

christus

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA



CUADERNO: ENCUENTRO LATINOAMERICANO

DE TEOLOGIA

Año 40 No. 479 Octubre de 1975

EN ESTE NUMERO

CUADERNO: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA

Introducción al cuaderno. La Redacción.	5
Crónica del Encuentro I.	7
Hipótesis para una historia de la teología en América Latina. Condensación. Enrique Dussel.	8
Crónica del Encuentro II.	13
Condicionamientos socio-políticos de la teología. Condensación. Luis Alberto Gomes de Sousa.	14
Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina. Texto íntegro. Mons. Samuel Ruiz.	19
Condicionamientos actuales sociopolíticos, eclesiales e ideológicos para la reflexión teológica en América Latina. Condensación. Juan Luis Segundo, S.J.	23
Crónica del Encuentro III.	26
Aportaciones sobre método teológico en Latinoamérica. Xavier Jiménez Limón, S.J. y Alfonso Castillo, S.J.	28
¿Qué es hacer teología desde América Latina? Texto de la 1a. parte. Leonardo Boff, o.f.m.	34
Crónica del Encuentro IV.	43
Perfiles de la pastoral y evangelización liberadoras. Condensación. Raúl Vidales.	44
La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la seguridad nacional. Exposición de sus principios teóricos. Condensación. José Comblin.	46
Crónica del Encuentro V.	53
Una mirada retrospectiva al Encuentro Latinoamericano de Teología. Luis G. del Valle, S.J.	54
La Abstracción, rebasada por la Praxis. Teología de la Liberación. Vicente Leñero	62
Teología de la Liberación y Marxismo. Parentesco quizá ineludible. Vicente Leñero.	64
La Teología de la Liberación, Cautiva. Indígenas y minorías, olvidados. Vicente Leñero.	66
Teología de la Liberación. La Iglesia, con los opresores. Vicente Leñero.	69
PREDICACION	
Del Domingo 32 entre año al primer domingo de Adviento. Del 9 al 30 de Noviembre. Comentario Exegético. Rubén Cabello, S.J.	71

PRESENTACION

Imposible cerrar los ojos a la emergencia de un impulso incontenible en el pensamiento cristiano latinoamericano. Para México, el recién celebrado Encuentro Latinoamericano de Teología ha sido un momento clave. Porque ha señalado la distancia existente entre el pensar al sur de nuestra frontera y el pensar en nuestro país. Distancia que imanta poderosamente porque invita a acelerar el paso. Porque señala tareas ineludibles para una teología situada históricamente. Porque destaca los desafíos que nuestros países, generadores de no-hombres, están llamados a enfrentar valientemente.

La agresividad de esta teología latinoamericana no reside en el hecho de lanzar afirmaciones peregrinas. Yace más que nada en la densidad histórica de la pregunta que se atreve a formular. Por esta razón, CHRISTUS ha puesto un empeño peculiar para que vaya siendo más comprendida la pregunta y más socialmente activada la respuesta. Respuesta nunca cerrada pues está siendo acompañada por la experiencia de una nueva humanidad que está llamada por Dios a conquistar su liberación.

Se ha iniciado una nueva época. Los primeros albores de un nuevo diálogo están surgiendo. Y CHRISTUS quiere colaborar a que se amplíe, se solidifique y madure este diálogo. La palabra ahora es de nuestros lectores y amigos.

La Redacción.

Intención General: Que el año santo logre renovar la visión de la fuerza e importancia que tiene la oración cristiana.
Intención Misional: La oración en familia entre las iglesias jóvenes.

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.

Año 40 No. 479 1o. de Octubre de 1975.

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

Consejo de Redacción: Rubén Cabello, S.J., José Morales, S.J., Luis M. Narro, S.J., Sebastián Mier, S.J., Jorge Alonso, S.J., Jorge Villalobos, S.J., Javier Jiménez Limón, S.J.

Equipo de trabajo: Jesús Pavio Tenorio, Sara Hernández Corzo, Ana Santamaría.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936.

Registro de propiedad intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación Eclesiástica. Suscripción anual: \$ 100.00 Dis. 8.50. Número suelto \$ 9.00 Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181, México 1, D.F.

Impresión: Editorial Magazine, Quetzalcoatl No. 53, México 17, D.F.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

Christus ha querido siempre ser un servicio a la jerarquía mexicana: obispos y sacerdotes. Y, en este sentido, se ha puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptaban o pedían como su gaceta diocesana.

En este sentido se ha llamado y se llama órgano oficial de algunas diócesis.

La oficialidad en Christus no significa una representación oficial de pensamiento, ni reflejo de pensamiento oficial. Su oficialidad no consiste -ni quiere consistir- en otra cosa que en el hecho práctico de servir de Boletín Eclesiástico a los obispos que no tengan uno en sus diócesis y que quieran aceptar a Christus en su lugar. No tiene proplamente respaldo oficial en cuanto al pensamiento, ni pretende complicar a los obispos en las opiniones que expresa.

La oficialidad de Christus funciona como un hecho práctico y un servicio, libremente aceptado o rechazado, no como un concepto determinado y obligatorio. Christus no es órgano institucional del episcopado, del que la institución es responsable. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo de Buena Prensa.

La Redacción de Christus.

**PARTICIPANTES AL ENCUENTRO CUYOS TRABAJOS SON
MENCIONADOS EN ESTE CUADERNO**

Alfaro Juan, jesuita español, profesor en la Universidad Gregoriana hace varios años.

Boff Leonardo, franciscano brasileiro, profesor de teología en Petropolis, director de "Revista Eclesiástica Brasileira".

Comblin José, sacerdote belga; residió en Brasil por siete años. Actualmente reside en Talca (Chile).

Cosmao Vicente, dominico francés, director del Centro Lebret (París).

Dussel Enrique, laico argentino. Historiador. En la actualidad es profesor de ética y filosofía en la UAM (Universidad Autónoma Metropolitana) y en la UIA (Universidad Iberoamericana), de la ciudad de México.

Ellacuría Ignacio, Jesuita español, radicado hace varios años en San Salvador (Centroamérica) donde dirige el Centro de Reflexión Teológica. No pudo asistir al Encuentro, pero envió su ponencia por escrito.

Floristán Casiano, sacerdote español, profesor en Salamanca y Madrid. Ha impartido varios cursos de Teología Pastoral en América Latina.

Gomes de Sousa Luis Alberto, laico brasileiro, doctorado en Sociología cientista político social de la CEPAL en México.

López Moctezuma Jorge, profesor de la UIA (México) opta por el doctorado en historia en la Sorbona (París).

Padín Cándido, obispo de Bauru, Brasil.

Quijano Francisco, dominico mexicano. Profesor en el departamento de Teología de la UIA (México).

Ruiz Samuel, obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Segundo Juan Luis, jesuita uruguayo.

Del Valle Luis, jesuita mexicano, profesor de teología en el teologado de los jesuitas en la ciudad de México.

Vanderhoff Francisco, sacerdote holandés radicado en México; dirige el Centro de Estudios Ecuménicos.

Vidales Raúl, sacerdote mexicano, radicado en Lima (Perú); trabaja en el CEP (Centro de Estudios y Publicaciones).

CUADERNO: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA

INTRODUCCION AL CUADERNO

La Redacción.

La percepción de que la teología de la liberación había llegado con retraso a México era bastante generalizada antes del Encuentro Latinoamericano de Teología. Datos exactos no podían traerse sobre la mesa. Obviamente, la literatura teológica surgida en el país permitía revelar este hecho. Se sabía, pero no había habido ocasión para una constatación evidente e incuestionable. El Encuentro facilitó una verificación. La distancia entre los movimientos socio-políticos mexicanos y los del resto de Latinoamérica están explicando la distancia entre el movimiento teológico mexicano y el latinoamericano. Pero de ninguna manera se justifica la lentitud con que la teología en México se ve afectada por el proceso social que vivimos, por los nuevos movimientos de cristianos comprometidos, y por la misma corriente que desde el sur de México hasta la Patagonia está revolucionando el pensar teológico y la existencia misma de los creyentes.

La realización del Encuentro en la ciudad de México tiene pues un significado único. Desde el Escorial, en 1973, nunca se habían congregado tantos representantes, algunos de ellos ya 'clásicos', del movimiento teológico más revolucionario de la Iglesia de nuestros días. Para nuestro país, desde el 1er. Congreso Nacional de Teología en 1969, no se había recibido un impulso tan vigoroso, un cuestionamiento tan fecundo, un dinamismo tan esperanzador. Era indispensable una mirada retrospectiva a la experiencia teológica vivida durante los últimos años. Años plagados de tanteos. Inseguros y titubeantes. Más caracterizados por una aceptación in-

genua y acrítica de sus impugnadores que por un análisis profundo de sus orígenes, sus fundamentos, sus perspectivas. A partir de 1972, esta impugnación fue asumida por sectores importantes e influyentes de la Iglesia del subcontinente. Años estos últimos en los que la teología latinoamericana avanza hacia su consolidación metodológica como hacia una ampliación entre sectores no intelectuales, inmersos en procesos populares.

Los riesgos propios de toda corriente original, cuestionadora e incisiva los ha venido viviendo el pensar latinoamericano. Los frutos de este Encuentro revelan con transparencia que están siendo superados en gran medida. Este cuaderno quiere dar testimonio de este avance. La comunidad de los creyentes no puede sino alegrarse. Porque es fruto de una nueva modalidad de vivir la fe. Los cristianos latinoamericanos, los decididos a la creación de una nueva sociedad, están orgullosos de participar en el cristianismo del futuro. Porque ahora América Latina está logrando que su palabra sea escuchada más allá de sus fronteras. Este es uno de los pasos de las naciones subyugadas. Vendrán otros.

El interés de CHRISTUS porque este Encuentro tenga amplia repercusión en sectores inquietos de la Iglesia y de la sociedad mexicana nos ha planteado el problema de su difusión. A fin de año aparecerán las memorias del Encuentro. Será un voluminoso libro. Indispensable pero reducido a un público limitado. Ante la simple información

del Encuentro y la memoria hemos elegido un camino más accesible para nuestros lectores. En realidad hemos reelaborado el material del Encuentro. Le imprimimos agilidad, fluidez. No lo transmitimos tal cual fue. Este número lleva una doble interpretación. Una implícita. Selección del material. Su organización y distribución. Otra explícita en la evaluación del Encuentro en estas páginas. Nuestros lectores tienen la palabra para continuar haciendo una nueva interpretación. La posibilidad real de llevar adelante estos lineamientos, está en manos de quienes se preocuparán por situar el movimiento teológico latinoamericano cada vez más sólido, dentro de la experiencia histórica de nuestros pueblos.

La estructura de este cuaderno es la siguiente:

1) Una crónica general del Encuentro. Señala la dinámica interna, los momentos claves, las situa-

ciones tensas o confusas. Facilita una mejor comprensión del evento y de su evolución.

2) Una interpretación del Encuentro, aprovechando las evaluaciones que se hicieron el último día.

3) Condensación de varias de las conferencias escritas u orales, de mayor relevancia y trascendencia. La responsabilidad de dichas condensaciones es de la redacción. Pretende decir en forma sucinta lo que el autor expuso oralmente o por escrito.

4) Dos conferencias que por su importancia publicamos. Una íntegra y otra casi completa.

5) Una serie de entrevistas a participantes, intercaladas a lo largo del cuaderno.

6) Finalmente, publicamos la crónica periódica que Vicente Leñero publicó para Excelsior, días después del Encuentro. Agradecemos el que se nos haya permitido incluirla en CHRISTUS pues se trata de un documento muy valioso.

HACIA UNA TEOLOGIA

¿Qué fue lo más relevante del Encuentro?

La profundización de esta línea de pensamiento tan importante para nuestros días, no solamente en América Latina sino mundialmente, de una unión del teólogo con la comunidad de fe para ayudar a reflexionar en las categorías del pueblo no en las categorías del teólogo, muchas veces totalmente artificiales; por eso no comunican el evangelio. El énfasis se ha dado en este Encuentro a la conversión del teólogo a la comunidad, de vivir realmente en la comunidad, de estar inserto en una base y trabajar en esta base para poder hacer teología. De todo lo que salió por aquí, es esta una de las cosas más importantes, porque si no tiene el peligro la teología de la liberación de convertirse en otro juego académico como en otras teologías ha pasado.

¿Crees que ya hay una base para una teología de la liberación entre los movimientos mexicanos y chicanos en E.U.?

Hace falta más base quizá. Los grupos indígenas en L.A. sufren, pero creo que los grupos chicanos y latinoamericanos en E.U. sufren más no sólo por la lucha de clases porque aún más profundo que todo esto, es la lucha de razas que casi no se mencionó en este Encuentro; porque ahí no es cosa solamente de estar marginado económica y políticamente; es estar marginado completamente por la raza de la que es uno, por el color de la piel, por el nombre, por el idioma; de esta marginación muy alienante casi no se trató en este Encuentro excepto respecto a los indígenas.

¿Crees que hay posibilidad de que se pueda colaborar más entre los teólogos mexicanos y los teólogos de allá que están surgiendo en el Movimiento de los Padres?

Creo que especialmente con los teólogos mexicanos que están en la base indígena sí la hay; con los que no creo sea posible son con los que van en actitud de superioridad a dar, que no captan la problemática racial. Van todavía con una idea muy fundamental de clases que existen, pero aun bajo estas clases está la cuestión racial que es más profunda y más sutil muchas veces.

ENTRE

CHICANOS

ENTREVISTA

con Virgilio Elizondo,

(Chicano)

San Antonio Texas

CRONICA DEL ENCUENTRO I

La expectativa era muy grande. Los programas previos anunciaban la presencia de los más destacados teólogos latinoamericanos que han venido elaborando no sólo un movimiento teológico, sino claramente se trata del surgimiento de un movimiento eclesial, con repercusiones para la Iglesia universal.

En realidad, faltaron varios de los participantes anunciados. Sin embargo, esto no restó importancia y dinamismo a los trabajos del Encuentro. El mismo planteamiento de la dinámica del Encuentro no pretendía una serie de conferencias inconexas, con carácter de palabra de Dios, con un público para aplaudir. Más bien, la preocupación por precisar el avance logrado por la teología de la liberación, por un mutuo cuestionamiento enriquecedor, por una interacción a nivel de proceso metodológico era posible sólo en un grupo relativamente pequeño (poco más de cien personas), más familiarizado con la teología y con la corriente latinoamericana.

A pesar de ser tal el planteamiento organizativo, durante el Encuentro interno no se logró plenamente este intercambio crítico, este diálogo cuestionador entre los laboriosos de tal teología. Los paneles, en que participaban cerca de doce personas, inmediatamente después de las conferencias centrales, se tomaron como ocasión para breves ponencias, deslizadas las más de las veces de los aportes de los conferencistas. Los momentos más ricos fueron los debates libres, en seguida de los paneles, aunque con frecuencia con una temática atomizada. Por la tarde, los foros, mesas redondas animadas por dos panelistas, fueron también lugar de fecunda participación.

La temática del primer día "Condicionamientos históricos de la reflexión teológica en América Latina: eclesiales, culturales y socio-políticos" fue abordada desde un doble ángulo de vista. Desde el ángulo de las relaciones Iglesia-Estado en la América Hispana, Jorge López Moctezuma ofreció elementos de la historia que permitieran ver el papel desempeñado por España en este continente. Su mirada estaba cargada con tintes optimistas respecto a dicho papel, en especial con el sistema de patronato regio.

Desde el ángulo de la historia de la teología, Enrique Dussel esbozó una "hipótesis para una historia de la teología en América Latina", es decir, un marco histórico de la teología latinoamericana. Para esto, señaló algunos rasgos de la historia de la teología del centro, y algunos de la que está surgiendo en América Latina, en comparación con aquélla.

En el panel, Juan B. Lassegue (Ecuador) mencionó a Las Casas, quien en 'Los Tesoros del Perú' ya da el paso de la teología centrista a la teología de la periferia. Vinculado a esto, es fundamental considerar como lugar teológico privilegiado de la teología en América Latina la historia del derecho destruido.

Al señalar la posición de la Iglesia respecto a la independencia de México, Don Sergio Méndez Arceo indicó que la segunda independencia (consumación en 1821) fue contrarrevolucionaria, y que esta ideología determinó fuertemente el pensamiento teológico. Esto hizo que la Iglesia no fuera simplemente del silencio —haciendo alusión a Dussel— sino de incomunicación; ni hacia dentro, ni hacia fuera.

En la sesión abierta del Encuentro, los dos mismos expositores se presentaron ante numeroso público (un promedio de 600 asistentes).

A continuación presentamos una condensación de la exposición que hizo en la sesión abierta Enrique Dussel.

HIPOTESIS PARA UNA HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN AMERICA LATINA

Enrique Dussel.

Es evidente que la fe es anterior a la teología. En el Encuentro que tuvimos en el Escorial en 1973 hablé de la historia de la fe cristiana en América Latina. Esta exposición la supongo.

La hipótesis de trabajo es la siguiente. Se puede describir una historia de la teología como un **todo** abstracto y autosubsistente; desde la teología. Hegel, por ejemplo, puede hacer una historia de la filosofía desde la filosofía, mostrando la cohesión interna de sus distintos momentos. De esta manera la teología de Bartolomé de Las Casas o de José de Acosta aparecen bajo esta luz como poco técnica en comparación la teología universitaria de los siglos XVII y XVIII en la Universidad de México. Pero, si incluimos el **todo** teológico como 'parte' de la totalidad de la cristiandad colonial de las Indias, es decir, si ascendemos de lo abstracto a lo concreto, la teología de Bartolomé de Las Casas, menos técnica, es más real. Mientras que las otras, aunque más técnicas, son imitativas, consultivas y abstractas. Es necesario entonces situar la teología dentro de una totalidad del proceso en el campo internacional y nacional, de las clases sociales y de las motivaciones a las que responde. Será entonces un análisis histórico desde sus condicionamientos. Esta historia no ha sido escrita.

Mi exposición tiene dos partes: 1. el contexto o la historia de la teología del 'centro' y su constitución ideológica; 2. la historia de la teología en América Latina en comparación con aquélla.

Quiero tomar un texto de Lucas 23, 34 como marco teórico. Jesús dice: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen". Este texto va a iluminar la totalidad de nuestra reflexión. Tenemos aquí una relación entre la teoría que conoce sin saber y una praxis que conoce lo que hace, pero cuyo sentido no sabe.

Fe e ideología. Resumiendo: la fe se encuentra a nivel concreto, como el ejercicio de la interpretación del sentido de los acontecimientos a la luz de las exigencias de la revelación. La teología, en cambio, es el pensar el sentido del acontecimiento interpretado por la fe, mediado por la praxis del propio teólogo, y éste va a ser uno de los problemas más graves. Porque el teólogo pertenece a una nación determinada, a una clase social; es célibe o es casado; es mujer u hombre. Todo esto condiciona su reflexión teológica. Fe y teología son, entonces, dos planos distintos.

I. Grandes momentos de la teología cristiana del centro (mediterráneo— europea).

1. La teología anterior a la cristiandad (120-325).

Hasta el año 120 se ejerce la teología del Nuevo Testamento, que muchas veces pasa por no—teología, pero Jesús era ciertamente un teólogo; usaba un método estricto; el hebreo no el griego. A partir del año 120, la teología comienza a heleni-

zarse. Es una teología de los perseguidos, una teología de defensa, por eso aparecen los apologistas. Es una teología de pequeños grupos, como la de Clemente y Orígenes en Alejandría, o la de la escuela de Antioquía.

2. La teología patrística.

Es interesante ver que todas estas teologías tienen sus momentos en torno a grandes Concilios. La patrística florece a partir del primer Concilio de Nicea (325). Su época clásica va de 325-425, donde están Atanasio, Basilio, Gregorio y los grandes Padres Griegos; en el mundo latino, desde Ambrosio y Agustín hasta llegar al siglo VII con Isidoro de Sevilla; o para terminar con Juan Damasceno en Oriente. Tiene la patrística dos centros políticos: Constantinopla en Oriente y Roma en Occidente.

El método de esta primera gran teología es platónico. Su instrumental categorial es el de Platón. De ahí sus limitaciones. Además es una teología imperial: considera todo desde el centro del imperio; no puede extenderse en el tema, pero apunta el condicionamiento geopolítico.

3. La primera escolástica.

En 625 nace Beda el Venerable, precursor de esta teología. Su centro es el IV Concilio de Letrán (1221), época en que se produce la introducción de Aristóteles por los traductores de Toledo. De ahí el renacimiento, que aunque parte de los padres irlandeses y las escuelas cardenalicias, culmina teniendo por centro a París. Su época clásica va de 1215-1315. Ahí están Abelardo, Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto. Su método ahora es aristotélico. Las categorías platónicas son suplantadas por la materia y forma, substancia y accidente, etc.

4. La segunda escolástica (siglos XVI y XVII).

Tiene por centro al Concilio de Trento (1545-1563). Su época clásica va de 1530-1630. Su sede ya no es París. Ahora es Salamanca. Ahí están Vitoria, Bañez, Soto, Suárez. Su método ya no consiste en ir sólo a las fuentes aristotélicas, sino también en comentar la primera escolástica. Son grandes comentaristas. Claro que tienen tesis propias, típicas de la modernidad europea. Su método es aristotélico-tomista.

5. La tercer escolástica.

Su centro es el Concilio Vaticano I (1869-1870). Entre otros, está el gran teólogo Kleutgen. Luego aparecerá la encíclica *Aeterni Patris*. Recordemos a Mercier en Lovaina, a Garrigou Langrange en la Francia de comienzo del siglo XX. Su eje está claramente entre Lovaina y Roma.

ENTREVISTA

Con Rosino Gibellini

Italia.

TEOLOGIA DE LA LIBERACION, MOVIMIENTO DE IGLESIA

Quisiera tu opinión sobre el Encuentro.

Ha estado muy interesante porque los principales representantes de la teología latinoamericana estaban presentes. Para mí ha sido un gran placer, porque ya llevo tiempo tratándolos por carta, y ahora los he conocido.

He notado que la teología de la liberación no es sólo algo que está escrito. Antes de eso es un movimiento de Iglesia. Por tanto trae una carga de fe, una carga de fe... Muy interesante por ejemplo mediar de alguna manera en Europa. El europeo que lea algún texto de la teología de la liberación entiende conceptualmente las instancias de la teología de la liberación, pero no se da cuenta que es un movimiento de Iglesia. No es lo mismo con la teología de la esperanza, que es una cierta corriente de la teología, pero que sólo está escrita en libros, o con la teología política. No existe ningún movimiento eclesial de la teología de la esperanza; ni de la teología política. Y aquí sí se da un movimiento eclesial entre estas religiosas, gentes de universidad, gentes jóvenes.

¿Cómo has sentido la relación de esta teología hacia Europa? Algunos podrían pensar que esta teología es agresiva contra los europeos.

Claro que se dice que la teología de la liberación es agresiva. Por lo menos hasta hoy. Aquí no estaban europeos como representantes de la teología europea para hacer la confrontación entre ambas; no era ésta la finalidad del Encuentro. Pero sí se ha notado el filo de la agresividad. Sé sin embargo, que esta agresividad preocupa a algunos teólogos. Por ejemplo Moltmann ha propuesto ya a la editorial Queriniana una confrontación entre teólogos políticos europeos: Metz, Golwitzer... con algunos más principales de la teología de la liberación para ver si es posible. Esto en la línea de la carta abierta que escribió Moltmann.

6. La teología contemporánea germánico-europea.

Sus raíces se remontan hasta la Reforma (1517) con Lutero; pasa por el racionalismo de Wolf y sobre todo recibe el impacto de la Aufklärung. Culmina, en cierta manera, en Tübingen con Schelling y Hegel, y Berlín con Schleiermacher. Se produce el comienzo de una teología histórica. En el siglo XX sus representantes son un Rahner, un Metz desde las posturas de la escuela de Frankfurt, un Moltmann en la línea de E. Bloch. Esta gran teología queda consagrada en 1962 por el Concilio Vaticano II. Rahner se transforma en el teólogo del Concilio y la revista *Concilium* es la expresión de esta escuela germánica contemporánea. Su método es existencial-dialéctico, en el fondo ontológico.

Reflexión crítica.

1. Toda esta teología, fraguada en torno al Mediterráneo y en una Europa que desde el siglo XVI se constituye en el centro mundial con un conjunto de naciones periféricas y coloniales, está condicionada por su propio centralismo: prescinde por completo, incluyendo a Rahner, Moltmann y Metz, de la cuestión colonial. Nunca han descubierto el pecado de la explotación del mundo periférico (Asia, Africa y América Latina). Grandes santos y moralistas como Alfonso María de Ligorio, por ejemplo, en su gran tratado teológico, no se ha enterado que hay un mundo explotado en la periferia, gente pobre que es vendida como esclava. Hay un condicionamiento geopolítico. Además hay una sacralización de la cultura latina: a los chinos no se les permite un culto en chino. Ricci se opone y fracasa. Es una sacralización de la cultura latina en sentido ideológico.

2. Además, hay un condicionamiento social. Por ejemplo, en la *Summa Teológica* (II-II, q. 57) Tomás explica que existe un derecho que se llama el *jus dominativus* por el que el señor tiene el derecho de autoridad sobre el siervo. No se da cuenta que la estructura feudal social medieval puede estar fundada en un pecado de dominación. La admite como prácticamente natural o de *jus gentium* por lo que consagra el sistema. No descubre su propio condicionamiento.

3. También tiene un condicionamiento pedagógico. Es teología de cátedra; está dirigida a un cierto público en ciertas condiciones. Además es una teología de varones y no de mujeres, de célibes y no de casados, lo cual plantea serios problemas tales como el llegar a decir que el que pecó (en el pecado original) fue Adán porque el varón es quien tiene plenitud de elección y no la mujer. Es un machismo que entra a la *Summa Teológica*, en el tratado de pecado original.

4. La teología, así condicionada por una situación geopolítica, social, pedagógica y metodológica nos permite plantear la cuestión de que inevitablemente tiene una constitución ideológica. Voy a aclarar el término. No quiero que se me entienda

mal. Ideología viene de idea; palabra griega que significa "ver" o "lo visto". Pero no es sólo idea. Es una idea práctica. Una idea que hace y que funda una acción. Por ejemplo, en la conquista de América: hay una idea que funda esa acción, y en la medida en que la funda, no solamente es idea sino que hoy la llamaríamos ideología. Ginés de Sepúlveda dice que la conquista es una guerra justa. Realiza un trabajo teórico que funda una praxis de conquista. Afirma que es una guerra justa porque "se ha debido a la rebeldía de los que nacieron para servir". Piensa, como Aristóteles, que el indio nace esclavo. Afirma: "ante los indios conviene usar un medio más perfeccionado que el arte de la caza, ya que se practica no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que habiendo nacido para obedecer, rehusan la servidumbre". Así llega a afirmar que la guerra de conquista es justa por naturaleza. Esto es una ideología: una idea que funda una acción. Ginés de Sepúlveda, fundamentado en Aristóteles y en Tomás de Aquino en aquello del *jus dominativus*, se constituye en ideólogo de la conquista.

Este nivel ideológico se encuentra en el mismo Vitoria quien negando todas las causas de la conquista acepta al fin una y con ella la totalidad del hecho. Niega que el Rey tenga derecho; niega que se les pueda hacer la lucha por predicar el Evangelio; niega que el Sumo Pontífice pueda dar una Bula para dominar a los indios; niega que se les pueda conquistar para oponerse a sus pecados contra natura; niega que se les pueda conquistar por la religión; pero, al fin, acepta la conquista por vía de sociabilidad, cuando impidan al misionero anunciar el Evangelio.

Dice: "... por esta misma razón, si no se pueden proveer de otro modo, lo referente a la religión, es lícito a los españoles, ocupar las tierras y provincias, establecer nuevos señores y destruir los antiguos, y hacer las demás cosas (habría qué preguntar ¿qué cosas?) que por derecho de guerra, son lícitas en toda guerra justa". Vemos cómo esta teología tiende a justificar la acción de dominio, y por tanto de pecado; oculta en el hecho de la conquista como conquista, y, lo que es peor, torna a veces inocente la conciencia de aquel que cumple la injusticia. Constituye la 'Buena conciencia' de los conquistadores. Por eso, la ideología es la formulación ocultante de las mediaciones del proyecto de dominación de un sistema que no aparece como sistema sobre todo cuando es de dominación. La teología se torna ideológica en el momento en que se convierte en la expresión teórica de los grupos dominantes.

Una última reflexión. "Padre, perdónalos, no saben lo que hacen". Dice "no saben". ¿Cómo no van a saber que le están clavando un clavo a Cristo a quien están crucificando? Tienen plena conciencia de clavarle el clavo. Lo que no tienen es el segundo acto de conciencia, es decir, el descubrimiento de la significación de lo que hacen. Tienen una idea muy clara, pero esta idea les oculta el

sentido. No se dan cuenta del papel que cumple Pilato, representante del Imperio Romano; el que cumple Herodes como gobierno patrio traidor; no se descubren como la mediación de la crucifixión de un inocente que se le acusa de rebelar al pueblo, como dice Lucas. No **saben** la significación del momento en que se encuentran. Quiere decir que hay un claroscuro de un conocer algo pero en un no saber del todo. Y eso es justo el problema de la conciencia ideológica. Es un "yo conquisto" sin saber el **sentido** de la conquista. Este texto de Jesús es el primer capítulo del tratado sobre la ideología en la teología. La conciencia ideológica es el conocer de un hacer sin saber crítico.

II. Historia de la teología en América Latina.

La historia de la teología en América Latina nace en este contexto (en el tiempo de la segunda escolástica). Es una historia que no está escrita todavía. En los manuales de historia de la teología europea, del centro, sólo aparecen apéndices sobre la teología latinoamericana. Nada más.

Voy a proponer tres grandes épocas: la primera, que llamaría creativa (1511-1630); después viene una etapa muy larga, imitativa o ideológica (1553-1965), y, finalmente, una segunda época creativa (1962—). Con este tercer caso recién vamos a entrar realmente en la teología mundial, aunque no lo vean quienes no tienen sentido histórico o los que tienen opciones ideológicas que se lo imposibilita.

