organizadas en comunidades eclesiales de base, pastorales populares, movimientos campesinos, entre otros) tuvo como expresión espiritual e intelectual a la teología de la liberación. Incluso, hay que hacer mención que, Gustavo Gutiérrez tuvo que interrumpir la redacción de su obra *Teología de la liberación* (1971) para dirigirse a Brasil en 1969 con la finalidad de discutir y entrevistar a los militantes de la Juventud universitaria católica (Gómez de Souza, 1984: 9).

Al preguntarle a Michael Löwy si el cristianismo liberacionista podría ser entendido como un *ethos* crítico de la modernidad -en el sentido dado por el filósofo Bolívar Echeverría-, el sociólogo francobrasileño nos contestó lo siguiente:

Este Cristianismo liberacionista tiene raíces profundas en la cultura católica o en lo que mi amigo Bolívar Echeverría llamaba ‘ethos barroco’. El ‘ethos barroco’ -o la tradición católica si se quiere- mantiene una contradicción permanente con la civilización capitalista moderna. Esto ya había sido intuitivo por Max Weber, aunque él no lo desarrolló. Hay, desde el Medioevo, una especie de aversión o antipatía entre la ética católica y el espíritu del capitalista. En ese sentido, el ‘ethos barroco’ en América Latina es la expresión de esa resistencia católica al capitalismo moderno. Una resistencia que es fundamentalmente conservadora, tradicionalista y reaccionaria, pero que también puede tener aspectos positivos como cuando un Bartolomé de las Casas se opone a la esclavitud o cuando los jesuitas protegen a los indígenas para que no sean esclavizados. Con el Cristianismo de liberación, ese anticapitalismo barroco-católico-tradicional va a dar un giro a la izquierda, en el contexto de la Revolución Cubana, de las luchas sociales en América Latina, de los cambios al interior de la Iglesia como fue la elección de Juan XXIII... todo esto contribuyó para el vuelco a la izquierda del “ethos barroco”. El Cristianismo de la liberación es heredero de esta tradición pero le va a dar un giro a la izquierda, inédito, herético en relación a la doctrina social de la Iglesia pues va a incorporar algunos elementos del marxismo y le valió la condena del Vaticano. La crítica de la Modernidad es uno de los ejes centrales de esa

reflexión. Una crítica del capitalismo no sólo por su aspecto tradicional, como es la explotación, sino también por las características que le son propias a la Modernidad: como el individualismo exacerbado, la pérdida del sentido de la vida, la destrucción de las comunidades. Es pues una crítica radical de la Modernidad que incluso va a llegar hasta el terreno de la reflexión ecológica. Es una crítica de la Modernidad como destrucción de la naturaleza y va más allá de la crítica del capitalismo hecha por el marxismo tradicional que muchas veces no observa ese carácter de la Modernidad capitalista. Esto es importante para entender uno de los aportes más originales del Cristianismo de la liberación (Löwy, 2015b: 134).

En lo que respecta a las ‘afinidades electivas’ entre el cristianismo y el socialismo, el sociólogo francobrasileño identifica las siguientes: a) la crítica de las visiones de mundo individualistas (liberal-racionalista, empirista, hedonista) y la fe en valores *transindividuales*; b) ambos consideran a los pobres como víctimas de la injusticia; c) ambos comparten el *universalismo* -el internacionalismo o “catolicismo” (en su sentido etimológico); es decir, conciben a la humanidad como una totalidad cuya unión sustancial está por encima de razas, grupos étnicos o países; d) el valor de la comunidad y la vida comunitaria; e) la crítica del capitalismo y de las doctrinas del liberalismo; y f) ambos comparten la esperanza de un reino futuro de justicia y libertad, de paz y fraternidad entre toda la humanidad (Löwy, 1999b).

## A modo de comentarios finales

Como hemos mencionado anteriormente, hacer una evaluación de los aportes de Michael Löwy a las ciencias sociales es una empresa que rebasa el marco de este artículo, ya que su trabajo ha trastocado diversos terrenos del conocimiento. Es por ello que nos hemos planteado, modestamente, abordar sus valiosas contribuciones a la sociología del hecho religioso, a saber:

- 1) El uso que hace del concepto de ‘afinidad electiva’ como *instrumento heurístico* de primera importancia.
- 2) Su análisis de las visiones de mundo (ideológicas y/o utópicas) desde una posición crítica -inspirada principalmente de la sociología de la cultura goldmaniana-.
- 3) La creación del concepto de “cristianismo liberacionista”, el cual nos permite entender el proceso sociohistórico y cultural que posibilitó la emergencia de la teología de la liberación en Latinoamérica.

- 4) La propuesta de entender, en algunos casos, la matriz común entre la religión y la política.
- 5) La rehabilitación de enfoques disidentes (Dianteill y Löwy, 2005), insólitas (Dianteill y Löwy, 2013) y literarias (Dianteill y Löwy, 2017), de pensadores marxistas para el estudio del hecho religioso.

Además, queremos subrayar que su trabajo ha contribuido de manera significativa al desarrollo de un pensamiento crítico, por supuesto, en la línea de un marxismo antieurocéntrico. No está por demás mencionar el trabajo en el que sociólogo francobrasileño examinó la contribución de Marx y Engels (herederos de un hegelismo de izquierda y de la filosofía de las Luces) en el campo de la sociología de la religión, puesto que ambos, sostiene Löwy, crearon un nuevo modo de análisis de la religión fundada en el estudio de las relaciones entre cambios económicos, conflictos de clase y transformaciones religiosas (Löwy, 1995). En ese sentido, sus textos sobre el mesianismo romántico revolucionario, las utopías libertarias, los movimientos de liberación en Latinoamérica, entre otros, han enriquecido al marxismo.