I. Primera Epoca Creativa. (1511-1630)

La repercusión del descubrimiento de América en Europa fue enorme —todavía no se ha estudiado acabadamente el problema—, no sólo por el surgimiento de cantidad de utopías que hacen pensar en mundos desconocidos; no solamente por la influencia de la acumulación del oro y la plata y la venta de esclavos en Europa; sino por el ensanchamiento del horizonte del continente europeo que derrumba al mundo medieval de donde nace justamente un nuevo mundo. Sin embargo todo esto no impacta mayormente a Trento, que está muy preocupado por... Lutero. No le preocupan para nada los pobres del mundo que acaban de surgir en la periferia. La Bula Inter Caetera que da al Rey de España la obligación de la evangelización de América es también en cierta manera, la justificación de la conquista.

Sin embargo, se levanta un grupo de dominicos —por eso me parece una buena coincidencia que sean también dominicos quienes organizan este encuentro de teología— cuya acción fue extraordinaria. El 33 o/o de los Obispos en el siglo XVI fueron dominicos y ninguno de ellos dejó de ser fiel a su lucha en favor de los indios. Rindo honor a la Orden en aquel siglo.

Entre muchos otros podemos nombrar a tres personas como expresión de este momento teológico:

co: Bartolomé de Las Casas en el Caribe, principalmente, José de Acosta en el Perú y Bernardino de Sahagún en México. Detrás de sus obras hay una teología implícita. Es una teología pre-universitaria, no académica —tal vez por eso hemos despreciado estas monumentales obras—, pero crítico—profética en los tres casos. Además es misionera y parte de la praxis de liberación.

a. Es una teología **desideologizante** porque se apoya en la praxis y hace la crítica. Dice Bartolomé: "Dios ha de derramar sobre España su furor e ira porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas". Cada una de estas palabras merecía un curso, no una conferencia. Hay que ser muy teólogo y muy profeta para decir las cosas tan claras. Dice en otro texto: "La **ceguedad** que Dios por nuestro pecado ha permitido en chicos y grandes y mayormente en los que son sabios... y por **esta oscuridad del entendimiento**... no se ha advertido que ha sido pecado y gravísima injusticia todo lo cumplido en Indias". De este pecado no se ha enterado ni la Segunda escolástica, ni la Tercera, ni la Teología contemporánea europea. La "ceguedad" es el proceso por el que veo sin ver; la "oscuridad del entendimiento" es entender algo pero no su sentido segundo; el "no haber advertido", el pecado es justamente un no verlo. Este es el proceso ideológico por el cual los grandes y chicos y todos por fin, no ven nada. Pero este teólogo lo vio y lo dijo. Su método es desideologizante. Va al fondo de la cuestión.

b. Pero, además, esta teología tiene un carácter **político**. Bartolomé de Las Casas va mucho más allá que Vitoria, porque aunque reconoce que hay un cierto tipo de bárbaro que en determinadas ocasiones se les podía hacer la guerra, explica muy claramente que ninguna de esas condiciones se han dado nunca en las Indias. Afirma que la conquista no tiene ningún justificativo. Por el contrario, dice: "las gentes naturales de todas partes y en cualquiera de ella, donde habemos entrado en las indias, tiene el derecho adquirido de hacernos guerra justa sobre todo el haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio". ¡Qué texto! Todavía los indios lo tienen. Vemos claramente cómo Sepúlveda y Vitoria, desde el "centro", justifican la conquista; mientras que Bartolomé desde la periferia, no la justifica de ninguna manera.

c. Es además una teología **histórica**. Acosta escribe una enorme historia natural de las Indias; Las Casas la historia de las Indias; Sahagún las tradiciones de los pueblos.

d. Es una teología **antropológica**. Es una teología **concreta**; hay cartas, hay luchas, hay viajes, incidentes, disputas. Están junto al pobre; lo están defendiendo.

e. Es una teología **operativa**: forma gentes, misioneros, impulsa obispos, ilumina leyes, critica políticas. Es una teología **real**. No se pudo evitar, sin embargo, algún nivel ideológico, porque nunca en la historia podemos evadirnos de alguna ideolo-

gía que tape la realidad. Por ejemplo, la teoría de los esclavos negros en Bartolomé. La única teología no ideológica se dará en el día en que no haya más teología; en el Reino de los Cielos veremos al Señor cara a cara y no tendremos que formular más nada y nada habrá que ocultar; pero, mientras que algo sea formulable, algo también será ocultable; ideológico.

2. Epoca imitativa-ideológica (1553-1965)

Una gran etapa. Cuatrosiglos de teología. En 1539 se organizan en el convento de Santo Domingo en La Española los estudios teológicos. Teología renacentista de influencia de Salamanca. Es en 1553 en México, donde se organiza la primera universidad americana y donde se comienza a estudiar académicamente la teología. Es una nueva etapa y va a tener sus limitaciones. Va a ser la teología del México del siglo XVI, la de Lima del siglo XVII más barroca, y la más moderna del XVII dentro del humanismo jesuita.

a. La teología de la cristiandad colonial.

b. En 1859 la crisis de la teología. Se funda en Roma el Pío Latinoamericano con lo que comienza la romanización teológica de América y la introducción de la tercera escolástica.

c. En 1930 dos sacerdotes americanos, Miranda y Caggiano van a Roma y traen la progresista fórmula que va a ser el compromiso de los laicos en el apostolado de la Iglesia, llamada la "Acción Católica". Nace así la teología de la "nueva cristianidad". En 1962 se reúne el Concilio.

La teología colonial universitaria justifica también la conquista. Hay gran diferencia entre los primeros teólogos creadores y los posteriores académicos. En síntesis se puede decir que es una teología que repite de manera idéntica los métodos y contenidos de la teología europea, al grado de repetir los horarios de clases, materias, libros, etc. Hay desconocimiento de la historia, o sólo conocimiento de la historia europea desde la que todo se juzgaba. Cierra esta época un teólogo presente en este Encuentro Comblin, con su libro *El fracaso de la Acción Católica*, escrito en Brasil en 1959. Es un diagnóstico de lo que se hace desde América Latina.

3. Segunda Etapa Creativa (1962-)

Esta etapa la dividiría en tres períodos: 1962-1968; 1968-1972; y desde 1972 a nuestros días. Durante esta etapa hay una cantidad de acontecimientos que van a dar una visión distinta de los acontecimientos. La Iglesia tiene como contexto el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, que empieza ese año. Estados Unidos queda como la potencia absolutamente preponderante en América. Inglaterra desaparece del mapa: de imperio se transforma en nación. En 1965 culmina la década del desarrollismo. Ya no funcionan sus es-

quemas. Surge en 1964 la "teoría de la dependencia". Hay una ruptura epistemológica en el nivel de las ciencias sociales. Hay una nueva visión del mundo.

a. 1962-1968: Renovación teológica conciliar, imitativa, progresista y secularista. De esta época citaría a Juan Luis Segundo con su libro: *Situación de la Iglesia en el Río de la Plata*. Es el comienzo de una teología que empieza a saber pensar la realidad latinoamericana.

b. 1968-1972: Irrupción de la teología con conciencia. Es el comienzo de una teología creativa. Aquí se sitúa el hecho Medellín. Comienza la crítica del centro desde la periferia. Es la época de la euforia de la teología. La obra de Gustavo Gutiérrez es la más importante: *Teología de la Liberación*.

c. 1972 en adelante: Comienza la persecución, el cautiverio. Epoca de maduración. Epoca de crítica. El informe Rockefeller, muestra el cambio de política. Se intensifica la represión. Mueren muchos cristianos comprometidos. Surgen de nuevo los mártires por la fe. Comienza la mundialización de la "teología de la liberación". Los alemanes comienzan a pensar, en parte, por reflejo de la teología de América Latina.

NOTA: Condensación corregida por su autor. Condensó: Jorge Villalobos.

Christus

Si desea más ejemplares de este número, haga su pedido cuanto antes. En pedidos de más de 10 ejemplares, ofrecemos 15 o/o de descuento.

Nombre: _____

Dirección: _____

Ciudad: _____

Estado: _____

Mándeme _____ ejemplares.

Adjunto cheque: _____

giro postal: _____

Costo del ejemplar \$ 10.00.

CRONICA DEL ENCUENTRO II

La pura consideración de los condicionamientos históricos del pasado no bastan para situar el actual movimiento teológico. El segundo día se centró pues, en los "Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en América Latina: eclesiales, socio—políticos e ideológicos".

Luis Gomes de Sousa se centró en los condicionamientos socio—políticos e ideológicos, mientras que Don Samuel Ruiz describió los condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica. Ofrecemos una condensación de la exposición de Gómez de Souza; en cambio, de Don Samuel publicamos el texto íntegro de su ponencia.

El panel de este día fue más jugoso. La ausencia de la problemática indígena y étnico—cultural empezó a aflorar aquí. Pues las descripciones hechas se agravan cuando se aproximan al universo indígena. También empezó a insistirse en la ineludible necesidad de la ideología, como mediación, pero que era indispensable desenmascarar la ideología subyacente en la teología oficializada y en la pretendida fe desideologizada. Pues la Iglesia es continuamente requerida para legitimar el sistema en que vive. Esta captación puede movilizar hacia una reflexión teológica con incidencia en la praxis eclesial.

La problemática lleva a adelantar cuestiones del día siguiente. Salen los temas del modo de producción y difusión teológica, de la praxis eclesial desde la que se hace reflexión crítica, de las exigencias del teólogo, de los brotes de una eclesiología popular, de la necesidad de las mediaciones técnicas y científicas. Ya también desde hoy se empezó a usar un lenguaje propio de una teología cautiva. La teología de la cautividad está representando un momento interno del proceso global de liberación. Pues no es posible una teología sin una Iglesia viva, y la Iglesia latinoamericana está viviendo en la cautividad.

Por la noche, en la sesión abierta exponen Juan Luis Segundo y Don Cándido Padín. Este último aborda el tema de la ayuda internacional, los mecanismos de control a través de las agencias internacionales de ayuda pues existe una preocupación por seguir de cerca a las Iglesias del continente. Juan Luis Segundo continuó con la temática de los condicionamientos actuales, pero sentó con claridad la diferencia entre los condicionamientos iniciales de la teología de la liberación, y los que en la actualidad están influyendo. Es decir, marcó los límites de la primera etapa de esta teología y de la segunda. Una condensación de dicha exposición está publicada más adelante.

CONDICIONAMIENTOS SOCIO-POLITICOS

DE LA TEOLOGIA

Luis Alberto Gomes de Sousa

1) Condicionamientos del sistema capitalista global.

El primer punto que trataré es el condicionante central del proceso histórico latinoamericano. Lo definiría en una frase, como un **proceso desigual y combinado del capitalismo dependiente**. El proceso desigual habla de diferencias entre países y de diferencias dentro de los países (el colonialismo interno). Estamos tocando el punto de cuán difícil es hablar de una América Latina con todas sus diferencias. Sin embargo, además de ser desigual tiene un desarrollo combinado. Los procesos son desiguales pero están interrelacionados, con estructuras de dominación que unen unas situaciones a otras muy profundamente. Eso es lo que nos permite finalmente hablar de América Latina como de una unidad, con sus tensiones y contradicciones. Al decir proceso de capitalismo dependiente, nos referimos a un proceso combinado no sólo dentro de América Latina sino dentro de una estructura mundial de dominación. Por lo tanto, hablar de América Latina no es hablar de una unidad autónoma, aislada, sino que debe ubicarse en el contexto del capitalismo internacional en una situación de dependencia. Esto nos ayudará a evitar dos tentaciones: la tentación provinciana (hablar de una teología latinoamericana como si estuviera en una isla), y la tentación de la dependencia cultural (planteamiento de problemas a un nivel abstracto en que importamos problemática y autores extranjeros, so-

bre todo europeos, que vacían de contenido concreto las categorías y se quedan en la reflexión formal, en un falso universalismo). Situar a América Latina dentro del contexto internacional es hacerlo en su especificidad propia: una situación especial de dependencia, con sus propias peculiaridades y contradicciones, más allá del simple dualismo maniqueo, desarrollo—subdesarrollo. Y desde esta situación específica se puede hacer un aporte a la reflexión teológica universal, pero con contenidos históricamente muy bien ubicados.

Dentro de este proceso ha habido intentos nacionalistas: tenemos en México el período cardenista, Vargas en Brasil, Perón en Argentina, Bolivia del 52 al 54, Guatemala del 50 al 54, Perú y Panamá en 68. Hay políticas que buscan la autonomía, pero por lo general son actos aislados, con ideologías y comportamientos contradictorios. La excepción son dos experiencias: Cuba en 1959 (que debería ser muy importante para la reflexión teológica) y Chile 1970—1973, donde se busca una ruptura con este proceso capitalista. El primero es un punto al parecer ya irreversible, y Chile en un momento de receso.

Este proceso capitalista produce las ideologías desarrollistas de los años cincuentas, que condicionan una teología también desarrollista y que en el fondo es una aceptación del proceso tal como existe y no una búsqueda de superarlo. Esta es una reflexión teológica que se hace frecuentemente sobre la inserción en lo temporal sin más, sin negar

dialécticamente lo temporal como realidad alienada. Se habla de la valorización de los bienes temporales, sin analizar las estructuras de dominación allí presentes. Es incluso curioso cómo grupos progresistas en América Latina aceptaron *La Ciudad Secular* de Harvey Cox, sin darse cuenta que en el fondo era la apología de la ciudad capitalista y del mundo actual tal como existe. Mucho de la teología de la secularización tiene raíces profundamente capitalistas.

Frecuentemente, cuando se habla de historia de la teología en América Latina se presentan la etapa tradicional, la etapa desarrollista y después la etapa de la liberación, como si una superara a la otra. Sin embargo, en la situación actual tenemos estas varias corrientes superpuestas: coexisten un pensamiento tradicional, uno desarrollista y uno de liberación. Y esto ocurre porque estas teologías se dan en la situación de clases del continente, en la estructura de lucha de clases actual. Y esto nos lleva al segundo punto: el gran condicionante de la reflexión teológica, que es el condicionamiento de clase.

2) Condicionamiento de clase.

El proceso capitalista actual presenta el enfrentamiento de una serie de clases y facciones de clase que podríamos muy someramente definir con las siguientes características: hay una decadencia de grupos tradicionales (terratenientes, latifundistas, que sin embargo pueden mantener alguna fuerza en ciertos países), y el fortalecimiento de la burguesía industrial con vinculaciones internacionales, que emerge para constituirse en clase dominante. Frente a esta burguesía, se van organizando grupos populares (obreros y campesinos), que plantean otra alternativa, y que por lo general sufren fuerte represión. Entre estos dos sectores se sitúan, con toda su ambigüedad, los llamados sectores medios.

En este período de enfrentamientos, la burguesía industrial buscó alianzas, especialmente con las llamadas clases medias, pero también con los sectores populares y hemos tenido en el continente las experiencias de los populismos que vienen desde el cardenismo en México, el peronismo en Argentina y otros. Se trata de alianzas de clase bajo hegemonía de los sectores de la burguesía industrial.

Nos interesa aquí analizar el comportamiento de los sectores medios. Son sectores profundamente ambiguos; normalmente están aliados a sectores de la burguesía, aunque esto va ya contra sus propios intereses (el caso chileno es muy claro al respecto). Sin embargo, hay también dentro de ellos, sectores radicalizados, que quieren desplazarse hacia los sectores populares. Ahí están algunos intelectuales y universitarios. Para entender el proceso ideológico en América Latina hay que tener en cuenta lo que hacen estos sectores. Esto es también importante para la reflexión teológica. Por supuesto, la Iglesia Católica tiene dentro de ella todos los sectores del complejo de la lucha de clases, y por esto están representadas en ella todas las corrientes.

Pero los sectores medios tienen un rol muy especial. Es posible que la fuerza que hasta ahora han tenido los sectores tradicionales en la Iglesia haya aplazado la alianza de grupos de cristianos con la burguesía industrial. Hubo resistencias en aceptar la etapa capitalista moderna. Y cuando eso se dio, fue mediatizada por los sectores medios. La alianza se realiza frecuentemente a través de los sectores medios, que sirven a los intereses de la burguesía industrial. Allí tiene una importancia especial la democracia cristiana, como apertura al mundo capitalista contemporáneo, a través de una ideología de clase media.

Pero como hemos visto, además de los sectores medios aliados a la burguesía, se encuentran los sectores medios radicalizados. Estos últimos han tenido gran influencia en la reflexión de la teología de la liberación. Los movimientos universitarios y estudiantiles cristianos fueron los primeros que avanzaron en el proceso de politización, antes incluso que los movimientos obreros y campesinos, que en un primer momento estuvieron encerrados dentro de estructuras eclesiales, protegidos por asesores, por una cierta teología, por una espiritualidad que los aislaba del mundo. Los movimientos estudiantiles fueron precursores, pero lo hicieron con su condicionamiento de clase: sectores medios que buscaban un desclasamiento, sin conseguirlo enteramente. Sobre esto quiero volver más adelante.

El otro sector son los grupos populares: un proletariado urbano y un campesinado que en América Latina empiezan a organizarse desde los años veinte. Una clase obrera como la chilena se forma por los años 30 y va a madurar políticamente en los años 70; la boliviana produce en 1947 tesis políticas de una gran lucidez, como las tesis de Pulacayo. En los medios cristianos esto es más tardío. La Iglesia Católica encuentra facilidad de diálogo desde los años 40, con los sectores medios, a través de la democracia cristiana y del social-cristianismo, pero tiene una apertura muy posterior a los sectores populares. Hubo, por supuesto, movimientos obreros y campesinos, pero encerrados en la problemática eclesial, cortados del proceso real. Hasta muy recientemente surgen lo que se llaman los movimientos populares liberadores, donde están urgiendo experiencias que sin lugar a dudas, afianzarán la teología de la liberación. Así como en un primer momento la Iglesia recibe la influencia de los sectores medios radicalizados y del debate ideológico de las universidades, todo lleva a creer que el futuro de la teología de la liberación se encuentra en las luchas de los grupos populares.

Este punto sobre el condicionamiento de clase es importante para poder hacer la crítica a la teología de la liberación, que debe hacerse y rehacerse permanentemente, revisando posiciones y corrigiendo errores. Antes de seguir en este punto, debo hablar de los condicionamientos políticos.

3) Condicionamientos políticos en los últimos años.

Las estructuras de poder en los países latinoamericanos corresponden a la situación frágil del capitalismo dependiente y al esfuerzo de dominación por parte de una burguesía con vinculaciones internacionales. En los años cincuenta, hubo intentos "liberales", cuando el proceso parecía fácil, pero desde mediados de los años sesenta, frente a las crisis y a las amenazas de los sectores populares, vuelve el autoritarismo. Hay un aumento de la represión y de la capacidad de los servicios de inteligencia para detectar focos de inconformidad. Por supuesto, las situaciones políticas son variadas, desde la experiencia cubana consolidada, el malogro de la chilena, las transformaciones en Perú, hasta los regímenes más autoritarios.

La posición de la Iglesia es interesante. Al mismo tiempo que algunos de sus sectores se enfrentan al poder político, otros lo sirven. El informe Rockefeller hacía referencia a dos temas: por un lado, apoyo a gobiernos militares en el área, y por el otro, un cuidado especial con la evolución de la Iglesia Católica.

Si en los años cincuenta y parte de los sesenta el desarrollismo con características más o menos democráticas condicionó una teología reformista y una teología de liberación con esperanzas a corto plazo, el autoritarismo actual plantea un condicionamiento más difícil y la necesidad de ubicar la

perspectiva de liberación en un horizonte histórico más amplio. Eso nos encamina a examinar en qué esos condicionantes determinan la reflexión teológica y cómo podrán determinarla en el futuro próximo.

4) Las determinaciones de los condicionamientos para la reflexión teológica.

No voy a hablar de la teología vinculada a los sectores tradicionales. Tampoco hay tiempo para hablar de los sectores medios reformistas con toda una teología y espiritualidad de reforma social. Me gustaría mencionar lo que pasó con los sectores medios radicalizados que tuvieron mucho que ver con el primer proceso de la teología de liberación en América Latina. Ahí lo importante es analizar, como dije antes, el condicionamiento de clase. La actitud como se comportaron los cristianos radicalizados es muy parecida con la actitud de otros sectores medios radicalizados no cristianos, lo que muestra que el condicionante profundo es el de clase. Todos, en mayor o menor grado han tenido un rechazo a su origen de clase. Pasaron muy rápidamente de posiciones reformistas a insurreccionales, y frecuentemente mantuvieron una actitud anticomunista. Es un proceso de radicalización por lo general muy teórico, abstracto, poco vinculado a los procesos reales específicos concretos. Los cristianos, además, vienen desde posturas de un "deber ser", "hay que estar con el pueblo", "hay que te-

Con Casiano Floristán

España

ENTREVISTA

EL PROBLEMA DEL METODO, MAS MADURO

¿Qué piensas de este encuentro en comparación con el de EL ESCORIAL?

En algunos aspectos me parece que ha habido algún progreso. Esto por supuesto más por parte de los conferenciantes, que por parte de los participantes en línea media. En el Escorial, los participantes españoles no tenían un conocimiento real de la teología de la liberación, pero tampoco un condicionamiento de estar en guardia contra esto. Debido a una situación política española, había una sensibilidad de base para aceptar reflejamente lo que es la teología de la liberación.

Porque la teología de la liberación es latinoamericana, y porque se vive el Encuentro en un país latinoamericano, veo a los participantes muy variados. Algunos sabedores de la teología de la liberación; otros en guardia, por diversos intereses. Me ha parecido, por las participaciones y por las conferencias (aunque muy desiguales, incluso antagónicas algunas) que el plantear el problema de los métodos de la teología de la liberación supone un grado de maduración, por ser éste un problema más técnico. Esto supone un grado de conciencia mayor, cosa que en el Escorial todavía era impensable.

Además quiero destacar aquí un punto que me parece muy importante. Una teología de la Liberación no sólo ha de tener en cuenta al mundo indígena, sino que tiene que arrancar del mundo indígena. Esto me pareció nuevo.

ner una posición revolucionaria" y de ahí se pasa a la realidad con una actitud muchas veces romántica, o sin realismo político y profundamente ingenua. Y aquí es curioso ver el rechazo que tienen tanto ante la Iglesia como el Partido Comunista, al que acusan de oportunista. Por supuesto, ambos podrán tener elementos oportunistas, pero muchas veces lo que se llama oportunismo es el realismo de saber lo que es posible y lo que no lo es. Estos grupos radicalizados han tenido gran dificultad de plantearse frente a la realidad con una estrategia específica en procesos concretos. Por su condicionamiento de clase, en general no han tenido un ejercicio real en el proceso de luchas populares. Y esto es común a cristianos y no cristianos. La radicalización que han vivido los cristianos los lleva a un rechazo a todo lo que es Iglesia, lo que es institucional y frecuentemente a posiciones políticas suicidas que los han encaminado a la destrucción, con una generosidad extrema, que más da un testimonio que realiza una acción políticamente eficaz.

Algo de lo que se hizo en la Iglesia sobre la teología de la liberación se debió a este condicionamiento de clase sin raíz social y frecuentemente sin eficacia política. Gustavo Gutiérrez en su libro sobre la Teología de la Liberación, insiste en que entre la denuncia de una situación y el anuncio de otra situación futura está la praxis histórica. Esto habría que recalcarlo mucho. El problema no es tanto la denuncia o el anuncio sino la praxis concreta que se denuncia y se anuncia, y sobre todo, se construye. El planteamiento no hay que hacerlo a nivel de escatología o de utopía futura, sino de acción, de praxis. Este es el desafío. Pero en parte, por este condicionamiento de clase a que hice referencia, se ha sentido en los últimos años la dificultad de plantear estrategias políticas posibles y eficaces. Incluso hay un punto en común entre el reformista clase media y el radical clase media: ambos en el fondo tienen un profundo pesimismo frente a los procesos concretos de transformación, que son difíciles y lentos, para poder ser eficaces. Los reformistas creen imposible transformar el sistema; los radicalizados creen que para transformar el sistema hay que realizar un acto voluntarista y así hacerlo explotar de una vez, sin entender y adentrarse a toda la complejidad de los procesos históricos.

Esto lleva a la necesidad de que la teología de la liberación no sea una teología que plantea utopías, grandes imágenes ideales, sino que sea una teología de la acción política al nivel de la estrategia y táctica concretas, y no teología política en el sentido abstracto que le da Metz. Esto es difícil para cristianos radicalizados que tienen un condicionamiento de clase media y un nivel de reflexión teórica abstracta. Empleando los términos de Péguy, son cristianos que vienen de la mística hacia la política y hacen de la política como quien hace mística, y no con los medios, limitaciones y valores de lo político.

5) Condicionamientos que habría que tener en cuenta en el futuro.

Para poder situarnos adecuadamente, hay que tener en cuenta los condicionantes de la situación actual, y así poder hacer teología de la liberación concreta e histórica, en la América Latina que tenemos y no en la que nos gustaría que fuera.

En primer lugar, se puede notar el recrudecimiento de la represión política. Eso llevó a una crisis de los movimientos insurreccionales, que han sido prácticamente destruidos en muchos países. Delante de esta situación, hay un riesgo para los que quieren ser realistas: frente al autoritarismo plantean los problemas a nivel demasiado abstracto para no caer en las redes de la represión. Porque la censura es fuerte, se pasa a hacer automáticamente autocensura hasta un nivel que empobrece la reflexión y, a la larga, cambia sus contenidos.

Un segundo elemento, relacionado con el primero, es la destrucción de la experiencia chilena. Frente a ese hecho se produce la falacia de concluir apresuradamente que tenía que fracasar porque fracasó, sin analizar las causas reales de la derrota y cómo hubiera podido resultar.

En tercer lugar, está la experiencia cubana solidificada, que hay que tener en cuenta como realidad histórica en América Latina, con sus transformaciones al nivel de las relaciones de producción y relaciones sociales.

En cuarto lugar, está la crisis internacional del sistema capitalista, que puede plantear caminos imprevisibles.

Finalmente; hay que llevar en cuenta la capacidad de recuperación por parte de la derecha, de la idea de liberación y de sus contenidos. La forma quizás más eficaz como los sectores conservadores enfrentan a la teología de la liberación no es rechazarla, sino asumirla a su manera: hablan entonces de liberación de un hombre abstracto y de la liberación del alma, vaciando los contenidos concretos como se vació la teoría de la dependencia cuando se le sacó su elemento de lucha de clases y se la planteó como simple enfrentamiento de naciones.

El gran problema hoy es el de superar la tentación suicida de la radicalización a ultranza que políticamente es estéril y el neorreformismo que surge en una etapa difícil de represión.

6) Condiciones para hacer teología de la liberación.

1. Partir de una inserción en la historia concreta y real. La historia concreta y real es el proceso capitalista dependiente latinoamericano que existe con su problemática: las transnacionales, las crisis económicas, la represión, etc. Y allí asumir tareas de praxis revolucionaria.

2. Tomar experiencias históricas que ya existen, no utopías que se van a hacer. En ese sentido, entre otras experiencias, es aleccionadora la cubana, con sus fallas, desaciertos y logros. También se

exige el análisis de los populismos de lo que pasó en Chile, etc.

3. Es necesario que el condicionamiento de clase sufra un cambio radical: los que tienen la palabra en los próximos años son los que están trabajando en experiencias populares. El material humano principal no debería ser el universitario, sino el obrero y el campesino. Y es a partir de esas experiencias populares que hay que reconstruir la reflexión teológica.

4. Para cumplir todas estas tareas no se debe partir de un obrerismo ingenuo, sino que se recupere la importancia del intelectual en todo este proceso. El intelectual que hace análisis social, político o teológico ha de corresponder a lo que pide Gramsci: aquel que da a una clase su homogeneidad y la conciencia de su propia posición. Intelectual orgánico es aquel que hace que la clase se piense a sí misma no desde fuera sino desde dentro, y que tome conciencia de su situación en el proceso de lucha de clases y de sus alienaciones presentes.

El intelectual debe entonces recuperar los problemas centrales que dan inteligibilidad al proceso.

Antes de todo, tendríamos que hacer una reflexión sobre la praxis y sobre los medios eficaces de liberación. La gran función de una teología liberadora sería la superación de tantos falsos problemas éticos, falsas espiritualidades, denunciar reformismos encubiertos y unir realismo con audacia, para no caer en el neorreformismo que surge, sin necesidad de ir al suicidio romántico, pero sí caminar hacia la eficacia histórica, con raíces en los grupos y en las clases sociales que tienen el futuro en sus manos. La teología puede participar en esta tarea de liberación siempre que viva un proceso concreto y que cuando analice la verdad sea una verdad histórica y real. Es en este sentido, y en este único sentido, que podemos decir que la verdad nos hará libres.

NOTA: Condensación corregida por su autor. Condensó: Jorge Villalobos.

CASA MORFIN, S.A.

Matriz

Av. Cuauhtémoc 216-A
Conmutador: 578-22-11
Directos: 578-19-24
578-33-43
578-20-65

Sucursal No. 1

Calzada de la Viga 376
Tels.: 538-03-69
530-34-91

Sucursal No. 2

Héroe de 1810 No. 123
Tacubaya
Tels.: 515-78-12
515-04-38

Sucursal No. 3

Marina Nacional 265
Col. Anáhuac
Tels.: 527-25-56
399-09-77

Sucursal No. 4

Av. Ignacio Zaragoza No. 574
Tel.: 571-58-11

Refacciones para Autos Americanos y Europeos
Especialidad en Balata Industrial

CONDICIONAMIENTOS ECLESIALES DE LA REFLEXION TEOLOGICA EN AMERICA LATINA

Mons. Samuel Ruiz

Introducción.

No sé ciertamente por qué ni siendo teólogo, ni sociólogo ni teniendo ninguna cualidad se me ha pedido hablar de los condicionamientos teológicos desde el ángulo eclesial; quizá para que haga una confesión de mí mismo en una línea cultural. Asumo con gusto aunque consciente de mi incompetencia —porque se necesitaría una observación más amplia y un conocimiento mucho más profundo de América Latina— y renunciando al Cardenato para decir la verdad. Yo creo que hay como ciertos signos que nos anuncian lo que está sucediendo en la Iglesia, en esta Iglesia a quien precisamente porque la amamos queremos hacer una revisión autocrítica que nos implica a nosotros mismos en este año de conversión. Uno de estos signos parece que sucedió hace poco en el Sínodo setenta y cuatro donde al hablar sobre la problemática de la evangelización, la palabra del tercer mundo, la que dijeron las iglesias africanas y la palabra que dijo también América Latina en ese Sínodo, con todos los condicionamientos con que fue dicha también ahí, no pudo ser comprendida; fue oída, pero no fue interpretada ni fue comprendida.

Es un síntoma de lo que podemos ir analizando en una forma más rápida como condicionamientos eclesiales actuales de la reflexión teológica en América Latina. Gran parte de lo que podría haberse dicho lo ha dicho ya Luis Alberto Gomes de Sousa con raíces más profundas; yo me estaba fijando en una situación de diagnóstico periférico y

veo que me quedo muy al aire y que hay raíces mucho más profundas de manera que me alegro de haberlo escuchado a él antes porque entonces así varias de las cosas que digo van a quedar en su modesta proporción.

Choque de teologías.

Lo primero que percibo como condicionamiento es un choque de teologías. Esto no es descubrir nada, pero lo que veo detrás de eso en lo más angustioso es que esas dos teologías, que suponen dos miradas diferentes de la Iglesia, del hombre, indican también dos angustias de conciencia y de interés. Ese conflicto de teología se convierte asimismo en un conflicto angustioso de personas que tienen sinceridad en las posiciones que tienen; buscan ambas con amor a la Iglesia un camino de esa misma Iglesia dentro de la historia. Lamentablemente se produce un choque que impide una reflexión tranquila, llevando a una y otra teología más bien a un pleito un tanto casero de acusación mutua y de autodefensa que impide una profundización en la temática más importante.

Si son ciertas algunas de las posiciones de Freud, podemos descubrir detrás de esa posición un funcionamiento subconsciente que alcanzo a tildear de cierto complejo de superioridad europea ante cierto complejo de inferioridad latinoamericana. Casi, casi se puede escuchar en algunas de las formas de rebatir la teología latinoamericana la expresión: ¿puede salir algo bueno de Nazareth? ¿Desde

aquel Tercer Mundo que nos estaba escuchando y que era la caja de resonancia de Europa, puede decirse algo consistente, algo ortodoxo, algo constructivo, algo que tenga validez? Conjuntamente con esto está el otro fenómeno de un sentirse el teólogo tradicional, académico, universitario, desinstalado por este otro avance de una Teología más proletarizada, donde hay laicos que hacen teología actualmente mientras se necesitaban títulos académicos o el apoyo de universidades o de instituciones para poder producir teología. Esta, diríamos, proletarización de la teología, en gran parte gracias a América Latina —puede ser también complejo de inferioridad el decirlo— el que la teología haya llegado a los periódicos y a la calle, y no se haya quedado encerrada en el mundo netamente eclesiástico, desinstala fuertemente a quienes todavía caminan en esta línea de producción teológica tradicional. Opera también de una manera subconsciente el haber casi llegado a identificar —yo tardé bastante tiempo en clarificar la idea, no creo que la haya clarificado todavía— teología o reflexión teológica con una explicación obligada de una manera de comprender la dogmática. Esto ha llevado a que una cierta teología se sienta no solamente cuestionada y en una cierta lucha con otra teología diferente, sino que también se sienta como la única que tiene el derecho de juzgar a otra teología diciéndole si es o no una teología ortodoxa. En el fondo, se tiene pues una lucha entre una teología justificadora de su propia situación y también del sistema desde donde habla, y una teología cuestionante. Aunque hay sus excepciones, no es éste un intercambio que haya llegado, en este oleaje insólito, a una posición de mutuo enriquecimiento, sino de agresión y de polémica. Y creo que esto limita el camino tranquilo de una profundización teológica.

Ortodoxia y unidad.

El otro condicionante que veo es la preocupación por la ortodoxia y por la unidad dentro de la Iglesia que, para decirlo de una vez y así me desintoxico de lo que quiero decir, provoca un control teórico represivo y un control teórico reflexivo unido también a un control de la praxis que alimenta la reflexión teológica. Lo que provoca preocupación desde un ángulo (y estoy recordando que hablo de un problema también de conciencia, de un conflicto de conciencia para muchos) es cuando se tiene la idea de que la Iglesia tiene el encargo de proclamar una verdad única, que ella posee y que tiene el deber de vigilar por su pureza a través de los siglos; se comprende claramente cuál sea la reacción de aquéllos que percibiendo desde este ángulo el surgimiento de una temática conflictiva se muevan, por conciencia —a veces también por otros intereses no descubiertos a sí mismos, pero que operan en el subconsciente del sujeto, estimulados por este imperativo de la conciencia—, a reprimir las desviaciones ideológicas que existen en la temática conflictiva que se reflexiona en América

Latina. Esa temática conflictiva, reclamación a la denuncia profética, pues es de esta injusticia estructural de la cual se hace un análisis es: la implicación del mundo desarrollado como un dominador injusto y la denuncia de todo esto; la preocupación que suscita la utilización del análisis científico de la sociedad utilizado por el Marxismo; lo que implica la caridad en su dimensión política en esta inserción de la lucha de clases que cuestionan una forma tradicional de mirar la caridad un poco pacífica, y pensar que la paz es el resultado de conflicto y de la búsqueda del amor dentro de él; la ubicación del hombre dentro de la historia de una manera transformadora.

Toda esta temática es no solamente una temática preocupante para una Iglesia en el momento presente, sino que es un cuestionamiento existencial. No solamente son temas que preocupan sino que provocan una reflexión sobre la ubicación misma de la Iglesia en la historia. Tener que reconocer que la Iglesia ha sido excluida de la sociedad civil, y no por sus planteamientos filosófico-teológicos, sino porque era un poder —y sigue siendo todavía un poder, un poder religioso dominador—, y que no se volverá a hacer presente si no actúa en una forma distinta, es decir en una solidaridad con el oprimido, lo cual implica un desistalamiento de su propia situación.

Este es un cuestionamiento existencial. El temor al conflicto y a la inseguridad de la búsqueda a nivel de toda la Iglesia universal; qué pasará con aquellas ovejas encargadas al cuidado si toda la Iglesia emprende la marcha en un camino de búsqueda que nos lanzará a la inseguridad, después de haber marchado con una seguridad en cada paso que teníamos que dar, poseedores de una verdad absoluta. El temor también a un diálogo con el marxismo, no obstante las indicaciones del Concilio y de algunos documentos ulteriores que lo estimulan, por su ateísmo, y porque se puede perder la concepción justa del hombre, pero también porque el Primer Mundo resulta desenmascarado en su injusticia, en su hipocresía hacia los demás países subdesarrollados, de los cuales es causa de su destrucción y de su opresión. Pero había que tener en cuenta que la principal división del mundo no es entre ateos y creyentes, sino de los que se aprovechan de la injusticia económico-política y la de los que la soportan. Es más importante el rechazo de un sistema económico-político que aplasta al hombre, que tener un concepto justo del hombre, de su libertad y de su desarrollo, mientras con la propia vida se favorece a un sistema que genera la injusticia. Mao-Tse-Tung en su librito rojo, dicen que tiene escrito: Al Evangelio no se les ocurra destruirlo; es el signo de la única verdad que no ha sido vivida. Es duro además, aceptar que los países desarrollados están asesinando a los países subdesarrollados. Otra situación de este cuestionamiento existencial es tener que reconocer el aspecto justificador que la teología oficial ha hecho del status quo y de las propias estructuras eclesiales que duplican y refle-

Obispo Auxiliar de San Salvador, El Salvador

SI HAY

CONTINUADORES

DE LA

TEOLOGIA DE

LA LIBERACION

Una opinión sobre los puntos más salientes del Encuentro. Algún consejo sobre cómo mejorarlo. En fin, tu opinión general.

Para mí ha sido una revelación. Estaba un poco preocupado por ver que aquéllos que consideramos como Padres de la teología de la Liberación... me venía una preocupación en el sentido de ver quién los pudiera substituir. En cambio he visto que hay fuerzas nuevas; personas que hace algunos años no se conocían, se han destacado. Esta ha sido una de las satisfacciones más grandes: ver que hay continuadores. También ver que se ha avanzado cualitativamente en dicha reflexión teológica.

¿Qué significa el avance cualitativo más concreto?

Se han clarificado varios aspectos que antes quedaban un poco oscuros, y creo que, sobre todo para mí que como pastor siento la necesidad de ser fiel a algo que sea teología, aquí veo que se trata no de una sociología teologizada, sino realmente de una teología que sabe valerse de los aportes de la sociología.

En algún momento del encuentro hubo alguien que dijo que para que aquí hubiera verdadera teología de la liberación deberían estar presentes aquí las mismas bases, y no tanto los teólogos y pastores. ¿Qué piensas sobre eso?

Creo que desde luego la experiencia en la base es bien necesaria. Pero la elaboración de esa experiencia es más de gente especializada que de las personas que viven esa experiencia.

jan en muchas cosas el sistema social. Y se pregunta dentro de este contexto. ¿Quién tiene la ortodoxia? La verdadera ortodoxia tiene que dinamizar de la orto-praxis. No es la mera aceptación de verdades, sino vivir la verdad en la vida de caridad traducida en acontecimientos, en acción; eso es lo que salva y lo que connota al auténtico cristiano. La teología no juzga la praxis sino la teología se justifica por su praxis.

Mecanismos de control.

Los métodos de control de tipo represivo los he llamado, perdonen el término pero no encuentro otro mejor a la institucionalización de centros u organismos que garantizan la ortodoxia. Se impulsan, se fomentan, se potencian lamentablemente también en esa ambigüedad de la Iglesia descrita hace un momento, donde hay sectores comprometidos y sectores tímidos, existe también la difamación de algunas instituciones, de actividades y aun de personas que impulsan una reflexión teológica latinoamericana. En algunos casos, existe hasta la

movilización de todo el aparato eclesiástico para frenar el enfoque determinado de una reflexión. Y así se instrumentaliza por una parte, una inmadurez de nosotros, obispos de América Latina, porque no nos decidimos a dar cauce libre a experiencias pastorales que presentarían opciones de salida a ese status quo de la Iglesia, para que surja una Iglesia realmente, como la contemplada por el Concilio, respondiendo a una realidad histórica, a un mundo en marcha. Salir así de una Iglesia que proyecta lamentablemente, aunque no quiera ella dar esa imagen, una imagen de dominadora y no de servidora del mundo. Una jerarquía también es utilizada, una jerarquía que aún no se renovó a la luz del Concilio en su mentalidad ni en su actitud. Estamos aún en proceso en América Latina los obispos, después de la euforia del Concilio y de haber asistido como a un banquete intelectual de renovación teológica. Al llegar ya a la dimensión de una ejecución concreta, sentimos la implicación tremenda de aquello que impulsamos con una firma entusiasta en un momento dado del Concilio, y aún estamos en esta escuela en la vida. Por eso, algunos hablan de que la teología de la liberación debe de cambiar

su nombre en el momento presente y debe llamarse Teología de la Cautividad.

Hay también un control teórico—reflexivo. Se movilizan, por parte de sectores significativos dentro de la Iglesia, mecanismos de autocontrol para recuperar la teología de la liberación. Por el nombre de "Teología de liberación" hay una producción teológica de índole deductiva y puramente idealizada o idealista, con los resultados de deformar la temática, de relativizarla, y de crear una desorientación. Es por lo menos el resultado concreto, aunque no sea directamente buscado en todos los casos. Se usan las mismas palabras, pero partiendo desde distintos puntos de vista; en un compromiso en la praxis que ya se ha reflexionado a la luz de la fe.

De ahí que exista también otro tipo de control interesante. Es el control de la misma praxis que alimenta la teología, la reflexión teológica latinoamericana. Se mira con sospecha y se reprimen las experiencias que alimentan el avance de la reflexión teológica. En este caso, el frenaje en la renovación pastoral es un frenaje en la profundización de la teología. Los organismos de ayuda internacional tienen también ciertas presiones que, —en un mundo de juego de fuerzas muy complicado, caja de resonancia de informaciones y preocupaciones de la jerarquía latinoamericana ante organismos de otras naciones—, reciben también el eco de sus propias preocupaciones que les llegan por otro capítulo. Se convierte todo esto en una timidez, o bien en un cambio de orientación buscando entonces cortar el financiamiento a todo aquello que tenga olor a teología de la liberación. Hay una pasmosa circulación rapidísima de la información confidencial de unos organismos a otros, un burocratismo que detiene el proceso de aprobación de proyectos, un control central por donde todo pasa, consultas desde una sola línea para recibir una información determinada y una problemática de presiones internas y externas de otros organismos. Hay sin embargo dentro de esto mismo un proceso de conversión. Hay diferentes organismos que están preocupados por todo esto y tratan de salir de esta trampa mortal que evitaría el impulsar verdaderos procesos de liberación en América Latina. Sabedores de que como organismos de ayuda internacional forman parte de un sistema y que en realidad no hacen otra cosa, por la forma tradicional de actuar, sino enganchar más a los pueblos a los lugares de mayor dependencia en todos los órdenes, tratan de rectificar y de condicionar internamente estas ayudas, buscando señaladamente el apoyo de aquellos verdaderos y auténticos procesos de liberación en América Latina que han merecido el desahucio de otros organismos. Se da también esta conversión en algunos de estos organismos de ayuda.

La laguna eclesiológica y pneumatológica.

También internamente la teología de la libe-

ración tiene en el momento concreto limitaciones teóricas y prácticas, algunas de las cuales mencionaba Gomes de Sousa y que estoy robando a una reflexión que hizo no hace mucho Franz Vandenhoff. Le falta a la teología de la liberación, por esta situación polémica y porque no se trata de teólogos sentados en un escritorio sino involucrados en una praxis pastoral, una eclesiología de la liberación a partir de la praxis. No se ha desarrollado después del Concilio, sino que hay pistas nada más para esto al hablar de una Iglesia, misterio de salvación para ella misma. Pero no se ha desarrollado una eclesiología postconciliar ni una eclesiología de la teología de la liberación, aunque hay buenos anuncios, muchos augurios, reconocimientos de esta deficiencia; con todo, exige Pastores que propicien una praxis pastoral que impulse o estimule al menos, una eclesiología diferente a partir de una praxis. Desaparecería ese convulsionismo existente entre distintas teologías de la liberación en el pulular de otras teologías y surgiría además una Iglesia nueva verdaderamente histórica y comprometida en esta tarea de re—creación de la sociedad.

Y dentro de eso también aparece la laguna de una pneumatología a partir de la acción del Espíritu en los pobres de Yahvé que evite llamar Espíritu a cualquier cosa y reoriente el creciente movimiento carismático exportado hacia el Tercer Mundo con sus riesgos de evasión y de ghetto. Frena el reflexionar teológico al posibilitar una desvirtualización de la praxis, tornándola espiritualizante, individualista y evasiva del compromiso en la transformación de la sociedad.

¿Y la institución?

El desprecio o la no atención de la teología latinoamericana al cambio y a las prácticas que deben desarrollarse al interior mismo de la institución eclesiástica debería de llevar a una búsqueda de toma de poder —en el recto sentido del término— es decir, no a marchar simple y llanamente contra una institución porque se ve que en algunos aspectos está rebasada y tiene que superarse, sino buscar realmente el apoyo institucional que permita la eficiencia para una auténtica transformación si tenemos amor a una Iglesia en cuyo seno vivimos. Se tendrá un condicionamiento muy limitante de la teología de la liberación si no se usa la institucionalización eclesiástica de las experiencias religiosas, de las luchas de las bases. Propiciar comunidades eclesiales de base que dejen de estar pasivas en la institución, o que dejen de estar simplemente contra la institución para buscar, con la autoridad eclesiástica, con el visto bueno, una profundización liberadora del mensaje evangélico dentro de una posición legítima, legalizada, dentro de la Iglesia.

NOTA: Texto de la conferencia dada el 2o. día del Encuentro, con breves retoques de la redacción para su publicación.

CONDICIONAMIENTOS ACTUALES SOCIOPOLITICOS, ECLESIALES E IDEOLOGICOS PARA LA REFLEXION TEOLOGICA EN AMERICA LATINA

Juan Luis Segundo, S.J.

La reflexión teológica en A.L. está pasando por dos momentos que se superponen. Los condicionamientos actuales, tanto eclesiales, como sociopolíticos e ideológicos del quehacer teológico son hoy significativamente diferentes de los que promovieron en un comienzo a la teología de la liberación y a la Conferencia de Medellín. El no tomar en cuenta el cambio de condicionamientos entre el comienzo de la teología de la liberación y el momento actual para nuestros países, aproxima al peligro, no ciertamente externo, sino interno, del vaciamiento de su propio contenido. Se hace indispensable una diferenciación de estos dos momentos.

1er. Momento de la Teología de la Liberación.

Al ver el condicionamiento en que comenzó la teología de la liberación, encontramos que con ciertas excepciones (Brasil p.e.) América Latina vivía:

1) un clima relativo de libertad eclesial posterior al Vat. II. Posibilidad de expresarse dentro de la Iglesia sin represión, sin demasiadas sospechas, posibilidades de crear nuevas expresiones teológicas y pastorales.

2) Un clima de fermentación política, con ciertos atisbos de ascenso de la izquierda en varios países. Existencia de movimientos de liberación políticos y armados;

3) panorama internacional donde la suerte de A. L. no parecía todavía echada, donde no se había dividido aún de una manera tan clara la hegemonía de los distintos bloques con respecto a los distintos países latinoamericanos;

4) en el terreno ideológico, se vivía un clima de discusión ideológica abierta. Se hablaba de la teoría de la dependencia para explicar el subdesarrollo en lugar de teorías llamadas hoy desarrollistas que simplemente sostenían que el subdesarrollo era una etapa que precedía al desarrollo y que por lo tanto, sólo significaba un atraso con respecto a él. Esta teoría de la dependencia fue muy importante para la creación de la teología de la liberación. Se discutían temas revolucionarios como el foquismo, la posibilidad de la revolución armada o pacífica y la importancia de la lucha electoral para el cambio radical de las estructuras sociopolíticas. Se creaba, después del Concilio, un clima de diálogo ideológico.

La consecuencia general de este condicionamiento en los tres planos mencionados es que la teología de la liberación nació de una realidad pastoral, no de realidad de laboratorio, ni de una disquisición teórica, ni de un cambio en los estudios teológicos. Se presentó como una pastoral ante la que se abrían posibilidades. Por ejemplo una predicación más realista, más encarnada, más evangélica. Se descubrió la predicación como un lugar para decir cosas decisivas, para colmar expectativas reales del hombre latinoamericano, para dirigirse a sus problemas sociopolíticos, a sus angustias, a sus esperanzas. Nació también de una pastoral que tenía como cauce la creación o existencia de grupos laicos comprometidos en la lucha sociopolítica, y que por vez primera veían la posibilidad de ser iluminados en ese compromiso, por una teología que habla el lenguaje de sus propias luchas.

Primera ambigüedad.

Es importante señalar la ambigüedad de este condicionamiento, aunque favorable a la teología de la liberación. Por una parte, esta teología que acompañó una determinada pastoral con grandes posibilidades fue una teología que descubrió una dimensión olvidada y escondida del mensaje cristiano, su funcionalidad histórica. Es decir, el mensaje cristiano no se nos ha dado como un instrumento para relacionarnos mejor verticalmente con Dios, sino que todo lo que se nos da en el mensaje, en la vida y en la reflexión cristiana y eclesial tiene una funcionalidad histórica; está dado en función de una historia que el hombre debe hacer según los planes de Dios y colaborando con El, cada vez más humano—divina al mismo tiempo, liberando al hombre de todo lo que le impida ser plenamente humano, imagen de Dios. El descubrimiento de la funcionalidad histórica de todo lo cristiano ha tenido consecuencias sociopolíticas muy importantes, porque la mediación de esa funcionalidad histórica se hace a través del compromiso sociopolítico, intenta traducir todo lo cristiano en términos de una sociopolítica, en el sentido de una misma historia más humana y divina a la vez.

Segunda ambigüedad.

El condicionamiento pastoral de la teología de la liberación en un primer momento sometió a dicha teología a una doble urgencia, peligro real entonces y ahora para el pleno desarrollo y profundidad de la teología de la liberación como verdadera y auténtica teología cristiana.

Primera urgencia. En esta época se vivió con demasiada fuerza la sensación de que era urgente hacer cosas, tomar decisiones para que la realidad latinoamericana cambiara totalmente, de un día para otro. Había poco tiempo para reflexionar cosas que fueran a más largo plazo. Era la experiencia de que todo podía cambiar de un día para otro; la experiencia cubana podía multiplicarse, y por lo tanto, lo que había que hacer en ese orden primaba sobre la necesidad de una reflexión tanto del mensaje cristiano como de cualquier ideología. Esta urgencia no sólo la padeció la teología; también el marxismo como cualquier otra ideología.

La segunda urgencia y prisa fue la pastoral urgida por los acontecimientos que se sucedieron rápidamente, y por la necesidad de iluminarlos por la fe. Encontramos ahí una urgencia de acción y de opción sin tiempo para reflexiones ideológicas y teológicas serias, a largo plazo. Además, la urgencia de iluminar teológicamente estos acontecimientos condujo a ciertos esquemas teológicos ambiguos. Algunos ejemplos. El esquema de reflexión que presenta Medellín, repetido en muchos documentos y encuentros. 1o. descripción de la realidad; 2o. juicio teológico. Después de varios años de Medellín, encontramos el desfase entre la agudeza del análisis de la situación real de A.L. y la dificultad

de juzgar esa situación teológicamente. En la mayoría de los documentos ese juicio es pobre; es fruto de una urgencia por decir el mensaje desde Dios a una situación concreta; un mensaje que tiene que iluminar hoy mismo la situación, y saber qué hacer con esa situación.

Otro esquema se usó mucho en los grupos de Acción Católica, el ver—juzgar—actuar, que suponía prácticamente la misma dificultad. Es decir, había que buscar inmediatamente en la teología algo para juzgar, de tal manera que saliera una opción. Eso le pone a la reflexión teológica una prisa. Se quería una receta para una situación difícil de solucionar a corto plazo.

La revisión de vida también se difundió de modo que a veces se simplificó hasta el punto de presentar un problema de vida, y después preguntar qué hay en el evangelio para ese problema. Los pasajes eran casi siempre los mismos, y había unos sistemáticamente rechazados pues no parecían liberadores. La prisa era la que obligaba a dar juicios teológicos dentro de ese esquema.

La exclusividad dada al Exodo posteriormente surgió de este condicionamiento de prisa por dar un juicio teológico sobre la situación latinoamericana; era el único elemento liberador y clave de toda la biblia, sin pensar que la biblia toda entera es un proceso liberador.

Esto también permitió juzgar con esquemas simplistas una teología no latinoamericana. Se llegó a pensar que la teología europea era una contrateología para un latinoamericano; y que los teólogos progresistas europeos debían ser considerados como retrógrados en la teología latinoamericana, y viceversa.

Juicio global.

Lo positivo es que la teología de la liberación ha sido uno de los más grandes momentos del cristianismo en A. L. y quizá un gran momento para la Iglesia universal.

El balance negativo podría condensarse en esta frase: el desconocimiento de la autonomía relativa que tiene lo ideológico, en este caso la teología. Es decir, desconocer que la teología tiene mecanismos que pueden ser liberadores y opresores. No basta hablar de liberación. Si se usan mecanismos teológicos opresores, no se prestó atención a esto; hay una tendencia a desembarazarse de la problemática intraeclesial pensando que era una falsa problemática, para interesarse solamente en la problemática del mensaje cristiano hacia el exterior, como si en el mensaje cristiano no se dieran elementos ideológicos opresores; como si en la vida de la Iglesia, la que hablaba de liberación, no se le aunarán también sin querer elementos opresores.

2o. Momento de la Teología de la Liberación.

Estos condicionamientos se presentan como un nuevo desafío a la teología de la liberación.

Después de Medellín ha habido un serio retroceso en los tres campos: ideológico, sociopolítico y eclesial.

1) Clima de Iglesia atada por la represión, tanto interna en busca de una ortodoxia, como externa por la represión política en sus posibilidades pastorales. El informe Rockefeller caracterizó a la Iglesia como uno de los peligros políticos que había que controlar; esto hizo que desde entonces ese control se hiciera más fuerte en la inmensa mayoría de los países latinoamericanos. Se enrarece y empobrece el clima interno de la Iglesia al no saber qué hacer dentro de ella; además se tienen pocas posibilidades de expresar el mensaje cristiano hacia el exterior, dada la represión.

2) Pasividad política a que se ve reducido el cristiano quien antes creía ver un compromiso factible de acuerdo con el mensaje evangélico, y que hoy no ve nada frente a sí. Eliminación de partidos políticos, gobiernos de autoridad en lugar de cierto populismo, militarismo claro o con imagen de gobierno civil o democrático con un control mucho mayor.

3) Término brutal de la discusión ideológica más importante con la desaparición política de los interlocutores de la Iglesia. La Iglesia dejó hacer, sin pensar que con ello perdía un elemento básico y esencial para su propia vida. No protestó mientras no se la tocó a ella misma, pensando que los interlocutores y los críticos de la Iglesia (especialmente marxistas) no ejercían una influencia decisiva para la reflexión teológica.

La consecuencia general de este condicionamiento es que la teología de la liberación sigue viva, como un movimiento cristiano irreversible en el momento actual. No creo que exista peligro alguno de que la teología de la liberación sea absorbida o puesta en una situación de cisma o heterodoxia. Se está abriendo paso a pesar de todas las dificultades. Pero por otra parte, es una teología que ha perdido un elemento importante, la implementación de ella en términos pastorales. Es decir, qué hacer pastoralmente con la teología de la liberación, cómo traducirla.

Hoy más que durante Medellín hay una tendencia a las evasiones pastorales; a hablar de liberación, pero a tener pastorales que no son movidas por la teología de la liberación. El interés por la religiosidad popular puede ser sano, pero también un escapismo, porque la religiosidad popular es permitida y no ofrece dificultades desde el punto de vista sociopolítico. Otra tendencia surgida es el es-

piritualismo con cursillos, pentecostalismo católico, sin compromiso y sin relación con lo sociopolítico. Un caso lo da el interés suscitado por otros temas de la escritura, p.e. la literatura sapiencial; leída no como parte de un proceso liberador, sino como interesante en sí misma.

Por otro lado, existen nuevos esquemas de iluminación de la praxis. Se van superando los esquemas precipitados con modelos más profundos, más eficaces a largo plazo; aceptando el largo plazo como condición de eficacia del compromiso cristiano. Lo típico de este método es aprender del mensaje bíblico, de la tradición, de la teología cristiana no respuestas liberadoras a acontecimientos, sino aprender a aprender. Toda educación creadora es un aprender no respuestas, sino aprender a aprender; aprender a hacer de los acontecimientos nuevos jalones de una manera creadora. Así la biblia se considera como proceso total de la educación de un hombre más profundamente creador que el que no ha pasado por ese proceso total. Ya se acepta el largo plazo de iluminar la praxis, no por una parte de la biblia y del evangelio, no por un pasaje que puede parecer muy liberador del evangelio, sino descubrir la liberación a través de todos los pasajes, aun en aquellos que aparentemente no son liberadores en un momento dado. Se supone que cuando y en la medida que las circunstancias permitan un compromiso del cristiano, éste saldrá con una capacidad creadora que para la liberación del continente será mucho más importante que las respuestas que se aprendían un momento anterior a los acontecimientos.

Juicio global.

La reflexión teológica no puede perder su libertad frente a los condicionamientos, ni puede olvidarse de la historia que vive. Asimismo, sumamente positivo ha sido el darse cuenta que no se puede instrumentalizar a la Iglesia; es inútil tratar de volcar la Iglesia hacia la izquierda a través de sus autoridades, sin pasar por un proceso interno de redescubrimiento de lo que significa profundamente el mensaje cristiano total. Yo encuentro ahí la esperanza más grande de que la teología de la liberación dé pasos mucho más profundos y ricos que los que ha estado dando hasta este momento.

NOTA: Condensación de la conferencia dada la noche del 2o. día del Encuentro. Condensó: Alfonso Castillo.

CRONICA DEL ENCUENTRO III

Aunque fue puesta en cuestión la dinámica de pensamiento del Encuentro global, no se puede dudar que este día fue el culmen ascendente de toda la problemática planteada. La temática del programa decía: "Método teológico. Problemática actual en Europa y América Latina. Epistemología y Análisis". Por la calidad y cantidad de material ofrecido, hemos decidido seleccionar ocho ponencias, todas entregadas por escrito, de las que se presentan sus aportaciones más significativas en lo que titulamos "Aportaciones sobre el método teológico en Latinoamérica".

En el panel se trataron de explicitar los móviles que impulsan a hacer teología. Europa se preocupa por dar significados a las cosas. América Latina por enfrentarse a la realidad. Esto ya habla de la ruptura epistemológica que pregunta por la condición del conocer. Se pasa de la admiración como principio del conocer al dolor, y surge la cuestión de 'en qué dolor nace la pasión por el pensamiento'. La cuestión del pueblo también hizo su aparición, pues se afirmó que ha estado ausente y ha aparecido como objeto de la teología y de la acción eclesial, y no como sujeto vital. Temas como el instrumental científico, el lugar del pueblo, la tarea de la exégesis, el desenmascaramiento de las ideologías subyacentes a cualquier método, el paso de la ortodoxia a la ortopraxis, la conflictividad en la teología, la praxis como criterio de verdad, etc. fueron bombardeando a los participantes.