Finalmente, nos gustaría agregar que Michael Löwy suele utilizar la imagen de Jano (el dios romano de dos caras) para describir el pensamiento de Walter Benjamin;<sup>6</sup> por nuestra parte, pensamos que esta imagen también le podría corresponder. Aunque se podría decir que Michael Löwy tiene dos rostros (uno europeo y otro latinoamericano), su cabeza tiene siempre como objetivo: ¡la crítica radical de todo lo existente!



## REFERENCIAS

- Antunes R (2007). "Anotações sobre uma bela singularidade", en: Jinkings, I y Peschanski, J (Coords.). *As Utopias de Michael Löwy. Reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo: Boitempo, pp. 19-24.
- Benjamin W (2013). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Boff, L. (2007). "Prefácio", en: Jinkings, I y Peschanski, J (Coords.). *As Utopias de Michael Löwy. Reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo: Boitempo, pp. 15-16.
- Bloch E (1977). *L'esprit de l'utopie*, Paris: Gallimard.
- Bloch E (2004). *El Principio Esperanza*, vol. 1, Madrid: Trotta.
- Bloch E (2006). *El Principio Esperanza*, vol. 2, Madrid: Trotta.
- Bloch E (2007). *El Principio Esperanza*, vol. 3, Madrid: Trotta.
- Dianteill E y Löwy M (2005). *Sociologies et religion. Approches dissidentes*, Paris: PUF.
- Dianteill E y Löwy M (2013). *Sociologías y religión. Aproximaciones insólitas*, México: Universidad Veracruzana.
- Dianteill E y Löwy M (2017). *Le sacré fictif. Sociologies et religion : approches littéraires*, Paris: Éditions de l'éclat.
- Dianteill, E (2011). "Les trois constellations Löwy. Contribution à une sociologie benjaminienne de la connaissance", en: V. Delacroix y E. Dianteill, (Coords.). *Cartographie de l'Utopie. L'Œuvre indisciplinée de Michael Löwy*, Paris: Sandre, pp. 47-58.
- Gomez de Souza, L. A (1984). *A JUC: Os estudantes católicos e a política*, Petrópolis: Vozes.
- Haupt, G ; Löwy, M ; Weill, C (1974). *Les marxistes et la question nationale*, Paris: L'étincelle.
- Hervieu-Léger D (2011). "La poursuite de l'utopie" en: V. Delacroix y E. Dianteill, (Coords.). *Cartographie de l'Utopie. L'Œuvre indisciplinée de Michael Löwy*, Paris: Sandre, pp. 99-105.
- Houtart F (2005), "La théologie de la libération en Amérique latine", en *Contretemps*, 12, pp. 64-72.
- Löwy M (1970). *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris: Maspero.
- Löwy, M (1985). *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris: Anthropos.
- Löwy M (1993). *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, London: Humanities Press.
- Löwy M (1995). "Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 89, pp. 41-52.
- Löwy M (1999 a). *O marxismo na América Latina*, São Paulo: Perseu Abramo.
- Löwy M (1999 b). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México: Siglo XXI.
- Löwy M (2005). "L'athéisme religieux d'Ernst Bloch", en: Dianteill, E y Löwy M, *Sociologies et religion. Approches dissidentes*, Paris: PUF, pp. 37-54.
- Löwy M (2007). *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, Paris: PUF.

<sup>6</sup> Recordemos que Walter Benjamin solía responder lo siguiente: "Sí, soy como Jano, tengo dos rostros, uno mira a Moscú, el otro a Jerusalén".

Löwy M (2008). *Ideologias e Ciência Social. Elementos para uma análise marxista*, São Paulo: Cortez.

Löwy M (2009). *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris: Éditions du Sandre.

Löwy M (2012a). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Löwy, M (2012b). “Romanticismo revolucionario y religión en Ernst Bloch”, en: Martínez Andrade y J. M. MENESES (edits.) *Esperanza y utopía. Ernst Bloch desde América Latina*, México: Taberna Librería, pp. 11-19.

Löwy M (2013). *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris: Stock.

Löwy M (2015 a). *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Madrid: Anthropos.

Löwy, M (2015 b). “La convivencia del pensamiento decolonial y el marxismo”, en Martínez Andrade L. *Las dudas de dios. Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales*, Santander: Otramérica, pp. 131-138.

Mascaro Querido F (2016). *Michael Löwy: marxismo e crítica da modernidade*, São Paulo: Boitempo.

Mulsow M (2009), “Qu'est-ce qu'un constellation philosophique?”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1, pp. 81-110.

Pelletier D (2011). “Le romantisme, les affinités électives et l'Histoire contemporaine”, en: V. Delacroix y E. Dianteill, (Coords.). *Cartographie de l'Utopie. L'Œuvre indisciplinée de Michael Löwy*, Paris : Sandre, pp. 131-140.

Sader, E. (2007). “Apologia da militancia revolucionária”, en: Jinkings, I y Peschanski, J (Coords.). *As Utopias de Michael Löwy. Reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo: Boitempo, pp. 161-166.

Schwarz, R (2007). “Aos olhos de um velho amigo”, en: Jinkings, I y Peschanski, J (Coords.). *As Utopias de Michael Löwy. Reflexões sobre um marxista insubordinado*, São Paulo: Boitempo, pp. 155-160.

Traverso, E (2011). “Le Marxisme libertaire de Michael Löwy”, en: V. Delacroix y E. Dianteill, (Coords.). *Cartographie de l'Utopie. L'Œuvre indisciplinée de Michael Löwy*, Paris: Sandre, pp. 27-38.

Weber M (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México : Colofón.