Pero en el debate fue donde tomó forma la cuestión del método. Los expositores de la mañana habían sido Luis del Valle, Leonardo Boff y Francisco Quijano. La ponencia de este último propició un debate fuerte, claro, incisivo. Agresivo sin que se perdiera la serenidad. Luis Gomes de Sousa fue el primero en intervenir señalando la irreconciliabilidad del discurso teórico de Boff con el de Quijano.

"Hay diferencias... no hay métodos neutrales, y el método y la teoría están inseparables de condicionamientos ideológicos, de condicionamientos de clase. Cuando se habla de teología de la liberación hay una postura epistemológica... No es por la introducción de la palabra 'praxis' o la palabra 'liberación' que estamos haciendo teología de la liberación... Esta tiene un método y una dinámica: parte de la praxis, llega a la praxis".

E hizo una autocrítica, al ver el conjunto de discusiones en torno al método:

"la gran parte de las aportaciones es la discusión de categorías para analizar la realidad y no el análisis de la realidad a partir de las categorías... El desafío a la teología de la liberación es analizar situaciones concretas de opresión, y allí van haciendo la metodología en el proyecto, y no la aportación abstracta de casilleros o categorías para hacer análisis".

En seguida, Dussel señala la predeterminación en el Encuentro para seguir un cierto discurso teológico. "El método se piensa después de haber hecho mucha teología, y sin embargo, aquí se ha estado haciendo". La etapa de discurso sistemático, seguida por el descubrimiento de su condicionamiento ideológico, permite descubrir cuándo un discurso se torna ideológico, y cuándo se hace universal, neutro y pluralista; se hace no comprometido. Por esto,

"sólo habiéndome comprometido como persona en el proceso de liberación puede empezarse la interpretación del sistema criticado, y la labor de la teología... la praxis es lo anterior, el apriori de la reflexión para que ésta sea realmente cristiana en América Latina. Pensar en un sistema teológico abstracto antes de la praxis es

plantear un problema teológico prácticamente inútil. Sería ideológico porque puede ser utilizado por todos, ¿y entonces también puedo hacer una teología capitalista, imperial, militarista? Y que funciona perfecto. Y pensar, además, que soy cristiano... Basta ver que este tipo de teología universalista se va a imponer desde los altos organismos, aún de la Iglesia".

Comblin centra su intervención en el instrumental de Lonergan, utilizado por Quijano.

"Tengo una sospecha y dos objeciones fundamentales. Esas categorías, significados y operaciones, ese conjunto... me parece un instrumento muy adecuado para expresar la ideología religiosa implícita o explícita en los sistemas militares actuales. No es un argumento, es una sospecha. Primera objeción: la definición que Lonergan da de teología deja de lado justamente lo esencial en la teología... Desde Platón y en toda la teología ulterior, la teología no es una exposición, un discurso; es una lucha para desmitificar, para desenmascarar, una lucha contra todas las ilusiones, y por eso hay una continuidad entre Orígenes y Marx. Entre Orígenes y Lonergan no hay continuidad, porque no hay esa presencia de la lucha entre la verdad y la mentira; y es que la verdad se conquista... Segunda objeción: La teología cristiana nunca ha sido ahistórica. Todos los Padres han nacido en medio de etapas de lucha por la libertad..., y todas las grandes etapas de la teología han coincidido y han iluminado el debate que había en la Iglesia de aquel tiempo... Todas las etapas de la teología han coincidido con etapas de una lucha por la libertad... Instrumentos útiles para una teología de la liberación se encontrarán en las teologías que han coincidido y expresado las etapas anteriores de una lucha por la libertad contra la opresión del imperio, contra el totalitarismo imperial, contra la presión de los mitos... Puede ser que tales instrumentos (de Lonergan) puedan ser transformados de tal manera que sean aptos también para expresar una teología de la liberación pero... lo dudo mucho. Dudo mucho que un método sea de tal modo flexible y adaptable que pueda servir a la vez a las ideologías militares y a la teología de la liberación, o sea sus adversarios principales. No es muy probable".

Estos fueron algunos de los cuestionamientos principales que motivaron una actividad importante en los grupos, fundamentalmente en torno a la posibilidad de un método universal, de su apoliticidad y de sus presupuestos implícitos o explícitos.

Por la noche, las exposiciones estuvieron a cargo de Leonardo Boff, quien también en la mañana había participado, y Juan Alfaro, quien enfocó su ponencia desde la problemática del método teológico en Europa. De Boff presentamos una parte muy amplia de su ponencia; de Alfaro destacamos algunos puntos en "Aportaciones sobre el método teológico en Latinoamérica".

APORTACIONES SOBRE METODO

TEOLOGICO EN LATINOAMERICA

Xavier Jiménez Limón, S.J.

Alfonso Castillo, S.J.

Introducción.

El tercer día se centró en la cuestión del método teológico. De alguna manera significó el culmen del encuentro, preparado por el trabajo de los días anteriores sobre los condicionamientos históricos y actuales de la teología latinoamericana. Quizás por esto las aportaciones fueron más numerosas y densas. Su riqueza sólo podrá ser valorada y aprovechada cuando se publiquen todas las ponencias. A pesar de su dificultad y de los riesgos de simplificación, hemos optado por informar a nuestros lectores de las contribuciones más significativas. Para ello ofrecemos una síntesis —casi a manera de enunciados— de las principales aportaciones y elegimos una extensa parte de la ponencia de Boff como la más legible y global.

De las 8 ponencias sintetizadas las 5 primeras, son hechas por teólogos que de alguna manera reflexionan desde el interior de la teología de la liberación, mientras que las tres últimas son aportaciones hechas desde otras perspectivas.

I. HACIA UNA PROSPECTIVA TEOLOGICA A PARTIR DE ACONTECIMIENTOS. (Luis G. del Valle).

Por medio de una reflexión sobre tres acontecimientos que han marcado su práctica teológica, presentó Luis del Valle su prospectiva teológica. Estos hechos fueron: el congreso de teología verificado en la ciudad de México en noviembre de

1969; el movimiento 'sacerdotes para el pueblo', nacido por las mismas fechas; y la docencia de la teología en nuevas formas con los conflictos a ello consecuentes.

Sintetizamos en 6 puntos el resultado de esta reflexión:

1.- La teología del acontecimiento coincide históricamente con la teología de la liberación. "Si la teología del acontecimiento trata de analizar las situaciones concretas y la situación concreta es una situación de opresión, ahí se ve el punto de convergencia de ambas teologías". "Preparamos un congreso sobre fe y desarrollo, y encontramos que, casi unánimemente, se habló de Fe y Liberación".

2.- La teología es ciencia inductiva e histórica: 'Comienza sus actividades por un análisis cuidadoso de las situaciones concretas que está viviendo un pueblo, de sus anhelos y sus esperanzas así como de sus luchas y fracasos. Entra de lleno a la categoría de ciencia histórica y necesita subalternarse a las ciencias sociales que analizan los hechos que el hombre colectivo vive'.

3.- Sólo se puede hacer teología a partir de un compromiso de transformación. "Un análisis de situaciones no se hace como mero espectador. Sin el compromiso de transformación de un grupo humano en vista a producir condiciones de vida más justas para todos, y por consiguiente sin una lucha en el campo político, los análisis que se hagan serán sólo observaciones desde fuera. Y una observación desde fuera racionalmente evolucionada falsea la

comprensión del mismo fenómeno observado por no penetrar en la conflictividad por la que se explica el avanzar histórico de la situación".

4.- Una teología auténtica sólo podrá brotar de una Iglesia en lucha a favor de los pobres. Se da una crisis de identidad en la Iglesia actual debida a "la contradicción interna de saberse con un destino universal y funcionar de hecho, sobre todo en su lenguaje y simbología, sólo para quienes dominan en el campo de la cultura por dominar también política y económicamente". Por esto, sólo entre los que estén de hecho luchando por superar el conflicto "de clases sociales con intereses antagónicos y asimétricos, podrán brotar lenguajes y símbolos capaces de vehicular realmente la universalidad del mensaje eclesial de la fe en Cristo".

5.- La teología se va elaborando en tensión con la jerarquía eclesiástica. "No desconocimiento del papel de los pastores, pero sí una fidelidad crítica de cristianos que van asumiendo cada vez más responsablemente su propia situación de cristianos en este mundo".

6.- El análisis de la nueva docencia de la teología y los conflictos consecuentes lo lleva a postular una triple opción previa, en la enseñanza y reflexión teológica que transcribimos textualmente:

La Teología en mi futuro supondrá una triple opción previa:

— PEDAGOGICAMENTE, tomar en serio al sujeto en formación, para que él autónoma y libremente se desarrolle. El papel del profesor será más bien el de crear ambientes propicios y el de poner al alcance del alumno métodos adecuados e instrumentos de producción teológica. Una actitud de acompañar, más que de dirigir. En toda actividad teológica tomar el principio de un análisis cuidadoso de las situaciones concretas que está viviendo un pueblo.

— EPISTEMOLOGICAMENTE, manejar la teología como una ciencia más bien empírica, presuponiendo que no se conoce sino lo que se transforma a través de hipótesis que se van comprobando, reprobando o corrigiendo en la misma transformación de la realidad escondida en los datos fenoménicos.

La teología entra de lleno en la categoría de ciencia histórica y necesita subalternarse a las ciencias sociales que analizan los hechos que el hombre colectivo vive.

Teología crítica a la luz de la fe, de la práctica de los cristianos, para lanzarlos a la transformación de la Sociedad, más allá de la mera contemplación de la verdad revelada.

Teología ciencia inductivo—ascendente. No procede de principios a conclusiones de ellos, sino que avanza por hipótesis que en confrontaciones posteriores se van comprobando, reprobando o corrigiendo. Las afirmaciones que se van haciendo tienen un carácter provisorio y se irán convirtiendo en teología de todos, conforme se va confrontando de persona a persona y de grupo a grupo.

Teología: relectura "evangélica" de la política como praxis de liberación, y relectura "política" del Evangelio.

— IDEOLOGICAMENTE, analizar cuidadosamente los mensajes teológicos desde una práctica de liberación de los oprimidos para desenmascarar los que sean de hecho justificaciones inconscientes de cualquier tipo de explotación.

Teología que nace de y conduce a una conversión concebida como compromiso real con una Sociedad que hay que cambiar en la dirección de una fe al mismo tiempo de hoy y utópica.

Teología hecha a partir de una opción por un proyecto histórico socialista, como la única alternativa actual eficaz para organizar una economía verdaderamente humana, que responda a las necesidades reales de todo el cuerpo social.

Poner condiciones para que personas del "pueblo oprimido" se organicen y batallen sistemáticamente en el campo político por la transformación del sistema que los aplasta. Analizar después la fe que vivan en comunidad.

II. DESDE LA FE COMO PRAXIS HASTA LA MISION CRITICO—PROFETICA Y LIBERADORA. (Raúl Vidales).

En una ponencia globalmente muy semejante a la de Leonardo Boff, Raúl Vidales nos presenta el camino de la teología latinoamericana, con acentos que dejan translucir un trabajo y experiencia espiritual muy hondos en medio de las bases populares. Algunas de sus aportaciones quedan sintetizadas en los puntos siguientes:

1.- En el fondo de todo "se mueve el desafío de poder hablar de Dios, no ya a un mundo, 'mayor de edad', sino al mundo de los empujados; ya no de los no—creyentes, sino de los no—humanos. El prioritario y más original intento de superar estos escollos está en el ámbito mismo de la experiencia cristiana como praxis de liberación; aquí germina la primera palabra teológica".

2.- La teología latinoamericana asume algunas perspectivas comunes a la teología global: el ser teología histórica, el recuperar la primacía de la escritura y el sentido funcional de dogma, el entenderse como un ingente proceso hermenéutico de traducción que parte desde la exégesis y se abre hacia la proclamación misionera.

3.- La teología latinoamericana acentúa especialmente que la teoría y la praxis son momentos dialécticos de una misma globalidad dinámica: la aplicación práctica es un momento estructural de la verdad misma.

4.- Al estar cuestionada no tanto por los no—creyentes, cuanto por los no—humanos, los oprimidos, a la teología de la liberación se le impone la mediación de una nueva racionalidad científica, que le viene especialmente de las ciencias sociales. Por ella capta la realidad latinoamericana en una perspectiva estructural, totalizante, procesual y conflictiva. En esta realidad capta la única historia

6.- En la matriz de esta praxis de liberación es donde se va haciendo una inteligencia cualitativamente distinta de la fe, en crítica sobre la misma praxis y en confrontación dialéctica con la Palabra. Su problema hermenéutico no consiste sólo en 'el arte de comprender las expresiones escritas de la vida', sino de comprender todas las expresiones históricas de la vida dentro de un contexto político. El lugar privilegiado de esta hermenéutica es la misma praxis histórica de liberación entendida como promesa y cumplimiento. Y su clave central es la presencia de la persona de Jesucristo en la persona de los hermanos más pequeños.

7.- Toda esta hermenéutica de la liberación está orientada hacia el anuncio misionero. Donde la acción evangelizadora más profunda está en una cierta forma de silencio (como actitud praxeológica total) desde donde se alcanza la sensibilidad y la novedad de la presencia de Cristo y de su Espíritu que hablan de sí mismos desde dentro de los procesos históricos y en el corazón de cada hombre. Anuncio misionero esencialmente crítico y profético, que no cuadra con una universalidad farisaica, en que el mensaje pudiera ser igualmente poseído por el explotador y el explotado. Sólo desde la solidaridad con las clases explotadas y metiéndose en el interior de las luchas concretas, se puede anunciar y hacer historia la filiación y la fraternidad del evangelio.

III. ¿QUE ES HACER TEOLOGIA DESDE AMERICA LATINA? (Leonardo Boff).

El lector podrá juzgar de la riqueza de esta ponencia. A modo de introducción sólo quisiéramos acentuar dos puntos:

1) La teología de la liberación no nació voluntarísticamente. Brotó y sigue brotando de comunidades cristianas que afrontan desde el horizonte de la fe la presencia de la opresión y la urgencia de la liberación.

2) Por tanto, lo importante no es optar por la teología de la liberación, sino optar por la liberación. Sólo desde esta opción y al servicio de ella se puede hacer auténtica teología de la liberación. (Desde aquí hay que comprender la intransigencia que muestran los teólogos de la liberación hacia otros aportes que no parten de una opción histórica de la salvación, incoada ya hacia su plenificación final. Por ello no puede ser ciencia, pura, neutra, sino que su mismo método le impone una esencial toma de postura en el sentido de la liberación.

5.- El punto de partida es la fe como praxis de liberación, que implica el descubrimiento del otro, del pobre, no sólo como individuo, sino como clase social explotada y en conflicto, y que implica igualmente el haber optado por su causa. En esta praxis se va teniendo una experiencia espiritual inédita, como encuentro con Cristo en el pobre y como ejercicio de amor liberador. Esta experiencia espiritual y este compromiso se da más allá de las fronteras de las iglesias institucionales.

ca y situada por la liberación. No es una intransigencia 'intelectual', sino una intransigencia profética).

IV. ALGUNOS APORTES PARA UNA EPISTEMOLOGIA EN ORDEN AL METODO TEOLOGICO LATINOAMERICANO. (Ignacio Ellacuría).

La segunda parte de la ponencia de Ellacuría ya fue publicada en números anteriores de *CHRISTUS* (Feb. y Marzo de 1975). En la primera parte ataca con su peculiar talento filosófico el problema de cómo entender la inteligencia y sus tareas en nuestra situación como lugar interpretativo. Cifrándonos a esta primera parte, destacaremos sus principales aportaciones: las primeras afirmaciones se refieren al contraste entre el estilo latinoamericano y el europeo de hacer teología y hermenéutica (más a modo de sugerencias indicativas que de discusión exhaustiva, con los límites que esto implica); mientras que las últimas se refieren 'a algunas afirmaciones fundamentales de lo que es el conocimiento en orden a la determinación del método teológico latinoamericano'.

1.- La teología europea y la teología latinoamericana no se distinguen tanto en sus 'métodos' como en su 'método', entendiendo por 'método' aquella forma primaria de hacer teología que unifica y da su realidad última a todo el quehacer teológico.

2.- De la comparación de dos artículos sobre Cristo hechos por un teólogo europeo (Olegario González de Cardenal) y un latinoamericano (Leonardo Boff), extrae algunas sospechas o hipótesis sobre los diversos estilos de hacer teología. El europeo parece concebir la hermenéutica simplemente como una búsqueda de sentido, un problema teórico de comprensión y a lo más de relevancia vivencial; y pese a su insistencia en la historicidad, deja abierta la pregunta de si su abstracción de los condicionamientos materiales últimos, no origina una máxima deshistorificación. En el estilo latinoamericano, la hermenéutica intenta ser no sólo teórica, sino histórica, en cuanto no sólo parte del contexto cultural sino del total contexto histórico, proponiéndose explícitamente el problema de los intereses sociales en cuanto éstos determinan en buena medida los modos de pensar. Y no concibe por historia sólo el relato histórico, sino la acción histórica, con todo lo que toda acción y toda interpretación debe a las condiciones reales de una determinada sociedad.

3.- Entender la teología como una ciencia pura es un error de incalculables consecuencias para la misma teología, para la fe y para la historia de América Latina. Por tres razones fundamentalmente: porque la actividad teológica está condicionada y puesta al servicio no sólo de la fe, sino de una institución eclesial profundamente condicionada por la estructura sociohistórica en que se da, y a través de esa institución se convierte en favorecedora o contradictoria de determinadas fuerzas sociales.

HACIA LA UNIFICACION NO ALCANZADA

Una opinión general: ¿Qué piensa sobre este encuentro?

Me ha parecido muy interesante porque es un intercambio de opiniones teológicas que tienden hacia una unificación, pero que al parecer actualmente todavía no se consigue aquí en Latinoamérica. Pero en estos intercambios se va llegando poco a poco a una cosa más unificada, y a una verdad más claramente expuesta.

¿Se notaron en el encuentro tensiones sobre distintos puntos de vista, opiniones etc...?

Opiniones divergentes sí las hubo, pero también mucha serenidad en tratar los diversos puntos cada quien según su modo de pensar. Lo cual me parece de un valor muy grande.

Se dice entre la gente que Don Samuel hizo una autocrítica muy dura respecto de la postura episcopal. ¿Qué piensa de eso?

Según lo que oí yo, no me pareció muy dura la autocrítica. Actualmente todos necesitamos de una autocrítica: los obispos, los sacerdotes, los religiosos, los laicos... todos necesitamos estar en continua autocrítica.

¿Cuáles le parecieron aportes teológicos importantes?

De lo más importante de este encuentro fue una preocupación muy grande por la liberación del oprimido. Esta es la tónica general de todos los que se han congregado. No noté que hubiera absolutamente nadie que discrepara de este punto, aun aquellos que parecen ir por una línea tradicionalista, siempre se ven con una inquietud grande por el oprimido.

porque la actividad teológica tiene que echar mano de recursos teóricos que pueden ser resultado de ideologizaciones más o menos larvadas, que como tales favorecen o desfavorecen unas determinadas estructuras sociales; finalmente porque la actividad teológica es en muchos de sus aspectos de carácter opcional y este carácter opcional no es fruto sólo de libertades individuales sino también de la situación socio-histórica. Además la determinación de a quién sirve y para qué la actividad teológica, es, desde el punto de vista de la fe, absolutamente prioritaria. Por todo esto se puede y debe plantear una teología latinoamericana, según la realización histórica del pueblo de Dios en Latinoamérica, con su propia y precisa situación histórica.

4.- La inteligencia humana no sólo es esencial y permanentemente sensitiva sino que es inicial y fundamentalmente una actividad biológica. Sólo desde los sentidos y en referencia a los sentidos, que son fundamentalmente funciones biológicas, que sirven para la subsistencia de ser vivo, puede actuar la inteligencia humana. El reconocimiento de la estructura propia e irreductible de la inteli-

gencia humana no implica el que se le atribuya una autonomía total, como si no estuviera condicionada y determinada por la primaria unidad que es el hombre como ser vivo.

5.- La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciadora, dentro del contexto estructural de notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación de sentido sino la de enfrentarse con la realidad. La comprensión del sentido es una de las actividades de la inteligencia, sin la que no da de sí todo lo que el hombre es y necesita, pero no se da en todo acto de intelecúgír, y cuando se da puede servir de evasión contemplativa. En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas en tanto que cosas reales. Este enfrentamiento tiene una triple dimensión: **hacerse cargo de la realidad**, que supone un estar en la realidad de las cosas y un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas; **el cargar con la realidad** señala el carácter ético de la inteli-

gencia que se le ha dado al hombre para cargar con lo que las cosas realmente son y realmente exigen; el encargarse de la realidad indica el fundamental carácter prático de la inteligencia, que sólo cumple con lo que ella es cuando toma a su cargo un hacer real.

6.- Del carácter permanente y esencialmente histórico de la inteligencia, apuntamos tres aspectos especialmente importantes para el método teológico: Primero: la actividad de la inteligencia humana, aun en su pura dimensión interpretativa y mucho más en su carácter de proyección práctica, está condicionada por el mundo histórico en que se da. Consiguientemente la hermenéutica, aun como búsqueda de sentido, no puede reducirse a las formulaciones teóricas, como si en ellas radicara el sentido último y total de esas formulaciones, sino que debe preguntarse temática y permanentemente a qué mundo social responden. Segundo: El conocer humano, como función objetiva y social, sobre todo en disciplinas como la teología que hace explícita referencia a las realidades humanas, desempeña junto a su función de contemplación y de interpretación, una función práctica que viene de y va a la configuración de una determinada estructura social. Tercero: El conocer humano tiene una inmediata referencia a la praxis, aun como condición de su propia cientificidad. Por tanto, la circularidad fundamental del conocer humano no es primariamente la de un horizonte y unos contenidos teóricos, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades concretas de índole socio-histórico, que se entienden últimamente desde aquél y también lo reconstituyen, si es que hay transformación de esas realidades concretas.

V. CONDICIONES PARA UNA ECLESIOLOGIA Y TEOLOGIA DEL PROLETARIADO. (Francisco Vanderhoff).

A partir de una presentación de los logros de la epistemología moderna, y basándose especialmente en Bachelard, presentó Francisco Vanderhoff algunas consecuencias para la teología. Las siguientes afirmaciones pueden sintetizar su pensamiento:

1.- El proceso científico se elabora la mayor parte de las veces 'contra' la observación empírica inicial, porque no existen 'datos', 'experiencias' o 'hechos puros' que estuvieran inmunes de alguna forma de elaboración o interpretación mental. Por esto se da un primado de la reflexión o la teoría sobre la percepción o la 'realidad'. Y por lo mismo la verificación subsiguiente no puede ser un retorno a la experiencia primera como chequeo con los datos de la experiencia, sino más bien praxis, producción de una realidad nueva.

2.- Es imposible comprender la realidad social si no se sitúan los fenómenos aislados o parciales dentro de la estructura global de la sociedad, concebida como totalidad compleja, pluridimensional y siempre histórica. Esto debe aplicarse al hecho religioso.

3.- No puede haber una postura pretendidamente desinteresada y neutral en la elaboración de la teología, sino que se requiere la permanente confrontación entre teoría y praxis en el contexto de la totalidad global de la sociedad. Esto implica necesariamente la participación del sujeto cognoscente en la praxis, más concretamente en medio del proletariado que tiene las condiciones objetivas de actuar y pensar en términos de cambio histórico radical. Es el lugar epistemológico privilegiado. Porque el proletariado necesita una nueva verdad, mientras las clases dominantes necesitan 'mentiras' para mantener su poder.

4.- La teología actual en su mayor parte funciona estructuralmente de hecho como un medio de integración en la sociedad capitalista dependiente. En las condiciones actuales de la sociedad no es posible transformar la función liberadora del sistema simbólico que es propia del mensaje evangélico sin transformar al mismo tiempo la institución y organización eclesial. Por ello se impone buscar las condiciones reales de una eclesiología práctica popular.

PARA UNA TEOLOGIA DE LA CONVERSION HISTORICA EN EUROPA. (Vicente Cosmao).

Desde la perspectiva europea, Vicente Cosmao delinea la aparición de una teología de la conversión en Europa, capaz de ser articulada a la teología de la liberación. Las condiciones de esa teología podrían sintetizarse así:

1.- Europa no ha tenido tiempo de evaluar y repensar el papel que ha jugado en el mundo porque se ha centrado en sus problemas internos de organización social. Es necesario que reconozca y asuma la dependencia en la que se ha puesto con relación al resto del mundo, y particularmente el Tercer Mundo.

2.- Al captar Europa que ya no puede seguir teniendo tal tipo de relación, y por esto que intenta fundar unas nuevas más recíprocas, deberá reconocer, como condición para la instauración de tales relaciones, el "papel corrosivo y destructor que ha jugado al colonizar el mundo, cualesquiera hayan sido sus 'intenciones', muy a menudo por lo demás, realmente generosas". Es decir, se exige un "análisis crítico del papel histórico de Europa y de la Iglesia en el mundo moderno".

3.- El papel de la teología sería, en tal situación, "asumir la autocritica de los signos de historia europea y eclesial", y posibilitar "una conversión que comporta el reconocimiento y el hacerse cargo del pecado colectivo de Europa y de la Iglesia".

4.- "Las Iglesias del Tercer Mundo, sus elaboraciones teológicas, su palabra fraterna de fe pueden ayudar a las Iglesias de Europa a vivir y a interpretar esa conversión radical y aportar también de nuevo su contribución a la realización y a la interpretación de la Palabra de Dios en la historia".

5.- Mientras que la teología y la praxis eclesial en América Latina son vehiculadas por un movimiento histórico, "la experiencia eclesial de la que podría nacer en Europa una teología cuyo eje fuera la conversión a Dios en Jesucristo, no puede encontrar sino en ella misma su dinámica, a contracorriente de una sociedad que está lejos de haber tomado conciencia de que no es autosuficiente".

METODO TEOLOGICO EN EUROPA. (Juan Alfaro).

Con la intención de dar una visión somera de la problemática actual del Método teológico en Europa, Juan Alfaro señala los nuevos factores intra y extraeclesiales que están abriendo los horizontes al método teológico en Europa: el primado absoluto de la palabra de Dios en la escritura y el surgimiento en el Vaticano II del método genético-progresivo; el planteamiento del problema hermenéutico y del análisis lingüístico; el diálogo con el pensar filosófico que parte de la existencia humana y de la experiencia vivida por el hombre, con las ciencias, sobre todo las humanas, que están obligando a la teología a una colaboración interdisciplinaria. Finalmente, aborda la novedad más reciente: la relación teología-praxis, debido a la cuestión ortodoxia-ortopraxis.

Para comprender esta relación, es necesaria una visión de la revelación, de la fe, y de la inmanencia mutua de la fe, la esperanza y el amor cristianos. Porque la teología es reflexión de la fe sobre sí misma, es decir, sobre el contenido, la opción y la praxis de la fe, dicha relación debe formularse bajo estas proposiciones:

1.- "La teología tiene como finalidad intrínseca, no solamente hacer inteligible el contenido de la fe cristiana, sino también dirigir y suscitar la praxis cristiana como praxis de esperanza y amor, es decir, de salvación y liberación integral del hombre ya desde ahora en el mundo".

2.- "Sin la conversión al amor del prójimo, y por consiguiente a la exigencia de la justicia, el teólogo no podrá comprender el sentido del evento de Cristo y del mensaje cristiano en el 'aquí y ahora' de nuestro momento histórico".

3.- "La praxis cristiana de la esperanza y del amor debe ser punto de partida de la reflexión teológica: constituye un aspecto de la fe actual de la Iglesia".

EL METODO TEOLOGICO TRASCENDENTAL. (Francisco Quijano).

Inspirado en Lonergan, el autor intenta definir, en la primera parte de su ponencia escrita, en qué consiste la praxis histórica, señalar el significado de la religión en el proceso de liberación y la

originalidad del cristianismo en la praxis de liberación.

En la segunda parte aborda directamente el problema metodológico, es decir, en qué consiste la reflexión sobre esa praxis y cómo llevarla a cabo.

1. El método trascendental ofrece la posibilidad de integrar praxis y reflexión. Hay un núcleo básico de operaciones conscientes que ocurren en cualquier sujeto normal. Estas operaciones se dan según un patrón existencial, práctico; y según un patrón intelectual, reflexivo. Las operaciones están, de hecho, condicionadas por las culturas. Pero los dinamismos de los que surgen las operaciones no están condicionados. La reflexión trascendental consiste en estudiar los dinamismos de la conciencia y las operaciones, para descubrir la posibilidad de un desarrollo crítico que controle los condicionamientos. De aquí puede derivarse un método de praxis y de reflexión de índole trascendental, es decir, un método que permita pasar de un condicionamiento cultural a otro y la transición de un modelo de cultura a otro.

2. Aunque el método trascendental no es teológico, no excluye de su campo a la teología. Será teológico cuando intervenga el elemento religioso, la experiencia religiosa dada en las culturas.

3. La función general de la teología será establecer una mediación reflexiva entre la experiencia religiosa y la cultura. Esto puede hacerse por el método trascendental aplicado a través de métodos particulares.

4. El control del significado, que es la función principal de cualquier método, lo será también del método teológico. El control del significado de la experiencia cristiana por la teología supone dos fases: una fase mediadora, que establece cuál es el significado de la experiencia cristiana tal como se dio en otras matrices culturales y tal como se está dando actualmente; otra fase mediada, que establece cuál deberá ser para hoy y para el futuro ese significado. Estas dos fases se suceden cíclicamente para corregir las deficiencias del pasado y proponer avances para el futuro.

5. La integración de la praxis en la reflexión teológica se da según distintos niveles. Existe una praxis espontánea, que brota de la propia vida cristiana. Hay una praxis evangelizadora, por medio del testimonio y del anuncio. Una praxis pastoral, que consiste en sostenerse y guiarse mutuamente en el compromiso cristiano. Pero también hay una praxis histórica, a través de las mediaciones de la cultura. No tiene por objeto la transformación de los cristianos en cuanto grupo religioso específico, sino la de toda una matriz cultural. Si se han de modelar nuevas matrices culturales, no es posible despreciar las mediaciones del significado eficiente que pone a nuestra disposición la cultura moderna. Es aquí donde la teología encontrará su lugar, junto con otros medios de acción eficaz.

¿ QUE ES HACER TEOLOGIA DESDE AMERICA LATINA ?

Leonardo Boff, O.F.M.

La teología de la liberación y del cautiverio como se articula en América Latina no quiere ser una teología de compartimientos y de genitivos como la teología del pecado, de la revolución, de la secularización, de la vida religiosa, es decir, un tema entre tantos de la teología. (1) Quiere presentarse por el contrario, como una manera global de articular en la Iglesia praxísticamente la tarea de la inteligencia de la fe. Es un modo distinto de hacer y de pensar en teología. El modo de hacer y de pensar implica y presupone un modo de ser o de vivir distinto. Este modo de ser y de vivir implicado y presupuesto en la teología de la liberación es el de la cautividad como correlativo opuesto de la liberación.

La teología de la liberación no nació volutariamente. Se constituye como un momento de un proceso mayor y de una toma de conciencia característica de pueblos latinoamericanos. La pobreza generalizada, la marginalidad y el contexto histórico de dominación irrumpió agudamente en la conciencia colectiva y produjo un viraje histórico. De esta conciencia nueva que impregnó todo el continente, en las ciencias sociales, en la educación, en la psicología, en la medicina, en las comunicaciones sociales participa también la existencia cristiana y se refleja en la reflexión teológica. El anhe-

lo de fondo, más que en la celebración de la vida y en la continuidad de la forma de convivencia vigente, se expresa por el intento de ruptura y de transformación. La teología de la liberación nació como propósito de respuestas a los desastres de la sociedad oprimida y como aporte propio desde la fe al proceso mayor de liberación que se vertebra en otros campos de la vida del pueblo.

América Latina constituye hoy un lugar teológico privilegiado para la acción y para la reflexión porque aquí se viven problemas muy acuciantes y desafiantes para la fe. Es el único continente de cristiandad colonial, con todas sus consecuencias culturales, políticas, económicas y religiosas que sobreviven hasta el presente momento. La teología de la liberación surgió de una praxis experimentada o de una experiencia practicada en semejante situación y quiere llevar a una praxis más iluminada y cualificada, que sea verdaderamente liberadora.

Nuestra tarea ahora consiste en descubrir los pasos concretos en los cuales se articula el proceso de dicha teología y concientizar sus presupuestos hermenéuticos. (2) El objetivo consiste en conferir mayor criticidad a la misma teología y hacer más efectiva y vigilante la praxis de la fe.

1. PASOS METODOLOGICOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y DE LA CAUTIVIDAD

Cuando se hacen referencias al método no lo entendemos como algo extrínseco al quehacer teológico. El método es la misma teología en acto concreto, su forma histórica de sensibilizarse frente a la realidad, de hacer las preguntas y formular las respuestas, de elaborar los modelos de la praxis y encontrar las mediaciones que los implementan. De la misma manera los diferentes pasos no son compartimientos estancos sino momentos de un mismo movimiento dinámico, en y por los cuales la realidad y la verdad se desvelan.

La teología de la liberación se elabora de acuerdo a un método oficializado por la *Gaudium et Spes* y por Medellín, hecho paradigmático en todo tipo de reflexión latinoamericana como una especie de ritual: análisis de la realidad —reflexión teológica— pistas de acción pastoral. Esto constituye una verdadera revolución metodológica frente al modo de practicarse la teología en los centros metropolitanos. Decididamente no se parte ya de marcos teóricos elaborados abstractamente y sistematizados totalizadamente, sino de una lectura científicamente mediatizada de la realidad, dentro de la cual se procesa la praxis de la fe. A partir de ella, habiendo captado las urgencias, los anhelos y las interpelaciones a la conciencia cristiana, se opera la reflexión teológica. Esta a su vez, no se substantiva y se encierra en el gozo de su iluminación sino que se abre como praxis de fe liberadora.

Este procedimiento metodológico no está ausente de implicaciones hermenéuticas, (3) las cuales no siempre son concientizadas por los que comúnmente lo emplean, pero sí, en círculos vigilantes de la teología de la liberación. Sobre ellas queremos después llamar la atención.

a) La experiencia espiritual frente al pobre.

La teología de la liberación y de la cautividad pretende ser una reflexión crítica de la praxis en el horizonte de la fe cristiana, articulándose metodológicamente mediante los tres pasos enunciados más arriba. Pero antes de erigirse en teología y de elaborarse temáticamente fue una praxis de fe y una experiencia practicada de liberación. Los cristianos, confrontados con la pobreza humillante de las grandes mayorías, sintieron una conmoción de amor que buscaba una eficacia transformadora. Fue una experiencia espiritual de graves consecuencias. Con la teología pasó lo que ocurrió y sigue ocurriendo con la mayoría de las ciencias: en la raíz de todo está siempre una gran intuición y una experiencia nueva de la realidad. La ciencia y en nuestro caso, la teología de liberación se constituye en el esfuerzo de traducir críticamente la racionalidad presente en la experiencia primigenia en términos de diagnóstico, de causalidades, de procesos y

dinamismos estructurales, funcionamientos y tendencias que ahí se anuncian. La teología de la liberación es pues resultado y no realidad primera. Resulta de la experiencia de liberación que es mucho más rica que la teología de la liberación. Esta se entiende y conserva su validez mientras refleja la liberación—acto y lleva a enriquecer el proceso de liberación. En caso contrario degenera en ideología, se superpone a la realidad y escinde la experiencia contraponiendo teoría y praxis, se aliena. Atendiendo a este problema de fondo, distinguimos en la teología de la liberación dos articulaciones, una sacramental y otra crítica.

b) Teología de la liberación y del cautiverio: articulación sacramental.

Los cristianos del Continente han participado juntamente con otros en el descubrimiento del otro, de las clases populares explotadas y de sus culturas del silencio. Han reaccionado frente a esta situación insertándose en un proceso de cambio, buscando una sociedad más justa y fraterna. La misma encarnación y la praxis dentro de esta situación, que generalmente era la suya, les despertaron la conciencia y la ampliaron. Esta opción por los oprimidos y contra la forma de sociedad imperante les dieron otra manera de ser cristianos, les abrieron nuevas dimensiones de la fe y una óptica diferente de leer la Escritura y la tradición.

Esta experiencia compleja se estructura en varios pasos:

aa) Horizonte de la fe cristiana.

En el acto de captar la realidad en su iniquidad y en la opción por las mayorías humilladas se hace presente el horizonte de fe en el cual el cristiano vitalmente se mueve. En este horizonte se sitúan valores fundamentales como el amor y la solidaridad con los pobres testimoniados y exaltados por Jesucristo, el anhelo por la justicia, la utopía del reino de Dios etc. Todos estos datos y otros de la fe cristiana, como una manera propia de ser en el mundo (praxis), entran en la lectura de la realidad.

bb) Lectura de la realidad conflictiva.

El acceso a la realidad conflictiva no se hace originalmente por un acto que llamaríamos propiamente científico. El pueblo de Dios y aun la jerarquía perciben la situación histórica mediante un conocimiento intuitivo, sapiencial, globalizante pero confuso, marcado ya por el horizonte de la fe. A través de la experiencia y de la praxis intuye como de golpe lo determinante de la situación: presencia de opresión y urgencia de liberación. Lucio Gera llama a esta percepción **conocimiento sacramental** (4) porque capacita captar, simbólicamente, los acontecimientos de la historia. Como ya aseveramos más arriba, la conciencia de los problemas, antecede a la ciencia de ellos.

cc) Reflexión intuitiva de fe sobre la realidad percibida.

Colocado delante del problema social, el cristiano reacciona, diríamos proféticamente, detectando de forma intuitiva su contradicción con el designio de Dios. La pobreza que ofende al hombre y a Dios, es pecado. Hay que luchar por la justicia y por los derechos de los oprimidos. Esto se le presenta como un imperativo humano y cristiano. La reflexión no se articula todavía en un nivel crítico, sino intuitivo y sintético. Pero constituye verdadera teología popular (del Pueblo de Dios) con su verdad y practicidad.

dd) Pistas de acción transformadora.

El empeño por la justicia y para la superación de una situación que margina y oprime lleva a concretizaciones operativas que traducen una praxis de amor comprometido. Puede ser una acción que tiene un sentido liberador porque hay una opción por un tipo de sociedad diferente, o bien puede ser un compromiso que no se ha advertido todavía de los mecanismos estructurales en los sistemas de opresión y por eso los acepta fundamentalmente buscando su reforma y dando asistencia a los marginados. La eficacia resulta limitada y se corre peligro de caer en posturas reformistas y asistencialistas.

Estos cuatro pasos son momentos articuladores de una misma praxis de fe que se va desdoblando. La fe —y sobre eso hacemos incapié— se hace presente y actuante en todos los momentos, mediatizándose sin perderse en el conocimiento intuitivo y sacramental, y ultimándose en una acción transformadora de la situación.

La teología de la liberación recorre los mismos pasos en otro nivel de articulación más reflejo crítico y analítico. Pero no se entendería sin lo que expusimos rápidamente arriba. Es siempre la misma praxis de fe y el mismo amor comprometido que busca servir al hermano y al Señor en el hermano oprimido y que por eso trata de ser eficaz y liberador, sea en una articulación sacramental, sea en una más crítica.

c) Teología de la liberación y del cautiverio: articulación crítica.

Se ha tratado de hacer comprender la teología en contexto de liberación como "una reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe. Será una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora". (5) En esta formulación de Gustavo Gutiérrez se ponen ya adecuadamente los principales momentos de la inteligencia de la fe en situación dominada de América Latina. Vamos a detallarlos con sus implicaciones y presupuestos.

aa) El horizonte de la fe entendida como praxis.

La teología desde la perspectiva de liberación parte decididamente de la fe. Esta es su palabra primera. Fe originariamente es un modo de ser, una actitud fundamental que no se reduce a ninguna otra más originaria y fundamental. Por ella el creyente vive e interpreta su vida y su muerte, el mundo, la historia, el otro, la sociedad etc. como ligados permanentemente a Dios y en el cristianismo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo por la mediación de Jesucristo, como el sentido verdadero y plenificante de todo. En este sentido, la fe es una experiencia y una praxis. A partir de esto, en el proceso de explicitación de lo que la actitud de fe concretamente significa van apareciendo los contenidos sobre Dios, su gracia, su liberación, sobre el destino del mundo y del hombre etc. En esta explicitación entran factores de orden ideológico, cultural, marcos teóricos de una sociedad, intereses de grupos, perspectivas de la tradición de un pueblo, experiencias personales del creyente. La fe—praxis nunca se da a secas y pura. Viene mediatizada ya dentro de una teología que a su vez constituye un artefacto cultural con todos los condicionamientos enumerados más arriba. Lo mismo sucede con el testigo mayor de nuestra fe, la Sagrada Escritura. Ella no es in recto Palabra de Dios. Lo que tenemos es una palabra humana en la cual se concreta la Palabra Divina. Pero ésta no se encuentra en el mismo nivel que aquella; en caso contrario tendríamos un diccionario divino, una gramática divina y una semántica divina. Por ser divina ella guarda permanentemente su carácter trascendente. Se mediatiza en la palabra humana, pero sigue conservando su libertad. En la composición de la palabra humana que concreta la Palabra Divina, exactamente por el hecho de ser humana, entran todos los condicionamientos posibles. (6) Por eso cuando se habla de fe—praxis hay que discernir lo que constituye el llamado exigente de Dios y lo que son articulaciones teológicas, sociales y hasta ideológicas ligadas a un tiempo pasado y que poco o nada dicen a nuestro tiempo. Lo mismo, y con mayor razón, eso vale para la Tradición y la doctrina católica. Ni siempre es fácil rescatar la fe, que nos pone inmediatamente delante de Dios, en medio de sus historizaciones que nos mantienen inmediatamente delante del mundo. A raíz de esta realidad se impone, en la fe, una continua vigilancia crítica, como nadie para mantener la fe como fe y no confundirla con intereses, a veces ocultos, de grupos humanos.

El criterio de discernimiento, entre otros tantos, más fecundo y eficaz es la misma praxis de fe: todo lo que en el texto humano mediatizador del Mensaje Divino o de la fe cristiana obliga a romper con los estrechos límites de los egoísmos personales o colectivos, todo lo que empuja para el otro, para la solidaridad con él y su liberación, todo lo que hace a Dios ser más Dios para los hombres, todo eso nos pone delante de lo que la Palabra de

GRAN MOMENTO HISTORICO

Yo he estado muy interesado. Tú lo has visto. He tratado de participar. Realmente lo considero gran momento histórico para México. Una incorporación más clara de México en la corriente de la Teología de la Liberación. Ahora falta que nosotros lo implementemos. Creo que es necesario promover algunas reuniones, algunos encuentros regionales. Esta puede ser la tarea de IGLESIA SOLIDARIA.

Dios y el mensaje cristiano significa. Semejante fe-praxis opera por la caridad, no puede desvincularse sin pervertirse de la búsqueda de la justicia, de la lucha por un mundo más humano en donde sea menos difícil la fraternidad. Fe como praxis liberadora implica todos los grandes valores de la Verdad, de la Solidaridad, de la Fraternidad, del Amor etc. Estos son otros tantos nombres que el mismo Dios tiene. Pero no pueden quedarse en este universalismo vacío. Tienen que historizarse en procesos concretos que conciernen a la liberación de opresiones sensibles y que confieran eficacia a la fe. En este sentido se busca un conocimiento crítico y científico de la realidad que debe ser transformada.

bb) Lectura socio-analítica-estructural de la realidad.

La fe entra en la determinación del tipo de análisis de la realidad. Constituye el horizonte más vasto y las opciones de fe influyen en las opciones concretas para tal esquema científico de interpretación, tal modelo político, tal ideología en vez de otra. La fe (y la teología que encarna la fe) respeta la racionalidad propia de la ciencia, pero realiza un discernimiento para detectar cuál es el esquema analítico que mejor traduce las exigencias de la fe. La fe optará por aquel tipo de análisis que más se compagina con su dirección y que maneja categorías afines a ella, que más vigorosamente descifra los mecanismos que para la fe forman el pecado estructural, y que hacen opciones que la fe considera como las mediaciones más adecuadas para la salvación y liberación integral del hombre porque promueven más eficazmente la justicia y un cambio cualitativo de mayor participación y fraternidad. (7)

En este sentido la teología de la liberación ha optado por aquel tipo de análisis del subdesarrollo, denominador común de nuestros países, que lo detecta como sistema de dependencia de los centros imperiales. Es el reverso de la medalla del desarrollo y consecuencia de él. Para crearse, estructurarse y mantenerse en la aceleración que alcanzó el desa-

rollo capitalista exige una alta tasa de iniquidad social que sufre el Tercer Mundo, dentro del cual se ubica América Latina. Los síntomas del subdesarrollo son entre otros la pobreza generalizada, la marginalidad, el bajo índice de los ingresos, las enfermedades endémicas, la mortalidad infantil, la falta de escuelas, de empleos, de hospitales, etc.

Un análisis más atento, como fue hecho por la teoría de la dependencia, descubre los mecanismos generadores de tal situación. La causa más determinante (no es única porque hay otras como la diferencia de ethos culturales, factores de orden biológico y sanitario) es la dependencia de centros fuera de nuestro Continente pero internalizados dentro de él por los representantes del Imperio. La realidad latinoamericana es una realidad—espejo o no fuente. Esa dependencia se desdobra en dependencia en el sistema económico y en la división del trabajo, en la cultura, en la política y también en la religión. La dependencia asume la forma de opresión porque con fuerza se mantienen los países en el subdesarrollo. Históricamente, Latinoamérica vivió en la dependencia de sucesivos centros hegemónicos, dejando cada cual sus manifestaciones propias.

La salida que resuelve esta situación es un proceso de ruptura de los lazos de dependencia y de liberación para un proyecto nacional autosustentado. Pero tal revolución no se hace voluntariamente, pues "los hombres no hacen sino las revoluciones que se hacen" (8), hay que atender a las condiciones objetivas de la historia que la hacen viable. La liberación conseguida lleva ciertamente a la independencia pero todavía no al desarrollo. Los países latinoamericanos no poseen tecnología propia y nadie puede desarrollarse solo. Por eso observa muy bien J. Comblin: "Se está ante el dilema: liberarse y no desarrollarse o entonces escoger el desarrollo y someterse. El tercer término no es más que un compromiso: limitar el desarrollo para mantener una cierta autonomía, limitar la dependencia escogiendo sectores que deben ser desarrollados. Pero eso nos conduce más allá de la simple teoría de la dependencia". (9)

Añade aún que en América Latina las fuerzas represivas han ganado la mano y han hecho imposible un movimiento organizado de liberación. Frente al régimen general de cautividad hay no pocos que, aceptando la teoría de la dependencia pero con sentido histórico de las mediaciones políticas y estratégicas de toda revolución, proponen un cambio del sistema por el camino de cambios en el sistema. Eso no significa renuncia a la opción por un proyecto de liberación y por una sociedad diferente, sino una estrategia para su realización entérminos históricos y procesuales impuesta por la situación general de represión y cautividad.

En el análisis de la realidad no actúan solamente preocupaciones venidas de las ciencias sociales (sociología, economía, politología) sino también las de orden histórico-cultural, antropológico, de la cultura popular. Las grandes mayorías aplastadas crearon su cultura del silencio, sus maneras propias de dar sentido a la vida, de liberarse viviendo dentro del cautiverio. En esta línea se están estudiando bastante un poco por todas las partes en el Continente la cultura y la religiosidad popular como un semillero de valores no afectados por la ideología imperialista y dinanismos para un auténtico proceso de liberación. (10) Es en medios populares que ahora la liberación está haciendo su camino.

Para captar la gravedad del subdesarrollo como dependencia hay que trascender los análisis de corte sociológico o de las ciencias humanas y descender a un análisis de corte estructural y cultural. El capitalismo, el consumismo, los lazos de dependencia y opresión son manifestaciones de una opción fundamental y de un ethos cultural que poseen su historia de concretizaciones. El hombre (subjetividad trascendental) optó por un sentido de ser y de vivir orientado por el saber y el poder que se le ofrece especialmente sobre el mundo en términos de dominación, lucro y explotación. Toda revolución que no cambia este ethos cultural que está en la base de nuestra historia occidental será apenas una variación del mismo motivo y jamás una verdadera liberación. (11).

cc) Lectura teológica del texto socio-analítico-estructural.

La fe-praxis que busca eficiencia liberadora acepta, como mediación para su realización histórica, la lectura de la realidad hecha más arriba. Sobre ella procede su lectura a la luz de Palabra de Dios y de la misma fe. Detecta gracia y pecado; ve en el enmarañado de los intereses políticos y económicos la acogida o el rechazo del designio de Dios que es de fraternidad, de justicia, de participación y de libertad. La conciencia cristiana se siente llamada a una acción eficaz que ayude a salir de la situación aplastante. El acento cae sobre el sentido de la praxis de la fe y de toda praxis si es liberadora o justificadora del status que es opresor. La teología como elaboración temática será acto segundo como reflexión sobre la praxis y para la praxis para que

sea más auténtica y liberadora. "La teología de la liberación no es, sino el momento teológico de la experiencia que hace la fe cristiana al reasumir conscientemente desde el Evangelio la transformación del mundo en situación de dependencia." (12)

Tres nos parecen ser las tareas de la teología:

● Teología con discernimiento histórico-salvífico de la situación.

La primera y fundamental tarea de la teología es poder interpretar a partir de su horizonte propio la densidad histórico-salvífica de la situación en un doble sentido: denunciar el pecado y las ilusiones de la situación, rechazar el sistema imperial con su ethos de poderío y lucro por contradecir abiertamente el proyecto histórico de Dios; preferir un juicio favorable a los anhelos de liberación y a las mediaciones que los concretizan porque por estas ansias pasa la salvación histórica y la anticipación del Reino de Dios. (13)

● Teología como lectura crítico-liberadora de la tradición de la fe.

Inicialmente la teología de la liberación deberá proceder a la liberación de una teología universalizante y ligada a una praxis sin crítica de sus presupuestos socio-analíticos e históricos. A partir de eso deberá rescatar las dimensiones liberadoras y críticas presentes en la fe y en sus grandes temas, dimensiones encubiertas por un cierto tipo de vida cristiana pequeño-burguesa y disfrutadora de la situación social privilegiada y de predicación, catequesis y presencia de la institución de la Iglesia, compañera y cómplice de la empresa colonizadora. Así la dimensión social y política de la temática del Reino de Dios, de la escatología de la gracia, del pecado, de la liberación conquistada por Jesucristo, etc.

● Teología como discurso de lo teológico de toda praxis liberadora.

La teología deberá poder rescatar y reforzar lo teológico presente en todo verdadero proceso de liberación, aunque sea ejecutado por agentes o ideologías que ni siquiera guardan referencia explícita con la fe cristiana. Lo teológico de su acción no depende de la interpretación ideológica que le agregan, sino de su dimensión objetiva de liberación y de creación de mayor espacio para la libertad. La praxis en sí misma, desde que sea una praxis verdaderamente liberadora, acarrea una densidad cristiana y salvífica. La salvación es un concepto englobante. No se restringe a las liberaciones socio-económicas y políticas. Pero no se realiza también sin ellas. La salvación definitiva y escatológica se mediatiza en liberaciones parciales intrahistóricas en todos los niveles de la realidad humana no solamente en los reflejamente teológicos. Eso permite a la fe cristiana identificar presencia evangélica y salvífica en aquellos movimientos y aquellas acciones que efectivamente liberan. No es el decir de la conciencia el criterio de autenticidad

cristiana sino el ser de la realidad. Eso siempre lo ha afirmado la teología, porque no es la verdad que se piensa lo que salva sino la verdad que se hace y se verifica en una praxis. A partir de eso queda claro que la teología de lo político no puede ser únicamente la articulación de un discurso sobre la práctica política de la Iglesia o de los cristianos, sino de toda política, sea referida a marcos teóricos cristianos o no. En caso contrario la teología termina siendo el discurso que racionaliza (ideologiza) la práctica de la Iglesia, sea de su institución o sea de los laicos. La teología de lo político debe ser capaz de decir el contenido cristiano de una praxis que se llama "atea", pero que es verdaderamente liberadora.

dd) Pistas de acción pastoral liberadora.

Ya que la teología es reflexión crítica en el horizonte de la fe sobre la praxis humana es natural que acompañe esta fe hasta sus concreciones más determinadas como son las de lo ideológico, político y estratégico-táctico. En el campo estrictamente político no cabe a la Iglesia como comunidades fidelium organizada detallar estrategias y tácticas porque así no respetaría la dimensión y racionalidad propia de la política. Sin embargo a ella cabe hacer una opción fundamental por la liberación, como lo ha explicitado Medellín (1968), que cristianos y otros hombres viven. Dentro de esta opción de fondo, que se puede detallar en sus mediaciones mayores, subsiste todo un abanico de subopciones posibles y que corresponden a opciones de cristianos o a la selección de urgencias.

Grupos de cristianos comprometidos a niveles estratégico-tácticos muy determinados aún no contando con el respaldo de la institución de la Iglesia, pueden elaborar una verdadera teología que sea reflexión de su praxis y animación crítica de ella y pueden tener una significación profética para toda la comunidad, a pesar de que no todos pueden acompañarlos. El quehacer teológico no se agota en funciones más bien oficiales y comunitarias sino que pueden y hasta deben iluminar el camino comprometido y peligroso de grupos. (14)

En su campo específico teológico-pastoral cabe a la Iglesia (Jerarquía, cada obispo, colegio presbiteral, cada sacerdote-párroco) concretizar su actuación en una estrategia que permita hacer eficaces las dimensiones políticas y sociales de la fe, del anuncio evangélico, de la caridad etc. Aquí es el lugar de las opciones prioritarias que son captadas mediante el análisis crítico de la realidad a la luz de la fe y la búsqueda de las mediaciones que vuelven los proyectos optados históricamente viables y más liberadores. Puede acontecer que no hay condiciones objetivas para un salto cualitativo y el trabajo tiene que articularse al interior del sistema vigente. No se puede, sin agravar la situación de represión, ser libre a toda costa. Hay un sentido de liberación de corte místico realizado dentro de un régimen de

cautiverio que se nutre de una gran esperanza y de pequeñas pero reales modificaciones. Es tarea también de la fe mantener viva la esperanza, liberar también en donde los caminos de cambio son truncados y de no dejar que la acción se vacíe de su eficacia liberadora.

2. LIBERACION DESDE EL CAUTIVERIO.

Con el establecimiento de regímenes militares en muchos países de América Latina y frente al totalitarismo de la ideología de la Seguridad Nacional han cambiado profundamente las tareas de la teología de la liberación. Hay que vivir y pensar desde el cautiverio; hay que elaborar una verdadera teología del cautiverio. Esta no significa una alternativa a la teología de la liberación: es su táctica nueva, impuesta por los regímenes represivos; el cautiverio constituye el horizonte mayor, al interior del cual hay que trabajar y reflexionar liberadoramente.

Para Israel el cautiverio en Egipto y en Babilonia significaron tiempos de elaboración de la esperanza y de los dinamismos necesarios para el momento del despegue y de la ruptura liberadora. Las tareas de la Iglesia son otras; otras también las funciones de la teología. Es tiempo de preparar el terreno, de sembrar, de concebir, del crecimiento en el vientre materno y no del nacimiento. La Iglesia es urgida al enfrentamiento con el Estado totalitario. Como institución debe tener cohesión y fuerza; no hay que desgastarse con cuestiones intrasistémicas. Las contradicciones mayores no están en el seno de la Iglesia sino en la sociedad y en el Estado. A la Iglesia no le resta otra cosa que ponerse en la vía peligrosa de Jesucristo. No podrá, sin tracionar el Evangelio, eximirse de prestar su voz a quienes no tienen voz. Su forma principal de hacerse presente en el mundo será por la lucha en defensa de los derechos humanos heridos. A ella cabe mantener viva la esperanza sin la cual un pueblo aplastado no vive, consolar los huérfanos, procurar los raptados por las fuerzas represivas, defenderlos contra la prepotencia del aparato militar. Más que en cualquier otra situación se impone la unión entre profetismo e institución. La institución tiene que ser ella misma profética. Pero se necesita la prudencia que no es ni acomodación y sometimiento, ni osadía medrosa, sino el riesgo asumido y factible de tácticas eficaces. A nivel teórico hay que mantener clara la opción fundamental por la liberación; no conceder nada. Pero urge tener sentido histórico por las viabilidades posibles y alianzas que desde dentro del régimen de cautiverio pueden mediatizar pasos liberadores. Solamente así no se cae en el neorreformismo, ni se entrega a un profetismo suicida. Los profetas diezmados serán marcos de esperanza y puntos de referencia en la caminata.

Una tarea evangelizadora y humana de la Iglesia en régimen de cautiverio es penetrar en el pueblo. A través de la liturgia, círculos bíblicos,

reuniones, se mantendrán los lazos mínimos de sociabilidad, se crearán espacios en donde la palabra y la expresión sean libres y en donde se pueda alimentar el espíritu crítico en la esperanza.

A la teología desde el cautiverio cabe elaborar una reflexión muy concreta sobre las nuevas urgencias de la fe, del amor y de la Iglesia. Deberá en el silencio perfeccionar su práctica teórica, enriquecer su instrumental de acción y análisis y recuperar los grandes valores de la Tradición. A ella corresponde reflexionar sobre la experiencia de los cristianos comprometidos, sobre sus angustias, dolores y persecuciones. Quizás se redescubrirán dimensiones insospechadas de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, de la tradición de los mártires cristianos y del sentido de continuamente arriesgar la vida por los hermanos. Será una teología sin euforias, con tácticas nuevas para enfrentar el poder opresor y con una articulación muy crítica para el desenmascaramiento de la ideología de la seguridad nacional. Deberá mantenerse permanentemente vigilante para no comprometer sus contenidos liberadores a causa del lenguaje escamoteador que se ve urgida a emplear. El teólogo deberá asumir más decididamente su dimensión profética y vivir un compromiso de liberación en lo cual el destino de todo profeta es abrazado como normal y como signo de la verdadera liberación.

3. TEOLOGIA DESDE LA CAUTIVIDAD Y LA LIBERACION: INTENTO DE DESCRIPCION.

La teología de la liberación nació de una profunda experiencia espiritual: la sensibilidad y el amor por los pobres que componen las grandes mayorías de nuestro Continente. Los pobres en su determinación económica constituyen el lugar de una teofanía y cristofanía y la posibilidad para el hombre de un encuentro de salvación. ¿Cómo ayudarlos a salir de su situación humillante? ¿Qué pasos dar para transformar la realidad en la cual hay muchos oprimidos y pocos ricos, y qué mediaciones buscar para crear una forma de convivencia diferente más igualitaria, libre y fraterna? Estas son las preguntas que están a la base de la teología de la liberación. Como se echa de ver el amor está en su médula. Ese amor no es consecuencia de una teología, es su punto de arranque. Y el amor es una praxis y no una teoría. Es una opción por los pobres.

En el afán de detectar los mecanismos generadores de la pobreza, la teología de la liberación se vio urgida a buscar una racionalidad más pertinente de aquella que ha ofrecido la tradición teológica por la filosofía. Esta no ha perdido su función; ganó otras tareas. Las ciencias humanas especialmente sociales han ofrecido un instrumental analítico capaz de descubrir las causas estructurales de la opresión y de elaborar modelos alternativos. El interés por datos de realidad mediatizados por una racionalidad científica están al servicio de la praxis

transformadora de la fe. Deben ayudar a articular concretamente la contestación a la pregunta: ¿Qué significado posee la liberación lograda por Jesucristo dentro de las condiciones de marginalidad, cautiverio y opresión del hombre latinoamericano?

La liberación económico-política, no es solamente económico-política; en su concreción procesual constituye ya la forma histórica como la plena liberación se manifiesta en el tiempo. Posee por tanto un contenido teológico que puede y debe ser ansiado y promovido por la fe. Para que eso se verifique reside todo el quehacer de la teología, procurando empeñar a todos los hombres, los cristianos y la Iglesia en la denuncia y desenmascaramiento de las ideologías imperiales que promueven y sustentan la actual forma de sociedad y por una praxis consecuente y liberadora concebir y generar un nuevo hombre y una forma más humana de sociedad.

Intentando una descripción de la teología desde la cautividad y la liberación podríamos decir: es un reflexionar críticamente a la luz de la experiencia cristiana de fe sobre la praxis de los hombres, principalmente de los cristianos en vista a la liberación integral de los hombres. Detallando, resulta:

a) Reflexionar: La teología de la liberación no deja de ser un logos a partir y sobre Dios. Como reflexión es ya realidad segunda, función de la vida que quiere explicitar, articular, sistematizar. Como todo logos tiene sus leyes propias, su lógica, su gramática y semántica. Elabora sus datos no para bastarse a sí mismo, sino como momento dialéctico de una misma globalidad vital, para iluminar la praxis. Sin reflexión la praxis es ciega, sin praxis la reflexión es vacía. La circularidad dialéctica de praxis-reflexión constituye la unidad y la riqueza de la experiencia.

b) Críticamente: Decir reflexión crítica es en el fondo una redundancia. Toda la reflexión o es crítica o no lo es. Crítica quiere decir capacidad de discernimiento, de vigilancia sobre los procesos, de conciencia sobre los propios presupuestos y de alcance de las afirmaciones, incluso de colorido ideológico.

c) A la luz de: Por esta expresión —a la luz de— está implicado el horizonte, a partir donde se hacen las preguntas, y se capta la realidad y se accede al conocimiento. Tanto las ciencias como las personas viven dentro de un horizonte que es la situación histórica dada con su tradición, sus valores, su manera de sentir la realidad y encaminar el sentido de todo. Todo lo que se entiende, es entendido a partir de un horizonte; viene, por tanto, ya interpretado socio-culturalmente. La teología

cuando elabora la fe, la proyecta dentro del horizonte de su tiempo. La fe no es determinación de un horizonte, sino que constituye uno; la teología sí es subdeterminación de un horizonte.

d) La experiencia cristiana de fe: La fe es una actitud fundamental humana por la cual el hombre reconoce su ligación con Dios. Esta actitud no significa un modo psicológico sino más bien ontológico como una manera de situarse en el mundo y de sintetizar toda la realidad a partir de Dios. La experiencia cristiana de fe reconoce en Jesucristo el Sentido último de la totalidad, descubierto principalmente en el pobre. En Él, Dios se ha manifestado así como es, como Padre, Hijo y Espíritu Santo, nos reveló su Paternidad universal, que encuentra su contrapartida en la fraternidad universal. Revelándose Dios ha revelado también quién es el hombre. Esto funda la igualdad de origen, de proceso histórico-salvífico y de destino. Este contenido mínimo de la fe cristiana contiene ya fuerte densidad crítica frente a lo social y político.

e) Sobre la praxis: Es la realidad humana fonal. En la praxis hay unidad de hacer y saber. Vida es ya praxis, por eso en la praxis se da, como de forma condensada, toda la realidad. (15). La tematización teórica es explicitación de lo que estaba ya presente, de forma difusa y atemática, en la praxis. ¿Qué cualidad tiene la praxis humana?

¿Es liberadora del hombre y de los otros para la comunión, para la fraternidad y para Dios o es opresora de sí misma y de los otros? ¿Qué mediaciones materiales y humanas utiliza para hacerse efectiva? ¿Se compagina con el designio de Dios y las exigencias del Evangelio? ¿Qué tácticas asumir en situación de cautiverio?

f) De los hombres: Porque la fe cristiana es un modo de ser ontológico que mira la realidad toda a partir de Dios encarnado en Jesucristo, considera también la praxis de los hombres, aun sin referencia explícita al misterio cristiano, bajo la luz de salvación o perdición, de aceptación de Dios o de su rechazo. La historia de la salvación atañe a todos indistintamente dentro de sus situaciones concretas propias. Los portadores de la salvación no son exclusivos (cristianos, Iglesia-institución), sino todos pueden serlo. La liberación de Dios en Jesucristo se anticipa en la historia y se mediatiza en las realidades humanas sociales, económicas, políticas, personales. Función de la teología es poder discernir qué praxis humanas visibilizan la liberación o la impiden. Por eso su quehacer no se limita al ejercicio intrasistémico de los de la misma fe, sino se extiende a todos los hombres.

g) Principalmente de los cristianos: La teología de la liberación concientiza, no sin perplejidad, la cuestión: ¿Cómo es posible que la opresión social ocurra en América Latina, continente preponderantemente católico? ¿Qué praxis de fe se ha

vivido aquí para permitir semejante situación histórica? Debe confesar que la fe fue transculturizada y manejada por legitimar los detentores del poder opresor. ¿Qué tipo de praxis deben historizar los cristianos para que sea lo que debe ser, liberadora y continuadora de la praxis de Jesucristo?

h) En vista de la liberación integral del hombre: Todo el sentido del reflexionar teológico debe desembocar en una efectiva liberación integral del hombre. Esta liberación integral pasa por un proceso, donde cada etapa lograda está abierta para un plus, hasta la plenitud escatológica. Para implementar el proceso liberador, la teología de la liberación tiene que considerar la racionalidad propia de cada paso, hacer juicios prudenciales sobre viabilidad de sus proyectos y tener en cuenta el régimen general de cautividad en el cual están sumergidos casi todos los países del continente que obligan a la praxis de fe a nuevas tareas.

Como sistema elaborado, la teología de la liberación está aún lejos de serlo. Sin embargo contiene un horizonte tan vasto y ya se enuncian tales tendencias que puede ser una manera global de asimilar, proclamar y vivir el cristianismo.

NOTAS

- (1) Cf. lo que cuenta J.C. Scannone, Necesidad y posibilidades de una teología socio-culturalmente latinoamericana, en la Fe cristiana y cambio social en América Latina. Sígueme, Salamanca 1973: "Una vez que vino a Buenos Aires se preguntó al

Con Leonor Aída Concha
México.

ENTREVISTA

DINAMISMO PARA LA IGLESIA MEXICANA

¿Cuál es tu opinión sobre el Encuentro?

Por el hecho de haberse realizado en México, va a permitir que los teólogos en México se dinamicen, pero es un verdadero acontecimiento para la Iglesia mexicana. Ojalá que nosotros los mexicanos así lo tomemos, como un verdadero acontecimiento a partir del que se dé una reflexión que permita un proceso de toma de conciencia y de cambio estructuralmente social.

- Cardenal Daniélou cómo veía él la teología de la liberación. Dijo... que era una subdivisión de la teología moral. Parte de la teología que estudia el acto moral, parte de la moral que estudia el acto social, parte de la teología de lo social que estudia el acto político, parte de ésta que estudia el problema de los países subdesarrollados. De ninguna manera era una nueva manera de ver la teología." (p. 356).
- (2) Sobre este tema ya existen buenos textos latinoamericanos, entre otros: Vidales, R., Cuestiones en torno al método en la Teología de la Liberación, (Servicio de Documentación 9, MIEC-JECI), Lima 1974; Eliacuría, Ig., Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana, en Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a Karl Rahner) Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, 325-350; Alonso, A., Una nueva forma de hacer teología, en Iglesia y praxis de liberación, Sígueme, Salamanca 1974, 50-87; Gutiérrez, G.M., Teología de la liberación. Perspectivas, Salamanca 1973 Cap. I; Assman, H., Teología de la Liberación. Una evaluación prospectiva, en Teología desde la praxis de liberación, Salamanca 1973, 27-102; Scannone, J.C., Teología y política. El actual desafío planteado por el lenguaje teológico latinoamericano de liberación, en Fe cristiana y cambio social en América Latina, 247-264; Gera, L., Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica, en Stromata 30 (1974) 169-227; Alonso, J., La Teología de la Praxis y la Praxis de la Teología, en Christus 444 (1972) 228-41; Comblin, J., El Tema de la liberación en América Latina, en Pastoral Popular 134 (1973) 46-63; Varios, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. (Enfoques latinoamericanos 2), Bonum, B. Aires 1973; Varios, Liberación: diálogos en el CELAM (Secretariado General del CELAM), Bogotá, 1974.
- (3) Con qué método vamos a hablar sobre el método de la teología de la liberación? Esta cuestión ya plantea el problema del círculo hermenéutico. Es a partir de la misma teología de la liberación que se irá hablando de su método y solamente a partir de eso se puede diferenciar de otros. Cada uno constituye una manera de totalizar el quehacer teológico sin con todo, poder agotarlo: hay un límite interno porque todo punto de vista es la vista de un punto.
- (4) La Iglesia frente a la situación de dependencia, en Gera, Buntig y Catena, Teología Pastoral y Dependencia, E. Guadalupe, B. Aires 1974, 19.
- (5) Gutiérrez, G.M., Evangelio y praxis de liberación, en Fe cristiana y cambio social en América Latina, 244.
- (6) Cf. Bartsch, H.W., Die Ideologiekritik des Evangeliums dargestellt an der Leidensgeschichte, en Evangelische Theologie 34 (1974) 176-195; Castelli, E., Démythisation et Idéologie, Paris 1973.
- (7) Cf. Eliacuría Ig., Tesis sobre posibilidad y necesidad y sentido de una teología latinoamericana (nota 2), 338, Scannone, J.C., Teología y política, (nota 2) 259.
- (8) Comblin, J., Théologie de la pratique révolutionnaire, PUF, Paris 1974, 65.
- (9) Id. 127.
- (10) Cf. Gera, L., Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica (nota 2); Scannone, J.C., Teología, cultura Popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación, en Teología y mundo contemporáneo. (Homenaje a Karl Rahner), Madrid 1975, 351-376; A Igreja que nasce de Povo. Encontro de Vilhena, en SEDOC maio 1975, todo el número.
- (11) Of. Boff, L., Teología de captividade: a anti-história dos humilhados e ofendidos y Ainda a Teologia da captividade, em Graude Sinal 28 (1974) 355-368; 426-441.
- (12) Scannone, J.C., Teología, cultura popular y discernimiento (nota 10) 353.
- (13) Para el contenido concreto de esta tarea teológica cf. Gera, L., Cultura y Dependencia a la luz de la reflexión teológica (nota 2) en la discusión de su exposición pp. 198-206.
- (14) Assmann, H., ¿Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico? en Teología desde la praxis de liberación (nota 2), 113-120.
- (15) En la praxis está presente el mundo que es el lugar de su efectivación y verificación, está presente Dios como horizonte de posibilidad de todo lo que ocurre.

UNA NUEVA FORMA

DE HACER

TEOLOGIA

ENTREVISTA

Mis observaciones son de quien ve la Teología desde el punto de vista de la Ciencia Social.

Creo que durante todas estas sesiones de trabajo, se ha ido percibiendo mejor lo que es la Teología de la Liberación en América Latina. No se trata de una escuela teológica más, sino de una nueva forma de hacer Teología. Como se ha dicho, el punto de partida es la praxis de las clases populares y se hace en función y para esa praxis. Sus raíces, su "lugar teológico", son las experiencias concretas liberadoras que se experimentan en la base. Por lo tanto, no es un pensamiento académico, sino una reflexión permanente que se crea y recrea a partir de la práctica del Pueblo de Dios. Y cuando hablo del Pueblo de Dios, no me refiero a una población indiferenciada, sino a aquellos sectores dominados, portadores de futuro. Eso exige un esfuerzo permanente de adecuación entre pensamiento y acción, ambos comprometidos e históricos.

Esa teología tiene que partir del proceso histórico concreto de América Latina, con sus diferencias nacionales, sociales, políticas y culturales, y es, al mismo tiempo, teología del cautiverio, sumergida en situaciones de dominación y teología de la esperanza y la liberación, en cuanto apunta más allá de las dominaciones. Su fidelidad es muy clara: busca la manifestación del Espíritu en los pobres. Eso es toda una opción política, toda una opción vital, que exige una real conversión teórica y poner de lado categorías vacías e idealistas (en el sentido filosófico). La Teología de la Liberación está en permanente revisión, en un proceso histórico que marcha.

Luis Alberto Gomes de Sousa

CRONICA DEL ENCUENTRO IV

La ambiciosa temática del cuarto día "Análisis de los métodos teológicos en América Latina: en su relectura de la Biblia; en sus repercusiones pastorales; ante la vida política; en el diálogo con las ciencias sociales", se vio reducida a abordar el tema de la pastoral en la teología de la liberación.

Casiano Floristán expuso: "El método teológico de la teología pastoral" a partir de un análisis de las actuales tendencias pastorales, de las concepciones que respaldan dichas tendencias; finalmente intentó delinear los rasgos de una teología práctica de la liberación. Posteriormente, Raúl Vidales presentó unas líneas fundamentales de pastoral liberadora, enmarcadas dentro de una experiencia concreta en el Perú.

Inmediatamente después se sugirió un cambio de método, de forma que todo el público aportara su reflexión crítica y constructiva a las dos exposiciones aparentemente complementarias. De esta forma, se intentaba que los panelistas no expusieran una miniponencia, inconexa y desvinculada al aporte central. Así pues, se quiso contrarrestar la disgregación. En la sesión general de la tarde, se comprobó que no se logró la preocupación guía; un avance crítico y constructivo. Por el contrario, se volvió a la temática del día anterior, sobre todo respecto a la posibilidad de asimilación de las categorías de la teología de la liberación, a la interrelación entre ciencias sociales y teología.

Como aportes significativos resaltaron los que mencionaron la laguna que hay en la teología de la liberación, de una teología del indigenismo, la cuestión de las suplencias de la Iglesia y el doble rol de la Iglesia: la supervivencia (conformación institucional) frente a la evangelización (conformación profética).

En la sesión nocturna, las ponencias estuvieron a cargo de Raúl Vidales, quien en la mañana había expuesto, y José Comblin. Más adelante aparecen las condensaciones de ambas conferencias.

PERFILES DE LA PASTORAL Y

EVANGELIZACION LIBERADORAS

Raúl Vidales.

Introducción.

El horizonte de la fe demanda al cristiano entrar en el compromiso revolucionario de liberación popular. Así se da una opción por vivir el Evangelio, que lleva a una conversión: proceso de proletarianización (luchar por los intereses de las clases explotadas). El cristiano, pues, quiere hacer surgir una Iglesia con cara nueva: Iglesia popular.

Esta práctica cristiana revolucionaria no sólo es una manera de hacer la teología, sino que es también una manera de hacer y ejercitar la pastoral. A partir, pues, de una acción pastoral concreta en el Perú, me propongo hacer algunos perfiles de esta pastoral de liberación.

Pastoral de liberación.

1.- No tiene un proyecto de liberación autónomo, sino que el proyecto de liberación popular es único, global y complejo. Por eso, la práctica pastoral debe insertarse en ese proyecto global.

Así, la pastoral se ubicó en la lucha ideológica: desenmascaramiento de la ideología de dominación. La práctica pastoral se ha orientado a realizar un tránsito desde una conciencia de esclavitud a una conciencia de libertad, es decir, a una conciencia crítica y política en que el pueblo sea autor de su propia liberación. Aquí se genera el Pueblo de Dios: pueblo que se autolibera.

La acción pastoral se ha orientado a la apropiación social del Evangelio por sus destinatarios privilegiados: los pobres. Esta acción pastoral cae en la cuenta que el Evangelio no se puede anunciar de la misma manera a los explotados que a los explotadores. Frecuentemente la práctica pastoral ha adoptado un lenguaje universal, como si la proclamación del Evangelio sólo interesara a los individuos y no interesaran las contradicciones sociales dentro de las cuales viven.

2. Se ubica en el mesianismo de Jesucristo. Y esto por la constatación de que esta acción pastoral se desarrolla entre personas que viven en situación límite: vida infrahumana de campesinos, obreros e indígenas. Había, pues, tareas de emergencia, en donde la acción pastoral tenía que orientarse a la transformación de las condiciones reales. Así la pastoral entra en las luchas reivindicativas del pueblo (salud, tierra). Se ubican estas luchas dentro de un proceso revolucionario como un momento pedagógico de autoconciencia: el pueblo confía en sí mismo en la medida en que gana pequeñas luchas. La pastoral, pues, se orienta, dentro de la lucha de clases, a la construcción de la fraternidad universal: revertir las relaciones de explotación en relaciones de servicio.

La pastoral entiende la inspiración fundamental de Jesús: anunció del advenimiento mesiánico de su reino bajo la figura de una mesa común

para los explotados. El tema del banquete lleva todo el contexto de una masa empobrecida en su tiempo.

3. Es la práctica del amor: eficacia histórica del amor de Jesucristo. Así la tarea pastoral va a entrar por un camino de estrategias y tácticas, con un doble criterio.

— eficacia histórica: toma de conciencia del contexto concreto y organización del pueblo, que van a dar cuenta de lo que significa una comunidad cristiana no cerrada, sino inserta en el proceso de liberación y dispuesta a la movilización. Así, la pastoral debe contribuir a la creación del poder popular.

— gratuidad: el hombre nuevo no sólo es fruto de la transformación de las estructuras económicas, políticas y sociales. Hay algo más allá: el criterio evangélico de los más pequeños: "Lo que hiciste a uno de estos pequeños..."

Así la pastoral ejercita la práctica de la esperanza en la medida que hace posible el advenimiento de la liberación.

Evangelización liberadora.

1. Debe ser hecha desde la opción real y efectiva por las clases explotadas. Desde aquí adquiere la verdadera dimensión de universalidad.

El anuncio central del Evangelio: se verifica entre nosotros una liberación en la historia, la liberación de Dios. Desde la opción por las clases explotadas se anuncia el gozo de sentirse amados de Dios (filiación) y el gozo de trabajar por el amor y su verificación entre los hombres (fraternidad).

2. No somos nosotros quienes hablamos de Cristo, sino es Cristo mismo, a través de su Espíritu, quien habla a través de los pobres, en los procesos históricos y en los signos de los tiempos.

El primer acto de la evangelización liberadora es el silencio, con dos momentos: primero, escuchar lo que dice Dios en el corazón de los humildes; segundo, obrar, pues la fe cristiana es una fe histórica, que produce obras.

Entonces la comunidad evangelizada es capaz de ser signo de libertad en este contexto de opresión. Asume el mensaje evangélico de Jesús, lo vive, lo acciona y es capaz de enviar sus misioneros y dar sus mártires. Entre nosotros se vive la represión por la justicia del reino de Dios: testimonio de martirio en América Latina.

3. Esta práctica posibilita la convocación de una nueva comunidad cristiana. Surge una nueva Iglesia: Iglesia de los oprimidos que luchan por su liberación. Es una Iglesia sin poder, sin prestigio, sin voz, sin audiencia todavía. Aquí está el Espíritu. Sólo en su mensaje de libertad la Iglesia es rica.

Hace falta entre nosotros ser sensibles a esta Iglesia anonadada.

La religiosidad popular (uno de los problemas con que nos hemos topado).

1. Primera sospecha: en el marco de formación capitalista dependiente, como América Latina, en los sectores populares explotados con una nula conciencia histórica y política, la religiosidad popular se desempeña como un factor alienante. En la medida en que ayuda a conservar una conciencia mítica, ahistórica y apolítica, sacraliza el orden establecido. Hablar de religiosidad popular lleva a una falacia. Hay, en realidad, una religiosidad antipopular y otra popular. Esta es la que lleva al crecimiento y libertad del pueblo. Así, a nivel Iglesia, los valores evangélicos de paz, libertad, amor al enemigo, unidad, voluntad de Dios, se han manejado como elementos que sirven para meter en la conciencia popular una conciencia alienada, en la medida en que se ha privado a estos contenidos evangélicos de su carga profética, de protesta. Y a nivel sociedad, ya no interesa tanto la utilización que hace el sistema de ciertos ritos religiosos, sino sobre todo la manipulación que se hace de los símbolos, mitos, ritos y creencias populares. Es lo que hemos llamado una plusvalía cultural, que hay que rescatar.

Segunda sospecha: en la medida en que estas clases populares oprimidas entran y asumen su práctica religiosa dentro y en relación dialéctica con un proceso de liberación, esta práctica religiosa está en posibilidad de recuperar su potencialidad de protesta y tomar un papel activo en el cambio revolucionario de la sociedad (cfr. Virgen de Guadalupe en la revolución mexicana). Pero esto no se realiza de una manera espontánea: junto a la toma de conciencia y politización se necesitan asistencias de pastores que faciliten la reformulación de la práctica cristiana.

2. Doble tarea que se presenta en la evangelización:

—Un desbloqueo y denuncia de todo aquello que no contribuya a la liberación popular aunque sea una práctica religiosa.

—Acompañar al pueblo en una reformulación de su fe, a través de su propio lenguaje, de sus propios símbolos y de su propia práctica histórica. En suma, reactivar la fuerza dialéctica de la religiosidad popular, su potencialidad activa.

Para nosotros el problema fundamental en América Latina es cómo hablar de Jesucristo ahora. Bajando todos los días a través de este anonadamiento o proceso de proletarianización hacia el pueblo que brega por los caminos de la liberación, iremos encontrando más elementos de respuesta.

NOTA: Condensación de la conferencia dada la noche del 4o. día del Encuentro. Condensó: Enrique Valencia.

LA NUEVA PRACTICA DE LA IGLESIA EN EL SISTEMA DE LA SEGURIDAD NACIONAL

Exposición de sus principios teóricos

José Comblin

INTRODUCCION.

Los nuevos gobiernos militares latinoamericanos no son simples episodios transitorios o simples accidentes históricos que interrumpen un proceso histórico estable a pesar de tales accidentes. Estamos asistiendo a la creación de un nuevo modelo de sociedad con un sistema de valores nuevo y una nueva concepción del hombre. Frente a esta situación, la Iglesia no podía reaccionar por algunas medidas transitorias de adaptación de su pastoral. En realidad, en los últimos diez años, la Iglesia latinoamericana ha sido llevada por la urgencia de la situación nueva a crear una nueva práctica. Poco a poco esa nueva práctica requiere la definición de una nueva teoría. Al principio, se reaccionó en forma más o menos improvisada. Poco a poco nos hemos dado cuenta de que la nueva práctica sigue principios constantes.

Al principio, sólo pequeñas minorías percibieron la realidad y adivinaron que no se trataba de juntas militares transitorias, sino de la construcción de un nuevo modelo de sociedad que iba a cambiar radicalmente la situación de la Iglesia en medio del mundo, o sea el contenido real de ese mundo y la relación real de la Iglesia con él. Dom Helder Cámara fue una de las personas aisladas que expresaron esa nueva práctica eclesial en los años 1964-1968. Al fortalecerse el sistema, esta práctica profética

tiende a extenderse hasta alcanzar la misma estructura de la Iglesia católica.

Los fundamentos teóricos de la práctica nueva son sobre todo los dos siguientes, y vamos a examinarlos en forma más detenida: la doctrina de los derechos humanos y la crítica al modelo de desarrollo.

Al actuar para la defensa de los derechos humanos o la crítica al modelo de desarrollo, la Iglesia no hace nada más o menos que aplicar su misión evangelizadora a una situación concreta. En esos temas, la Iglesia anuncia el mensaje sobre el hombre y sobre el Estado que es la respuesta y el juicio de Dios a los hombres de hoy, la palabra que los provoca en la circunstancia actual, la que les coloca en el dilema: creer y salvarse o no creer y condenarse. Por lo tanto, la Iglesia no pretende de ninguna manera usar ni la defensa de los derechos humanos, ni la crítica al modelo de la sociedad como armas políticas para derribar al gobierno establecido, para ocupar su lugar o favorecer la ascensión de grupos amigos al poder.

La Iglesia es consciente de que su actuación evangelizadora puede ser manipulada por otros movimientos. Este peligro de manipulación existe en todas las situaciones, sobre todo cuando la Iglesia cree ser totalmente ajena a lo político.

En lo concreto de los procesos históricos, habrá inevitablemente interferencias entre la acción evangelizadora de la Iglesia y la acción de determi-

nados movimientos, es decir de movimientos de oposición. Más tarde, la historia dirá quiénes habrán sido los grupos o los movimientos que, de hecho, habrán sido ayudados por un encuentro fortuito con la evangelización, y quienes habrán sido los movimientos que habrán recogido ciertos frutos de la labor transformadora y conscientizadora de la Iglesia. Por ejemplo, se acusó tremendamente a Bartolomé de Las Casas en España por haber dado material y argumentos a los protestantes de Inglaterra y Holanda y a todos los enemigos de España. Todos usaron el material de Las Casas para formar la Leyenda Negra y luchar para la ruina del imperio español; al actuar así, Las Casas actuaba políticamente y actuaba dando apoyo a los enemigos de su país. Eso era inevitable. Lo mismo sucederá en la circunstancia actual. Es posible que la evangelización de la Iglesia proporcione material a determinados movimientos de oposición, más aún a los enemigos de la nación. No importa. La culpa no la tenía Las Casas de denunciar los vicios de la conquista. La culpa la tuvieron los mismos conquistadores que cometieron los hechos denunciados por Las Casas, no el mismo Las Casas que los denunció.

En esta exposición nos quedaremos dentro de la práctica de la Iglesia institucional, dejando de lado las opciones personales de los cristianos. Estas pueden preparar una futura opción de la Iglesia entera, o podrán ser apartadas por ella. No queremos examinarlo aquí por falta de espacio.

LOS DERECHOS DEL HOMBRE

1. Historia del tema.

A. En Europa.

Las palabras y el tema "Derechos del Hombre" proceden de la famosa Declaración de la Asamblea Nacional de Francia del 16 de agosto de 1789, la primera de la serie. Durante el siglo XIX, la Declaración de los Derechos humanos fue para los liberales un símbolo de la revolución, de la República, de la libertad, la razón y el progreso. Para los conservadores y el mundo católico en general, la DDH será a la vez insulto y ofensa a Dios, a la Iglesia, a la moral, y símbolo de la rebelión, del orgullo de satanás, del irrealismo de la utopía, de la anarquía política y del desorden social.

En el siglo XX el cambio se produjo. En lo eclesial asistimos a la ascensión progresiva de los laicos, movimiento que empezó con la Acción Católica en tiempos de Pío X y culminó con el Vaticano II. En la sociedad civil, el liberalismo deja de ser el movimiento dominante. El siglo XX es el de la ascensión del totalitarismo. Frente al nuevo peligro totalitario, el liberalismo ya es un aliado de la Iglesia y deja de ser el adversario principal. Se desarrolla más en la Iglesia la conciencia de que el antagonismo principal es el antagonismo con el totalitarismo: Octogesima Adveniens es la fase culminante de ese proceso. Todavía en tiempos del Vaticano II se pensaba que el totalitarismo era sólo un mal recuerdo, y ahora vemos que está más vivo que nunca.

Los DDH son atacados directamente por los totalitarismos y eso hace que la actitud de la Iglesia cambie hacia ellos. Para la Acción francesa y Maurras, la DDH es la peor manifestación de degeneración mental, de irrealismo, la anarquía moral y falta completa de sentido político. El juicio del fascismo es igual. Para Mussolini no puede haber derechos humanos, porque el Estado es el que crea el derecho. Los hombres no tienen más derechos que los que les dé el Estado. El individuo nace con deberes, pero no con derechos.

Para luchar contra el fascismo y el nazismo, Pío XII invoca el tema de los derechos de la persona humana; en aquel tiempo todavía no se hace referencia a la histórica declaración de 1789. Pero el concepto de derechos de la persona humana incluye la substancia del mensaje de la revolución francesa. (1)

Después de la Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas proclamaron una nueva Declaración el 10 de Diciembre de 1948. La Iglesia no fue llamada a asociarse a esa Declaración y Pío XII permaneció discreto.

El acercamiento entre los derechos de la persona humana a los del hombre se hizo con Juan XXIII por ocasión 150. aniversario de la nueva Declaración en 1963. Sobre todo en la misma época (1963) Juan XXIII publicó por primera vez en la historia de la Iglesia católica, en su encíclica *Pacem in Terris*, un catálogo extenso de los derechos de la persona humana. (2)

Sin embargo, en aquel tiempo, esa doctrina no llamó mucho la atención. La opinión pública católica estaba más preocupada por los problemas sociales que por los políticos. Se creía que las garantías de seguridad personal ya no eran problema. Esa confianza encontró luego un desmentido.

B. En Latinoamérica.

Brasil tuvo el privilegio de abrir la nueva época de la historia político social de América Latina al instalar en 1964 el primer ejemplar del nuevo gobierno destinado a montar un nuevo Estado con la finalidad de crear una nueva sociedad basada en el sistema de la seguridad nacional. Desde entonces el tradicional estado de derecho se suprime. Lo que más llamó la atención al principio, por ser un hecho más espectacular, fue sin duda el sistema arbitrario de represión: escuadrón de la muerte, torturas e impunidad de los torcionarios. Los primeros hechos aparecieron en 1964. Muchos los atribuyeron a desórdenes circunstanciales. Después ya no se pudo más, no reconocer que los hechos estaban ligados a un sistema.

Se puede decir que la lucha por los derechos humanos se manifestó como la nueva expresión de la práctica de la Iglesia con la actuación de Dom Hélder Câmara en 1967 y 1968; la respuesta del Poder fue brutal. Dom Hélder fue tratado por las autoridades y por los medios de comunicación como ningún obispo había sido tratado en el mundo occidental en este siglo. Desde entonces, los casos se multiplicaron no sólo en Brasil, sino en los demás países de la parte sur del Continente. (3)

Es necesario subrayar que la DDH por la Iglesia en Brasil, Paraguay, Uruguay, Argentina, Bolivia, Chile son actos públicos de enfrentamiento de un sistema político. Son actos que definen la presencia de la Iglesia frente al Estado en medio del pueblo.

La nueva práctica de la Iglesia latinoamericana tuvo su reconocimiento por la Iglesia universal en los dos últimos sínodos romanos. El Tercer Sínodo de Roma en 1971 afirma que de la misión "de predicar el mensaje evangélico" se deduce "el derecho, aún más, el deber de denunciar las situaciones de injusticia cuando lo piden los derechos fundamentales del hombre". (No. 38); dice más adelante que "su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y los derechos fundamentales de la persona humana" (No. 39). El cuarto Sínodo romano publica en 1974 un mensaje a todos los pueblos cuyo tema central son los derechos humanos; se habla, en lo que se refiere a la Iglesia, de "un ministerio de promover los derechos humanos."

Con ese ministerio ahora claro y explícito, la Iglesia se levanta y enfrenta directamente al Estado absoluto con su ideología de la seguridad nacional. Ese enfrentamiento ya es un "ministerio de la Iglesia".

2. Significado del nuevo ministerio.

Hemos asistido a la formación de una nueva interpretación de la misión de la Iglesia por esa

misma Iglesia representada por su nivel más elevado. La nueva actuación de la Iglesia en los derechos humanos es una nueva práctica que lo modifica todo.

A. El centro del Evangelio.

La proclamación de los derechos humanos es propiamente la sustancia del evangelio de Jesucristo anunciada a nuestros contemporáneos. Los derechos de la persona humana no solamente están en el núcleo, sino que se ubican actualmente en el centro de ese núcleo del evangelio.

La ideología de la seguridad nacional y el sistema que la pone en práctica no excluyen la religión. Al contrario, se presentan como los defensores de la civilización cristiana contra el comunismo. Pero el cristianismo que el sistema de seguridad nacional quiere promover es esencialmente una cultura: consta de tradiciones, ritos, costumbres, símbolos, palabras, temas y lenguaje, gestos sociales como la limosna, la asistencia, etc. La Iglesia es también un conjunto de gestos y signos religiosos, pero solamente en la medida en que estos signos se vinculan con una vida y la expresan. La ideología de seguridad nacional quiere mantener y promover la cultura cristiana como una máscara muerta. Le interesa esa máscara porque representa un conjunto de símbolos capaces de movilizar a la nación, y a la vez incapaz de perturbar la estrategia de seguridad nacional.

Ahora bien, a la Iglesia le interesa en primer lugar el núcleo que da la vida a la superficie; le interesa que haya una vida y que todo eso se integre en un movimiento de la libertad humana. Por eso podemos decir que el centro de la evangelización es la libertad. La evangelización no habla de la libertad, habla a la libertad. Sin ese despertar de la libertad toda la práctica de la Iglesia es una pura manipulación de la superficie humana y no lleva a ninguna salvación real de hombres reales.

El núcleo del evangelio es la vivencia en Dios, pero el centro de esa vivencia es la misma libertad. Evangelizar es crear libertad en el interlocutor de la palabra de Jesucristo. Esa libertad es el hombre nuevo, fruto de la muerte y resurrección de Jesucristo y nueva creación del Espíritu.

La proclamación de los derechos humanos no debe ser entendida como un llamado a las autoridades para que cambien determinadas leyes. Puede ser eso en forma muy secundaria, aunque no tengamos ninguna ilusión. La proclamación de los derechos humanos es un mensaje a los pueblos y a todos los hombres. Que no se diga que la libertad que despierta la evangelización no es la libertad de la que hablan los derechos humanos. Es la misma única libertad.

Conviene insistir en un aspecto que no fue suficientemente destacado por los métodos de pedagogía de la libertad hasta el momento. La conciencia libre es una conciencia que enfrenta el Estado. Pues el hombre no existe en una sociedad abs-

tracta, sino en un Estado, y ese Estado tiende a manifestarse como poder que domina, envuelve y logra a veces absorber totalmente a los hombres, lo que está sucediendo por el momento en una forma casi total. Por lo tanto, toda educación de la libertad es una forma de oposición al Estado. El hombre que no toma conciencia de sí frente al Estado, tiene una conciencia recibida, impuesta y manipulada. La educación oficial tiende a inculcar en el hombre una conciencia fabricada por el Estado. No hay liberación sin reconquista de sí mismo sobre esa conciencia impuesta.

Para decirlo en lenguaje paulino, digamos que la evangelización es el proceso que hace pasar al hombre del dominio de la Ley a la libertad que es el Espíritu o la Ley nueva del amor cuya característica es que ya no se trata de una ley. El Estado de seguridad nacional es una encarnación perfecta del dominio de la ley: en él el hombre es pura sumisión; fuera de la ley el hombre no existe; toda su existencia es recibida del Estado que lo hace vivir. La salvación por el Espíritu da al hombre una consistencia propia, hace de él un centro de iniciativa y responsabilidad y le habilita para formar un pueblo con sus semejantes. (4)

B. La irradiación del centro.

A partir del despertar de la libertad, todos los aspectos del evangelio se hacen vida y fuerza, mientras que fuera de la libertad ellos son aspirados por la superficie cultural y tienden al estado de mistificación.

En el cristianismo se habla de Dios. Pero bien se puede preguntar por la imagen de Dios. En los totalitarismos, la imagen de Dios es el Estado, la nación, el orden, la ley. La ideología acepta solamente a un Dios que se manifiesta en forma de autoridad, ley y orden. Para el cristianismo la imagen de Dios es el hombre común, el hombre en su condición sencillamente humana, el hombre más pobre por miserable que pueda ser: la imagen de Dios está en su libertad, en la semilla que espera el despertar de la libertad. Dada esta imagen de Dios, el mismo Dios no puede ser pensado como Poder, sino como autoridad. La autoridad es distinta del poder. Este se debe al pecado; la autoridad deriva de Dios. Toda autoridad entre los hombres es fuerza para evocar una libertad superior, o sea para llevar a los hombres de una libertad inferior a una superior. Ejercer autoridad es dar una existencia superior o provocar el acceso a una libertad superior. (5).

La cristología adquiere también un aspecto nuevo en la proclamación de los derechos humanos. Queremos solamente llamar la atención sobre un tema. La Iglesia actual vuelve a la cristología de Bartolomé de Las Casas. (6).

Jesucristo resucitado no está nunca sólo ni puede ser considerado como persona aislada. Pues Jesucristo no puede existir sin su cuerpo. No se habla de una persona prescindiendo de su cuerpo. Jesús está ahora siempre unido a los hombres que

son su cuerpo. Jesús aparece en este texto que fue el argumento principal de Las Casas: "Tengo otras ovejas que no son de este corral. A ellas también las llamaré y oirán mi voz" Jn 10, 16. Esas ovejas son los indios. Ellos pertenecen a Cristo. Por lo tanto nadie puede decir que ama o adora a Cristo si a la vez aparta de El las ovejas que le pertenecen. Así hacen los encomenderos y otros: apartan las ovejas de Cristo porque les quitan su libertad y quitándoles su libertad las hacen incapaces de acercarse a Cristo. La opresión de los indios hace imposible el acercamiento libre a Cristo.

En cuanto al mensaje sobre el Espíritu Santo, se puede decir que también El está resucitando de entre los muertos, porque la teología de un cristianismo cultural lo ignora. O bien el Espíritu estaba dado a los poderosos como atributo de poder. Ahora bien, el Espíritu es libertad (2 Cor 3, 17). Pablo condensa en esa fórmula toda la revelación cristiana de la Tercera Persona. El Espíritu no confiere poder sino libertad. Si está presente en la autoridad, es para que ésta sirva a la libertad.

Muy a menudo los sistemas militares actuales se dicen defensores de los valores espirituales, invocando ese título para pedir el apoyo de los cristianos contra el materialismo ateo. Pero el Espíritu, más bien, restituye la libertad a los hombres para hacer de ellos un pueblo responsable, no una masa instrumento de un poder nacional.

Un sistema nacionalista de seguridad nacional no puede entender el alcance de la caridad cristiana. En ese sistema el amor es solamente la fuerza de cohesión entre los ciudadanos. En su nivel inferior es la solidaridad de los esclavos. Sin embargo, ésta puede ser aún superior a lo que existe en una sociedad militarizada. Pues la solidaridad de los esclavos puede ser la última manifestación de rechazo de la esclavitud.

Ahora bien, la caridad cristiana, el ágape es el cimiento de un pueblo, la fuerza por la que los hombres superan sus divergencias en un diálogo que respeta las diferencias, crean acuerdos, sociedades, compromisos mutuos y saben permanecer fieles los unos a los otros. Consiste en aceptar, defender y promover en conjunto los derechos humanos en formas libres de sociedad. La proclamación de los derechos humanos es la afirmación de lo que es fundamento de toda caridad posible.

CRITICA AL MODELO DE DESARROLLO.

1.- La parte negativa de la crítica.

A.- Historia de la crítica al modelo de desarrollo.

Podemos decir que la crítica al modelo de desarrollo aplicado en América Latina no es algo nuevo. Pero el advenimiento de los sistemas militares dieron a esa crítica una forma diferente, un alcance y un significado cristiano también diferentes.

El concepto de desarrollo y sus problemas nacieron en la década de los años 50. El concepto de subdesarrollo apareció en las mismas circunstancias. Las Naciones Unidas colocaron la década de los 60 bajo el signo del desarrollo. Las conferencias internacionales de Ginebra en 1964, Nueva

Delhi en 1968 y Santiago de Chile en 1972 lograron mostrar únicamente el desacuerdo fundamental entre mundo desarrollado y subdesarrollado, y la imposibilidad de definir un plano internacional de desarrollo.

Las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Populorum Progressio* (1967) manifestaron la preocupación de la Iglesia católica por el desarrollo y enunciaron críticas a los modelos aplicados en ese tiempo y promovidos por las agencias internacionales bajo el patrocinio de las teorías dominantes en las universidades del mundo desarrollado.

A partir de los años 1966 y siguientes, el tema del desarrollo fue reemplazado en buena parte por el de liberación o de revolución o desarrollismo, y el programa: primero revolución, después desarrollo. La crítica al modelo de desarrollo se confundió con el llamado a una revolución. No se trataba más de buscar otro modelo de desarrollo, sino más bien de sustituir esa preocupación por otra, prioritaria, la de la liberación.

Hasta ese punto, la crítica al modelo de desarrollo aparecía para los católicos como un problema de ética, importante para la Iglesia, pero lateral. Pues ese problema no afectaba su misión general, ni la estructura global de su modo de actuar en el mundo. Hasta hace poco, la situación era la siguiente: la Iglesia propone a los gobiernos y a los individuos los principios de ética social que deben presidir en las tareas de desarrollo y exhorta a todos para que tomen las decisiones urgentes y necesarias a un desarrollo rápido.

Cuando aparecieron los nuevos estados militares de seguridad nacional, varios sectores de la Iglesia pensaron que ya había pasado el tiempo de las preocupaciones por el desarrollo. El Estado había escogido un modelo de desarrollo y no aceptaba más la discusión al respecto. Pedía que se le tuviera confianza, pues realizaba el contenido de las encíclicas, y no quería interferencias eclesásticas en su política económica.

Sin embargo, no todos aceptaron ese punto de vista e interpretaron de otro modo los signos de los tiempos. Otros creyeron que, al revés, la nueva situación llevaba a dar a la crítica al modelo de desarrollo un alcance infinitamente más amplio que lo que se había pensado hasta entonces.

B. Crítica al anti-pueblo.

Aquí también el portavoz más eminente que abrió el camino fue Dom Hélder Câmara, y podemos citar como documentos más representativos de la nueva confrontación con un Estado que promueve sistemáticamente un programa muy real, el famoso discurso de Dom Hélder en la Asamblea Legislativa de Pernambuco el 31 de mayo de 1973, y también los documentos publicados por los obispos del Nordeste y del Centro Oeste del Brasil en el mismo año 1973. (7)

En efecto, aquí no se trata de discusión del modelo propuesto teóricamente por movimientos políticos. Estos documentos son actos que enfrentan el Poder más absoluto y más poderoso que existe en el continente Latinoamericano. Para la nueva crítica, el problema de la crítica al desarrollo no tiene por objeto una o insuficiente orientación dada en los progresos de la nación. El problema es más fundamental. El modelo de desarrollo que se aplica tiende a nada menos que destruir un pueblo como pueblo. Es el anti-pueblo. Quedarse callado sería no solamente pecar contra un aspecto de la justicia social, sino destruir la misma posibilidad de edificar una Iglesia. Pues no hay Iglesia sin pueblo. Sin duda, nada impediría que continuara la distribución de los sacramentos y la celebración del cul-

to, por lo menos mientras no se agote el número de personas con "necesidades religiosas" para satisfacer. Pero no se hace un pueblo cristiano con necesidades religiosas.

Si esa es la situación, al oponerse al modelo de desarrollo, la Iglesia no sólo proclama algunos preceptos de ética social: ella defiende su supervivencia como Iglesia. Pues la suerte de la Iglesia está vinculada a la suerte del pueblo como pueblo. La Iglesia podrá subsistir como organización distribuidora de bienes de consumo religioso; pero no como pueblo si ya no existe pueblo.

Ahora bien, el análisis más superficial como el más científico muestran la marginalización creciente de las masas y su reducción al mismo estado de masas como consecuencia del modelo de trabajo. La marginalización forma un anti-pueblo, una masa desintegrada. En efecto, hay en primer lugar una **marginalización económica**. Puede producirse un gran desarrollo de la producción en todos los niveles. Pero esa producción no promueve la vida de los trabajadores que producen. La producción sirve para edificar la potencia económica.

Marginalización social: las masas no trabajan para sí mismas; no tienen ninguna esperanza de progreso mediante el trabajo. Hay dos categorías de ciudadanos: los que confieren poder al Estado y

se les reserva todo el prestigio, y los que no le confieren el poder al Estado, y éstos no existen socialmente. Nunca aparecen en la sociedad. Es como si no existieran. En las estadísticas son los números negativos.

A la marginalización económica y social corresponde una marginalización política total. El Estado de seguridad nacional proclama y aplica la despolitización radical. Destruye todas las asociaciones por las que los ciudadanos podrán dar fuerza a sus reivindicaciones o sus derechos. El Estado quiere que haya ante sí solamente individuos aislados y desarmados, sumisos y dedicados. Todo viene desde arriba, ya fabricado.

La dirección política está en manos de militares que aplican a toda la vida de la nación los esquemas de la disciplina militar. La dirección económica queda en manos de economistas seudo-científicos. Estos son habitualmente jóvenes intelectuales recién salidos de las universidades norteamericanas con las mejores notas. Y sin ninguna experiencia. La ciencia es su programa y los hombres no les importan. Pues, como lo decía el genio del milagro brasileño, la economía es aética. El resultado es

DEL METODO AL CONTENIDO

¿Cuál es tu impresión general del Encuentro?

El Encuentro fue realmente un encuentro de teólogos que están buscando una línea de amor eficaz en nombre de su Iglesia, de sus pueblos, de su misma fe, para ayudar a un proceso de liberación que es mayor que las mismas iglesias. En ese sentido, creo se ha logrado un paso decisivo; se ha delineado una opción más nítida de los teólogos para asumir con su trabajo teológico esa línea que quiere ser liberadora.

Respecto al contenido del encuentro, ¿no crees que el haberse avocado a la metodología de la teología de la liberación está impidiendo que esta teología dé avances más significativos?

ENTREVISTA

Con Leonardo Boff

El problema de la teología de la liberación no es su metodología. La metodología sólo se puede escribir después que se ha elaborado la teología. Ningún gran teólogo o filósofo que ha intentado métodos nuevos en su quehacer, ha elaborado una metodología. Es decir, el método ya realmente práctico es la misma teología en su realización concreta. Puede ser alienante hablar de método. Por otro lado, hablar de método es un instrumento muy eficaz para hacer descubrir qué tipo de teología uno elabora; si es realmente una teología de la liberación o si es una teología que usa la palabra semántica liberadora, pero no tiene ninguna opción de fondo por el proceso de liberación. Es decir, se preocupa más de la teología de la liberación que de la liberación misma; se preocupa más de la eclesiología que de la Iglesia; se preocupa más de los análisis de cambio que de los cambios mismos.

una sociedad sin pueblo. ¿Qué significado puede tener la evangelización en ese contexto?

2. La parte positiva de la crítica.

Si tal es la situación, criticar el modelo de desarrollo no es solamente una forma negativa de actuación. Al revés, la crítica constituye el elemento clave de una actuación positiva, el punto de partida de una inversión del proceso. Al mismo tiempo la crítica no es sencillamente una forma del magisterio de la Iglesia en materia de justicia social. Esa crítica es un acto de evangelización y se coloca en el centro de la misión de la Iglesia.

La misión de la Iglesia es ser instrumento de Jesucristo para hacer de los hombres un pueblo. Eso no lo hace ningún gobierno, ningún Estado, ningún poder. Sólo los hombres hacen un pueblo, hombres libres y que despertaron para esa vocación. Tarea de la Iglesia es despertar a los hombres de su estado de inercia y sumisión, hacer que abran la boca y levanten la voz. El principio de su redención es la misma aspiración a ser pueblo y no masa o individuos aislados buscando algunas satisfacciones para sus necesidades. El despertar de un pueblo no es algo marginal para la Iglesia. Pues sólo un pueblo puede tener fe, esperanza y caridad. Sólo un pueblo puede seguir a Jesucristo. Una masa puede consumir sacramentos o repetir fórmulas dogmáticas, pero no seguir a Jesucristo. Por eso evangelizar incluye despertar para la participación activa en la vida social.

En medio de esta situación, la misión de la Iglesia se plantea en los términos de Hélder Câmara: "hacer oír la voz de los que no tienen voz". El sínodo de los obispos en 1971 decía "nuestra acción debe dirigirse en primer lugar hacia aquellos hombres y naciones que, por diversas formas de opresión, y por la índole actual de nuestra sociedad, son víctimas silenciosas de la injusticia, más aún, privadas del mismo derecho de hacerse oír". Esto se puede entender de dos maneras. Ser la voz por los que no tienen voz, o ser la voz de los que no tienen voz. Lo primero supone una intercesión, y no sería liberarlos de la alienación. En cambio, lo segundo, es levantar la voz en nombre de ellos para que, al reconocer esa voz, perciban que es su voz y aprendan de nuevo a hablar. Ser la voz para decir lo que deberían decir ellos y ya no pueden decir, por miedo o porque lo han desaprendido.

Ser la voz de los que no tienen voz es una función educadora junto a las masas para que aprendan de nuevo a afirmar su presencia en la sociedad y así aprendan a ser pueblo.

¿Cuál es esa voz? Es una voz que se levanta ante el Estado, el poder. Es una voz que despierta del resentimiento del poder y suscita represalias. Pero justamente ese papel de enfrentar el poder y sus represalias es lo que hace el pueblo. No hay pueblo sin ese enfrentamiento. Al enfrentar el poder, los obispos y demás cristianos que les acompañan muestran a los hombres que es posible enfrentar el poder. En esa forma ellos le ayudan a superar

la barrera del temor que paraliza. Una masa que teme y vive dominada por su miedo no puede formar pueblo, sino una muchedumbre oportunista de individuos aislados.

Los obispos y la Iglesia asumen el papel de representar al pueblo en el enfrentamiento y ese gesto es evangelizador: es un gesto que desmitifica el poder y toda su seducción, y proclama el anuncio de un pueblo de hombres libres.

Así fue como el ejemplo de Daniel enfrentando a Nabucodonosor mantuvo en Israel la confianza del pueblo en sí mismo. Los obispos actuales asumen de nuevo el rol de Atanasio, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Gregorio VII, Tomás Becket y tantos otros obispos del pasado. Estos fueron los precursores y los fundadores de un pueblo cristiano realmente libre en un Estado libre. Aquellos son los fundadores de los futuros pueblos libres de América.

Por supuesto, la Iglesia no tiene por misión dar la libertad a los pueblos: nadie da la libertad. Los mismos pueblos se hacen pueblos al fundar su libertad. Pero la Iglesia los llama a esa vocación de libertad que es realmente su vocación, como dice Pablo en la epístola a los Gálatas.

Esa función de representación no es estéril: las comunidades cristianas que hoy surgen, sobre todo en los países que viven bajo el régimen, muestran el surgimiento de un pueblo nuevo.

Sin duda, dentro de los mismos pueblos aparecerán movimientos políticos capaces de imponer un día una alternativa política. Ojalá que esos movimientos no sean manipulados completamente por grupos que los coloquen al servicio de un Estado todopoderoso. La Iglesia no tiene por qué saber previamente cuál de esos movimientos recibirá las promesas del porvenir: su fuerza profética no le permite saber lo que sucederá en el porvenir histórico. Tampoco le permite dar investidura a tal grupo más que a otro antes de saber juzgar por los frutos.

Pero es indudable que la misión de representación del pueblo en el enfrentamiento con el Estado, constituye una forma renovada de evangelización, capaz de dar un nuevo vigor al evangelio eterno que el Espíritu actualiza en nuestros tiempos.

- (1) Ver el contexto histórico por ej. en Daniel-Rops, "un combat pour Dieu", Fayard, París, 1963, p. 493-533.
- (2) Ver el estado de la cuestión resumido por Carlos Soria en el tomo: "Comentarios a la Pacem in Terris". BAC, Madrid 1963, p. 160-196.
- (3) Cf. una colección de documentos de la Iglesia paraguaya "Una Chiesa funzionale. Documento della chiesa paraguaya" Cuaderni ASAL 5, Roma.
- (4) Ver una presentación extensa de la cuestión de la libertad en la evangelización en Jacques Ellul "Étique de la liberté". Labor et Fides, Ginebra, 1973.
- (5) Cfr. Maurice Pujo, "Comment Rome s'est prompée", p. 155.
- (6) Cf. Ph. I. André-Vincent, OP. "L'intuition fondamentale de las Casas et la doctrine de saint Thomas", en "Nouvelle revue theologique", Nov. 1974, (t. 96, p. 944-952).
- (7) Ver "Evol os clamores de meu povo". Documento de bispos e superiores religiosos de Nordeste", 6 de maio de 1973; "Marginalização, ao de um povo". "Cristo das Igrejas. Documento de bispos de Centro-Oeste". 6 de maio de 1973. Estos documentos fueron publicados en diversos idiomas y en diversos lugares.

NOTA: Condensación del texto entregado por escrito durante el Encuentro. Condensó: David Velasco.

AUTOCRITICA ECLESIAL

Con Vicente Leñero

¿Qué es lo que más te ha venido impresionando de este encuentro?

Aunque no había, ni me era desconocida nominalmente la teología de la liberación, no la había visto tan encarnada.

¿Percibiste muchas divergencias entre el público y entre los conferencistas?

Fue apabullante el apoyo decidido y el consenso en favor de la Teología de la Liberación. Las divergencias tuvieron que quedar un poco al margen, precisamente por la importancia histórica que tiene una teología frente a otra. Las diferentes posturas, ajenas o contrarias a la teología de la liberación quedaban como desplazadas porque no tenían posibilidad de defenderse ante algo que es tan real como la situación histórica que se está viviendo en América Latina.

¿La situación actual que está viviendo México va a condicionar la evolución y el futuro de la teología de la liberación?

Yo creo que en México también se puede hablar de una iglesia en cautividad y de una teología en cautividad. Las condiciones quizás no sean tan extremadamente álgidas, palpables o evidentes, pero en el sustrato estamos viviendo las mismas condiciones que están viviendo todos los países de A.L. La situación es común a todos. En México tal vez es más difícil porque está más escamoteada, más encubierta, más oculta.

¿La intervención en la que Don Samuel Ruiz autocritica a la Iglesia Institucional, muy comentada posteriormente en varias intervenciones, ¿te pareció excesiva?

Lo que me sorprendió muy favorablemente ha sido la gran evolución de Don Samuel —yo lo conozco desde hace tiempo—, su velocísimo desarrollo hacia esta preocupación. Yo creo que si los obispos y los sacerdotes en general no empiezan por este cuestionamiento autocrítico, no podrá surgir nada.

suscríbase a *Christus*

SUSCRIPCION ANUAL \$100.00 DLS. 8.50

OBRA NACIONAL DE LA BUENA PRENSA, A.C.

APARTADO M-2181 MEXICO 1, D.F.

CRONICA DEL ENCUENTRO V

El último día del Encuentro se dedicó a una evaluación general. El comité organizador pidió a algunos de los participantes más destacados que hicieran una evaluación; dos por día. Sin embargo, en dichas evaluaciones fue imposible reducirse al fruto del día indicado. Ya se tenía una panorámica general. La riqueza de este día fue enorme. Se plasmaron los avances. Se explicitaron divergencias. Se aceptaron retos. Se precisaron tareas.

En las memorias que serán publicadas próximamente aparecerán íntegras estas evaluaciones. Por lo limitado del espacio no las publicamos. En cambio, hemos realizado una interpretación, tomando en cuenta lo afirmado el último día. La estructura de esta interpretación señala con nitidez la dinámica más interna del Encuentro. A partir de la observación de las tensiones más o menos explicitadas es posible una mejor captación de los logros.

Al concluir las evaluaciones en el Encuentro abierto al público, casi iguales a las del grupo interno, pero aquí complementadas por intervenciones libres muy significativas, el Delegado Apostólico tuvo la clausura del Encuentro. Aunque más que palabras de clausura, en realidad fue una ponencia más con elementos valiosos algunos, otros discutibles.

Fuera del programa, Don Sergio Méndez Arceo pidió la palabra para que el Encuentro expresara su parecer y solidaridad respecto a un acontecimiento concreto. Con esto se dio por clausurado el Encuentro. A continuación aparecen la interpretación realizada por la redacción y la intervención final de Don Sergio.

UNA MIRADA RETROSPECTIVA AL

ENCUENTRO

LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA

Luis G. del Valle, S.J.

Terminó el Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en la Cd. de México del 11 al 15 de agosto de 1975. Fue una experiencia honda del Espíritu, al ponerse en juego en público la capacidad de análisis, la imaginación creadora, las maneras de vivir y de expresar experiencias de fe de los hombres latinoamericanos.

La teología de la liberación obtuvo en él un lugar preponderante. Por esto la postura que se tenga ante tal teología teñirá la valoración que se haga del Encuentro. Se da los que apoyan y colaboran en la teología de la liberación. Otros la desconocían y el presente Encuentro fue ocasión de que la descubrieran. No faltan aquellos para quienes la teología de la liberación es una moda pasajera, que ya regresará a la teología "sólida", que con tanta laboriosidad y métodos tan rigurosos trabajan en Europa, y también en nuestro subcontinente, personas dedicadas de veras y de tiempo completo a la investigación teológica.

Al intentar la evaluación del presente Encuentro me coloqué entre los primeros: los que apoyan y colaboran en la teología de la liberación, que no es un nuevo tema que de pronto se pone de moda, sino un nuevo modo de hacer teología.

Poco a poco y desde el principio del Encuentro, se fueron manifestando tendencias, actitudes, juicios, etc. . . no sólo diversos, sino en franca o implícita oposición. Por eso fue una experiencia viva y fascinante. Según mi punto de vista, las tensiones o conflictos resultantes son de tres vertientes diversas. La primera es la de los conflictos (o tensiones, u oposiciones, o fuerzas en choque) que señalan claramente pasos nuevos que está dando y

ha de dar en un próximo futuro la teología de la liberación. La segunda vertiente es la de los conflictos que descubren retos lanzados a la teología de la liberación. La tercera es la de los conflictos que más parecen constituir un peligro de freno o retroceso a la teología de la liberación.

Esta clasificación sólo atiende a la tónica dominante del conflicto, pues no es posible distinguir limpiamente lo que es paso a dar, de lo que es retroceso por afrontar o peligro que evitar. Así, lo más variado de lo que pueda decir será no tanto la clasificación de los conflictos del encuentro, cuanto la perspicacia con que los pueda analizar.

A continuación viene el catálogo de los conflictos—tensiones observados a lo largo del encuentro. Téngase atención a que al contraponer unas cosas a otras la misma conjunción que lo expresa significa oposiciones muy diversas. En concreto la partícula "versus" aquí usada expresa oposiciones muy diversas.

El catálogo de los conflictos—tensiones observados a lo largo del encuentro es como sigue:

1) Tensiones-conflictos que señalan pasos nuevos que ha dado ya o ha de dar en un futuro próximo, la teología de la liberación:

- a) Movimiento eclesial vs. movimiento de ideas.
- b) Teología desde la cautividad vs. teología de la liberación.
- c) Teología del pueblo vs. teología para el pueblo.
- d) Análisis de situaciones concretas de oposición vs. categorías para hacer análisis.

2) Tensiones-conflictos que descubren retos a la teología de la liberación:

- a) Análisis de clase vs. indigenismo, raza, liberación femenina.
- b) Realismo político vs. euforia revolucionaria.
- c) Flexibilidad en el análisis marxista vs. marxismo dogmático.
- d) Pluralismo de confrontación vs. pluralismo irónico.

3) Tensiones-conflictos que constituyen un peligro de retroceso.

- a) Teología latinoamericana vs. Teología europea (o anglosajona).
- b) Análisis históricos vs. análisis histórico.
- c) Autonomía jerárquica vs. fidelidad a la Iglesia.

1a) Movimiento eclesial vs. movimiento de sólo ideas.

Aunque debiera parecer normal que todo movimiento teológico sea sin más un movimiento eclesial y, sólo en él, sea también un movimiento de ideas, sin embargo la atenta observación del encuentro por un extranjero —un editor italiano— resalta este aspecto tan importante de la teología de la liberación. Como movimiento puramente de ideas, se convierte la teología en un producto enlatado sólo para especialistas, o por lo menos sólo para profesionales. Se enlata el producto en las revistas especializadas en teología y en los libros también especializados. Al pueblo en general sólo le llega diluido, a través de los divulgadores. Se produce en centros especializados porque los medios de producción de un movimiento de sólo ideas, como la 'teología de la secularización' o la 'teología de la esperanza', sólo están al alcance de pocos. En cambio la teología de la liberación no es un producto enlatado; se encuentra en un amplio estrato eclesial. La teología de la liberación se está también gestando —y en este sentido produciendo— entre los sacerdotes no especialistas, entre los laicos comprometidos en el cambio social, en los movimientos obreros o campesinos o de marginados urbanos. El "teólogo" es un catalizador, una presencia crítica, un lugar de condensación de la conciencia del grupo, juega por supuesto su propio papel, que no lo dispensa del trabajo intelectual, pero dentro y al servicio de todo un movimiento eclesial.

¿Es ya la teología de la liberación un movimiento eclesial? ¿Es sólo un proyecto a corto o largo plazo? Es difícil contestar si se plantean las preguntas como disyuntiva. De hecho se observó en el encuentro que ya existe un movimiento eclesial. Y éste es un avance claro señalado ahora para la teología de la liberación: que cada vez más sea mo-

vimiento eclesial, en cuyo seno se esté produciendo, a la vez como resultado y como alimento del mismo, una teología que es la que hemos llamado "teología de la liberación."

1b) Teología desde la cautividad vs. teología de la liberación.

Sobre todo desde el Brasil, nos llega a todos los latinoamericanos esta nueva perspectiva de la teología de la liberación. Las fuerzas represivas de los estados—policía están sometiendo a todos los movimientos de liberación y por ello a todos sus apoyos a nivel ideológico. Y esto no sólo es válido de los Estados—policía que reprimen abierta y violentamente. También se aplica a los Estados que con sutiles mecanismos imponen la autocensura a todos los grupos disidentes, porque a final de cuentas y quizá contra sus verbalizaciones, están unciendo cada vez más a sus pueblos al centro del imperialismo económico.

En una situación de represión abierta o encubierta no se habla de liberación del mismo modo que cuando se tiene una perspectiva del pronto logro de resultados favorables por vivir en un clima de libertad. América Latina soñó con un cambio de liberación relativamente cercano. Así interpretó la revolución cubana y la vía chilena al socialismo, sin atender la experiencia de Brasil. Fueron tiempos eufóricos en que se encontraba implícitamente junto al sustantivo "liberación" el adjetivo "cercana".

La realidad se ha impuesto duramente rompiendo el romanticismo eufórico. Ahora hablamos de liberación en el horizonte, mientras nuestra real situación es la del cautiverio. Realismo que no es negación de la esperanza en una actitud derrotista. Es, por el contrario, poner toda la esperanza en Dios, el Padre de Jesús, que lo ha resucitado, pero no una esperanza fuera de este mundo. Es una esperanza mediada por lo que nosotros los hombres somos y podemos. Mediada por la capacidad de cada pueblo de organizarse y luchar y vencer contra todos los poderes y potestades que son todas las formas de dominación.

1c) Teología del pueblo vs. teología para el pueblo.

Siempre es un espinoso problema el preguntarse por el papel de las minorías étnicas. El teólogo, por su preparación y por su situación en la Iglesia es indudablemente miembro de una minoría étnica. Pero al mismo tiempo está al servicio —se supone— de toda la gran masa que es el pueblo de Dios. La teología de la liberación está tomando en serio este servicio del teólogo a todo el pueblo. Por lo pronto, ha criticado el papel que hasta ahora ha jugado en mucho la teología, más al servicio de poderes y estructuras establecidas: arrancó de la sospecha sobre la teología europea como instrumento ideológico al servicio del sistema capitalista mundial. Está entrando en la fase siguiente: a la

desideologización sigue la construcción positiva del pensamiento verdadero con el que se dé razón de la esperanza del pueblo.

Al tema del papel del teólogo se ha referido Juan Luis Segundo cuando ha hablado del "discipulado del pobre". ¿En qué sentido se hace el teólogo "discípulo" del pobre—oprimido? No desde luego como simple resonador y amplificador de lo que el hombre oprimido en lucha elabore teóricamente. Con frecuencia no está en situación de hacerlo, ni capacitado para lograrlo solo. Necesita del teólogo que esté presente en las luchas del pueblo, participe en ellas, busque y ayude a los que la realizan con lucidez y responsabilidad. Participando el teólogo en la lucha y en la conciencia de los luchadores, podrá expresar la fe y la esperanza del pueblo, a través de las mediaciones propias de la teología. Propondrá sus conclusiones, a manera de hipótesis, al mismo pueblo y a los otros compañeros teólogos que estén en la misma actitud y situación que él. El resultado que sus teologías tengan en la misma lucha del pueblo y las críticas de sus colegas, le harán ir comprobando o modificando sus afirmaciones.

El paso a dar, en cierto modo iniciado, es el de la interrelación del pueblo y el teólogo. El pueblo en su lucha histórica es en este momento el lugar teológico concreto privilegiado. De esta manera será la teología verdaderamente del pueblo, sin que le toque sólo a éste el papel de destinatario de una teología elaborada a sus espaldas y a favor de los intereses de sus dominadores.

1d) Análisis de situaciones concretas de opresión vs. categorías para hacer análisis.

Se está imponiendo ya una nueva etapa en la teología de la liberación. Es la necesidad de ponernos a actuar, en cuanto existe la luz suficiente para ponerse al trabajo. El mucho pensar y repensar las categorías con las que haremos análisis de las situaciones, en orden a una liberación del pueblo oprimido, nos distrae definitivamente de la tarea misma de ponernos a hacer los análisis. De esto se podría decir que "lo mejor es enemigo de lo bueno" aunque, si apuramos más el dicho, eso "mejor" no puede serlo, precisamente porque ni bueno es. Hablar y hablar sobre métodos, objetivos, fines, como previos necesarios a todo discurso, y alargarse en ello, es retrasar el verdadero momento del discurso. Peor todavía cuando se hace objeto principal del discurso al discurso sobre el método. Escape elegante y quizá muy lleno de inteligencia y de ingenio, pero escape al fin. "El desafío a la teología de la liberación es analizar situaciones concretas de opresión, y allí ir haciendo la metodología en el mismo proyecto; y no la aportación abstracta de casilleros o categorías para hacer análisis", dijo Comblin, al intervenir, el tercer día, sobre cuestiones de método.

2a) Análisis de clase vs. indigenismo, raza y liberación femenina.

La presencia en el encuentro de un teólogo náhuatl, la interpelación de antropólogos y de misioneros entre indígenas, señaló un hueco en la teología de la liberación. Hueco que ha de ser llenado, y por esto he clasificado esta tensión—conflicto como un reto lanzado a quienes están trabajando en la teología de la liberación. El reto es claro: que en los análisis se tome en cuenta la situación concreta de los hombres oprimidos en nuestro subcontinente latinoamericano. Y esa situación concreta es que, en buen porcentaje, el hombre latinoamericano es culturalmente indígena. El reto está claro, aunque no el modo de afrontarlo. Para unos, el análisis fundamental es el análisis de diferencia de raza. Y aquí a los indigenistas se sumaron quienes así enfocan la situación chicana. Para otros, el problema substantivo es el análisis de clase social, mientras que el factor racial sólo es un adjetivo que modifica el problema en sí. Para mí, es suficiente razón para plantear el análisis de clase como el principal y el (o los) otro(s) sólo como modificativos, el hecho de que entre los de la misma raza, sean indígenas, sean chicanos, se dan también explotadores y explotados.

Respecto a la liberación femenina habría que decir algo semejante, pero en tono menor. Antes apoyará la mujer de una clase explotada a su marido o a cualquiera que luche por el cese de dicha explotación, que se pondrá junto a la esposa del de la clase explotadora para luchar contra su rol social frente al marido.

Para responder al reto que la dominación racial lanza a la teología de la liberación, se impone un diálogo de verdadera confrontación con quienes llevan adelante con plena conciencia la lucha por la raza, trátase de indígenas o de chicanos. Aquí también puede tener un lugar importante la comunicación con los teólogos de raza negra, dentro y fuera de los Estados Unidos.

2b) Realismo político vs. euforia revolucionaria.

Es éste otro aspecto de la misma oposición antes enunciada al hablar de teología desde la cautividad vs. teología de la liberación. El paso a dar es el de tener la liberación como horizonte, desde una situación abierta o larvada de cautividad. El reto es el de analizar correctamente las situaciones concretas en cada país, o en cada región. Saber medir correctamente las fuerzas y conocer exactamente su correlación. Vencer la tentación de confundir utopía final con proyecto histórico. Esta confusión ha sido ocasión para que se manifiesten grandes generosidades junto con grandes frustraciones. Tanto sangre joven derramada inútilmente, al menos en el terreno de los resultados concretos del campo socio-político.

Si bien un aporte de los cristianos en la lucha revolucionaria puede ser la fuerza que viene de la utopía real que es Jesús realmente presente en nuestra historia; sin embargo, también puede la utopía tan real que tenemos, hacer que nos olvi-

¿Cuál es para tí la diferencia entre, o el progreso entre la reunión del Escorial (1973) y esta reunión—encuentro en México?

Puede verse en este encuentro en México, diría yo, un cierto aumento cualitativo y cuantitativo.

PROGRESO CUALITATIVO

Un aumento cualitativo porque a estos tres años los teólogos de la liberación, todos los que estaban en el Escorial aunque no todos han estado aquí, todos han continuado trabajando: han escrito, muchos de ellos han sufrido, han sufrido mucho, han sufrido persecuciones, han aumentado sus experiencias; diario se mantienen al pie del cañón. Cualitativamente han aumentado porque ya en 1973 estábamos justo en el momento al fin de la euforia y en el cambio del CELAM a partir de Sucre. Entonces se veía un poco, un tanto nublado el futuro sin saber cómo proceder. En cambio en esta reunión de México, gracias a la propuesta y a la experiencia de los brasileños, se ha hablado ya con claridad de que si es verdad que una etapa de 1968—1972 ha sido de la euforia, de 1972 en adelante comienza la larga etapa del exilio, del cautiverio. La teología de la liberación gana así un tema importantísimo, porque además del tema de la liberación como el acto del éxodo, podemos ahora trabajar un momento —que en el fondo es siempre más difícil por el tiempo más prolongado— que es el tiempo del cautiverio. Cautiverio en Egipto o exilio en Babilonia. En el fondo la Iglesia hoy en el cono sur, por ejemplo, en Uruguay, Argentina, Paraguay, Bolivia, Chile, Brasil y de alguna manera también en Centroamérica, en algunos países del Caribe, y otros, está viviendo un estado de persecución. Entonces poco a poco esa Iglesia sabe sin embargo adaptarse; no es una pura Iglesia de silencio como se decía antes, sino es una Iglesia activa en el cautiverio. Es así que van surgiendo las fórmulas de las comunidades de base, como fórmulas definitivas de la Pastoral del futuro. Y la teología entonces de la liberación, diríamos así, puede formular estratégicamente la liberación como objetivo y puede, sin embargo, aprender tácticamente a vivir en el cautiverio; así entonces no se pierden los dos niveles, ni la esperanza ni la inteligencia o prudencia para saber tácticamente vivir dentro de la equivocidad del cautiverio en alianzas a veces obligadas con aquello que no es perfecto pero que hace que las cosas sean posibles. Sí es verdad que habíamos descubierto durante algún tiempo la importancia de la política; pero no solamente como el compromiso liberador político sino la política como el arte cotidiano de saber avanzar en medio de la oscuridad, la represión y la persecución; ahora sí que vamos viendo más claro que ese tiempo político se prolonga. Es un poco lo que les pasó a los cristianos cuando en las epístolas de San Pablo a los Tesalonicenses se hablaba de una rápida parusía. Mientras que descubren de pronto que la parusía vendrá después de mucho tiempo. Entonces los cristianos vuelven a la cotidianidad del mundo de su vida de todos los días a aprontarse para avanzar en medio de las tinieblas de la noche hacia una aurora que no va ser nada rápida ni reciente. Para mí este es el aumento cualitativo fundamental. La teología de la Liberación tiene ahora un horizonte mucho más abierto porque es más real.

PROGRESO CUANTITATIVO.

Y cuantitativo. Cuantitativo porque además de los teólogos que asistieron al Escorial, pienso yo por ejemplo en G. Gutiérrez, Hugo Assman, J. Luis Segundo, Comblin, Galilea, Scanone, Arroyo, yo mismo y algún otro que olvido, pues en este momento aunque no todos estuvieron, no importa, están

presentes, por sus trabajos, por el avance de sus reflexiones. Pero a ese grupo del Escorial habría ahora que aumentarles en Brasil a Leonardo Boff, en Chile a Muñoz, en México a Vidales y Luis del Valle; tendríamos que agregar el grupo que aparece en Centroamérica, Ellacuría y Sobrino y otros más que van apareciendo aquí y allí. Esto ya configura un equipo mucho más importante de más de veinte pensadores que es ya un buen número, sobre todo viendo que es gente relativamente joven de los que prácticamente ninguno ha llegado a los cincuenta años. Por lo tanto, tendrán veinte, treinta o cuarenta años de trabajo en el futuro y se transformarán efectivamente —ya son grandes teólogos— pero serán grandes teólogos de la Iglesia del futuro. Además en esta reunión se comienza ya a organizar el trabajo teológico de una manera más coherentemente sistemática para comenzar a producir en equipo algunos trabajos.

demos de las mediaciones sucesivas de proyectos históricos cuidadosamente trabajados en base a los datos concretos. Lo político tiene su propia racionalidad no cancelada ni por la fe ni por la utopía que de ella dimana.

2c) Flexibilidad en el análisis marxista vs. marxismo dogmático.

El marxismo como ciencia..., como instrumento de análisis social... como ideología..., Sea como sea el marxismo. Y aquí he tocado el tabú. Es el marxismo en concreto la piedra de toque para los teólogos de la liberación, o quizá más bien para los oponentes a la teología de la liberación. Y aquí no quiero que se juegue con las palabras, aunque esto parece inevitable.

¿Quién es el teólogo de la teología de la liberación? Ya Juan Luis Segundo, en su libro "Liberación de la teología", ("Cuadernos Latinoamericanos, 17" Buenos Aires-México: Ediciones Carlos Lohlé, 1975) nos pone en guardia, en la introducción contra diversas formas como se puede destruir la teología de la liberación. Entre ellas está la del vaciamiento del verdadero contenido de la teología de la liberación por el uso de la misma terminología: "Se da una paradoja muy explicable en términos ideológicos: la persecución de la auténtica Teología de la Liberación como subversiva, y la adopción y vaciamiento de sus términos, adoptándolos para actitudes e ideas sin relación alguna con los cambios liberadores" (pág. 9).

El reto que han tenido y siguen teniendo los teólogos de la teología de la liberación no vaciada de su verdadero contenido es el de la utilización del marxismo como ciencia, como ciencia social. En el Encuentro y, sobre todo fuera de él, se ha repetido muchas veces que el marxismo es mecanicista, economicista, absolutizante. Y en verdad existe tal corriente dentro del marxismo. Pero no es la única ni mucho menos. Ni siquiera es la que le es más fiel al mismo Marx. Sin entrar aquí en esta polémica, se da el hecho de la existencia de diversas corrientes marxistas. Se da por otra parte, el hecho de que para analizar y dar cuenta de la estructuración so-

cial y de sus mecanismos, sin caer necesariamente en la ideología, sólo poseemos, al menos por ahora, los análisis que arrancan de Marx. Por esto la teología de la liberación se subalterna conscientemente a estas corrientes de las ciencias sociales, sin caer necesariamente —como lo suponen gratuitamente muchos de sus opositores— ni en mecanicismos, ni en economicismos, ni en absolutizaciones. La teología de la liberación no ha nacido ni se ha desarrollado fuera de contextos concretos. Lo ha hecho en el contexto latinoamericano, en un continente en donde se están dando luchas de liberación por muchos marxistas, sin que con esto se afirme la exclusividad para los partidos comunistas. Y entre esos marxistas se dan también cristianos de varias Iglesias. En América Latina, más que diálogo entre "marxistas" y "cristianos" se da una colaboración en las luchas de liberación, sin que se diga que sólo son alianzas que se disolverán necesariamente en una etapa sucesiva.

Y este hecho está reflejado en la teología de la liberación. La colaboración es posible porque se han abandonado los dogmatismos marxistas y cristianos. Un espíritu más flexible y más atento a lo que sucede en realidad, ha posibilitado la coincidencia de todos, sin cuestionamiento a la fe del cristiano y sin proselitismo hacia el no cristiano. Proseguir y avanzar en este camino es el reto que afronta, hoy por hoy en este campo, la teología de la liberación.

2d) Pluralismo de confrontación vs. pluralismo irónico.

La convivencia, o al menos, la coexistencia, trae necesariamente consigo el diálogo. La teología de la liberación coexiste y convive con otras teologías. En el encuentro aparecieron. ¿Qué hacer cuando se constata la existencia de otras teologías? ¿Se les da a todas la misma carta de ciudadanía? ¿Se rechaza a las otras, para quedarse simplemente aferrado a la propia? Es el tema del pluralismo o no pluralismo.

Apareció el pluralismo en el Concilio Vaticano II como un avance de los "progresistas". Fue

visto con gran recelo por instancias oficiales de las Iglesias y por los sectores "conservadores". "El pluralismo es disolución de la fe"; "la verdad es sólo una y no se puede tolerar el pluralismo". Estos y otros semejantes, eran argumentos contra los avances en la Iglesia. Ahora parece que esos tiempos han pasado. Ahora se arguye el pluralismo para reducir a la teología de la liberación a "una" entre tantas teologías, y con eso relativizarla primero, para despreciarla después. Pluralismo, usado como el primer paso de una táctica de desconocimiento de lo que se ha perdido entre la multitud. ¿Por qué este cambio de actitud? ¿Por qué el pluralismo era primero el enemigo y después se convirtió en el aliado de los sectores "conservadores"? Son en el fondo cambios de tácticas para que no cambie nada.

El problema de base son las opciones previas que se tengan ya desde antes de empezar a hacer teología. La teología de la liberación ha hecho una opción a nivel epistemológico, como consecuencia necesaria de una opción de clase. Entre los que tienen la misma opción de clase y consiguientemente la misma opción epistemológica, habrá posibilidad de diálogo enriquecedor y, por tanto, tendrá lugar un pluralismo. Partiendo de una opción de clase distinta, no hay ni siquiera lenguaje común. Allí no cabe ni diálogo ni pluralismo. Sociológicamente hablando de hecho la Iglesia está dividida. La unidad en la fe es un fin por conseguir. El instrumento para lograrlo no va a ser, entre quienes están divididos por opciones de clase fundamentales diversas, el diálogo "enriquecedor de las mutuas posiciones", sino el diálogo de confrontación. Confrontación a nivel de preguntarse mutuamente por su opción de base, y, mientras no se logra un cambio de opción, no queda otra vía que la aceptación mutua, cada quien pensando que el otro está equivocado, en espera de que los frutos de verdadera vida cristiana señalen a quien se encuentra en la opción según el Evangelio.

Esto es, sin embargo, sólo lo que debería ser. De hecho, lo que estamos viendo es que quien tiene el poder no es capaz ni siquiera de comprender que alguien pueda tener la posibilidad de tener razón en los cuestionamientos a sus posturas. Por esto la teología de la liberación, aunque en teoría tendría que exigir del poder el que se le dejara prosperar para ser juzgada por sus frutos, de hecho está siendo tratada, y lo seguirá siendo, como una fuerza de subversión. Teniendo derecho a un diálogo de confrontación, sólo se hará oír por su apoyo popular. Y algo es cierto: no entrará, en lo absoluto, en ningún diálogo irénico para convertirse en un interlocutor más de la sociedad "pluralista".

3a) Teología latinoamericana vs. Teología europea (o anglosajona).

En el tercer día del encuentro se llegó a un clímax. El tema era el método teológico. Una exposición, la de Francisco Quijano, se prestó a seve-

ras críticas desde el punto de vista de varios latinoamericanos no mexicanos. Y saltó más explícitamente la oposición América Latina-Europa, no como conceptos propiamente geográficos, sino como modos de hacer teología. A la teología latinoamericana la representaba, entre otros como Boff, Assmann, Segundo, un belga radicado en latinoamérica: J. Comblin. La teología europea, de corte más metafísico y existencialista, aparecía más en Xavier Lozano, teólogo de la ciudad de Zamora en México; el pensamiento de Lonergan, un canadiense inglés -pensamiento anglosajón por tanto- estaba detrás de Quijano.

Así se estableció una tensión de tres polos: pensamiento "europeo", pensamiento "anglosajón", pensamiento "latinoamericano". Fenómeno nuevo para los sudamericanos, según ellos lo confesaron. Nuevo, por darse cuenta que eran teólogos mexicanos de la liberación los portadores de pensamientos más abstractos o más formales. Y lanzaron el grito de atención: ¡Cuidado! Quizá se está infiltrando una ideología "anglosajona" o "europea" del imperio.

La Teología de la liberación quiere tratar del hombre concreto que está siendo oprimido en muchos aspectos en este subcontinente. Al dominador le viene de perlas que no se hable de ese concreto y se hable sólo de lo formal. En las categorías formales, válidas por tanto para todos los hombres y para todos los tiempos, no puede caber el hombre que domina o el que es dominado, ni se podrán analizar los modos y causas y remedios de tal dominación. Así queda eludido el problema molesto, la realidad cuestionante que brota, como un grito de protesta, desde el sur hacia el norte. Mientras se hable de la pobreza y no del empobrecido por alguien, la conciencia del dominador no tendrá oportunidad ni de empezar a sospechar que a lo mejor algo tiene que ver con la miseria que se vive en todos sentidos al sur de su país o alrededor de su ciudad. Y, si los teólogos que hablan abstractamente viven precisamente al sur o alrededor, mejor que mejor.

3b) Análisis históricos vs. análisis histórico

Al evaluar el encuentro desde la perspectiva del primer día, Gómez Canedo, historiador, señalaba que, a pesar de haberse afirmado repetidamente que el lugar teológico privilegiado para la teología de la liberación es la historia, sin embargo se había hablado poco de historia. Se señalaba, pues, como un hueco la falta de atención a la historia. La causa era, entre otras, el que de hecho no existiera hasta ahora una investigación seria de toda la historia de América Latina.

Tal juicio, tomado así como se afirmó, sería simplemente la negación de que se haya hecho hasta ahora teología de la liberación. Se confunde el sentido de la palabra "historia". Se está tomando quizá en un sentido muy clásico de investigación tendiente a reconstruir y relatar los hechos tal como fueron. Y en este sentido, ningún teólogo de la

liberación dirá que la historia es el lugar teológico privilegiado. Por esta razón tuvo tan poca resonancia en el encuentro la primera ponencia histórica de Jorge López Moctezuma. Fue, en el fondo, una clasificación de épocas para la historia de México, desde la óptica de las relaciones Jerarquía eclesiástica—gobernantes civiles, en México, con un trasfondo teológico de la Iglesia y el Estado como Sociedades perfectas, y la afirmación de que la situación óptima es el ideal de la "cristiandad" de la Edad Media, en que ambos poderes actúan en los pueblos según su propia naturaleza de sociedad perfecta.

La historia concebida así, no ayudará en lo absoluto a que los análisis de las situaciones sean de veras históricos. Para la teología de la liberación la historia está concebida de otro modo: como el avanzar de los pueblos a través de las tensiones que se van desarrollando dentro de ellos. Lo que los poderes hagan y cómo se relacionen, tiene importancia de marco de referencia y de mediatizadores de muchas de las tensiones de los pueblos. Pero el sujeto que hace avanzar la historia no es el gobernante civil o eclesiástico. El sujeto de la historia es el pueblo en sus luchas de liberación.

No es de extrañar, pues, que un historiador a la clásica haya pensado que la teología de la liberación no ha tomado en serio que la historia es el lugar teológico privilegiado.

Pero, ¿lo ha tomado suficientemente en serio? ¿De veras es la historia el lugar teológico privilegiado de la teología de la liberación?

Lo que antes ya he escrito sobre teología del pueblo en contraposición a sólo teología para el pueblo; o sobre la oposición entre las categorías de análisis y los análisis mismos, ya han tratado este peligro y este desafío que está siempre presente en la teología de la liberación: el peligro de no partir de la historia, o de parcializarla, absolutizando un momento, o una época, o una situación.

3c) Autonomía jerárquica vs. fidelidad a la Iglesia.

La teología está al servicio de la fe, y la fe sólo es posible en Comunidad. De aquí que la consideración eclesiológica sea necesaria en todo discurso sobre teología. Por otro lado, la teología es una ciencia y, por eso mismo, goza del estatuto de libertad propio de toda ciencia. Conjunto de realidades que generan tensión.

En el encuentro se vivió consecuentemente tal tensión. La halló manifestada de dos maneras: una, en el hecho de que los organizadores ofrecieron la apertura y la clausura del encuentro a autoridades de la Iglesia católica, y otra, en el género literario del discurso de clausura pronunciado por el Delegado apostólico.

La actuación del Arzobispo de México como encargado de abrir el encuentro y del Delegado apostólico de clausurarlo, significan obviamente que se trataba de un acto de la Iglesia católica. Por otra parte, la teología como tal no está dentro de

las fronteras de una Iglesia. En el encuentro estuvieron presentes cristianos no católicos. Se pensó en que algunos teólogos protestantes sostuvieran algunas de las ponencias. No aceptaron por razones ajenas a su confesionalidad. ¿Por qué entonces darle ese sabor católico-confesional al encuentro con la apertura y la clausura?

La teología se hace en la Iglesia, pero, por ser ciencia, con la autonomía necesaria para el avance. Autonomía de ¿quién? : autonomía de todo interés de grupo, y por tanto también de la autoridad eclesiástica que sociológicamente representa los intereses de un grupo. Pero por otra parte la autoridad eclesiástica no es sólo el organismo sociológico que gobierna a la Iglesia, sino también y principalmente es la depositaria de un carisma del Espíritu. De aquí la ambigüedad en el ofrecer a la autoridad de la Iglesia la apertura y la clausura del encuentro. Simultáneamente aquí se abre otro campo a la investigación teológica: ¿bajo qué condiciones es creíble el discurso magisterial del Obispo local, dado que necesariamente está condicionado sociológicamente?

Quizá la presencia en los discursos de apertura y de clausura del Cardenal—Arzobispo de México y del Delegado apostólico, no fueron precisamente para someter el encuentro a su autoridad. Pudo muy bien haber sido la invitación una deferencia de los organizadores a personajes notables en el campo eclesiástico concreto mexicano, en que los católicos somos abrumadora mayoría. Una intención así, si se expresa suficientemente en la ejecución, quita en el caso concreto las ambigüedades eclesiológicas sobre el poder de la Autoridad sobre la teología.

Además de la intención de los organizadores, también cuenta cómo hayan entendido su papel en el encuentro ambas autoridades. Esto se manifiesta por medio del género literario y del contenido de los discursos.

La Apertura, presidida por el Cardenal Miranda, Arzobispo de México, corrió claramente dentro de los cauces de toda apertura: el agradecimiento a los asistentes, ánimo a los ponentes, impulso a la reflexión e investigación.

El discurso de clausura del encuentro fue en opinión de muchos y mía, una sentencia judicial en cuanto a su género literario. Indicios de esto tenemos tanto en el texto mismo como en los tonos de voz que han quedado en las grabaciones. Sentencia pronunciada por un juez que asistió a todos los actos del encuentro. Un observador de fuera del ámbito teológico como lo fue Vicente Leñero, periodista, notó la condena a la Teología de la liberación, aunque no en palabras expresas. (Cfr. *Excelsior*, viernes 22 de agosto de 1975, pág. 9). Y no es que un discurso de clausura no pueda ser evaluativo. Puede serlo con tal que no se pronuncie sentencia. Entre evaluación y sentencia hay la misma distancia que entre hipótesis y tesis. La hipótesis se propone como explicación válida con conciencia de poder ser reformada. La tesis se establece como indiscutible.

Si de hecho (pues sólo he expresado una opinión) el discurso de clausura fue una sentencia judicial, vuelven todas las consideraciones sobre la relación de la autoridad eclesiástica con la teología como ciencia. Si sólo fue una evaluación presentada hipotéticamente, queda entonces sujeta a discusión al igual que todas las ponencias e intervenciones del encuentro y al igual que esta misma evaluación que estoy presentando en estas páginas.

Y hago un poco de discusión respecto al discurso de clausura. Tal discurso entra de lleno en lo que aquí he referido como teología "europea", o sea, el manejo de categorías abstractas. El desarrollo estuvo a nivel de métodos y condicionamientos que no se refirieron en concreto ni al "pobre", ni menos al "empobrecido por otros". ¿Por qué no quedó recogida la inquietud fundamental de la teología de la liberación? Porque -opino- se hablan lenguajes totalmente incomprensibles hasta que no se toma otra opción epistemológica. Mientras no se acepta en serio que para conocer la realidad como es, sin peligro de ideologizaciones, sólo tenemos el camino de acercamientos sucesivos a través de hipótesis sujetas a continua comprobación y contrarestando en lo posible los condicionamientos socio-económicos por medio de una opción por apoyar la lucha de liberación de grupos concretos, no habrá posibilidad de comprender verdaderamente lo que la teología de la liberación trae entre manos.

El discurso de clausura abogó por un pluralismo, y calificó de absolutización empobrecedora a la actitud de rechazo a las "teologías europeas". La teología de la liberación no rechaza simplemente a

las teologías abstractas, o a las meramente formales. Las rechaza como no operantes en América Latina, y señala su carácter de máscara de ocultamiento de los mecanismos de explotación y de la explotación misma. Es pues un rechazo justificado que no nace de la absolutización de la propia postura. Por el contrario, brota del carácter relativo con que ve a la situación por considerarla concretamente, y rechaza a las visiones abstractas que, al prescindir de lo concreto, se pretenden universales y, por eso, son absolutizantes.

CONCLUSION

He recorrido once tensiones-conflictos que me pareció haber detectado en el encuentro de teología latinoamericana. Ellas señalan tareas al futuro, ya sea para avanzar por un camino ya explorado y encontrado como bueno, ya sea para buscar respuestas a interrogantes planteados, ya para proceder cautelosamente y sortear los peligros de retroceso. Mis apreciaciones son necesariamente parciales, y por eso están aquí ofrecidas como un aporte clarificador y al mismo tiempo una invitación al aporte de todos los que quieran añadir más luz al camino de avance de la teología de la liberación, ya sea mostrando su desacuerdo con mis observaciones, o un acuerdo que además complete o matice o afoque lo que aquí le parezca desdibujado. Las páginas de CHRISTUS están preparadas para recibir tales aportaciones si parecen el vehículo apropiado.

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.

Tels.: 522-59-94 Apdo. Postal No. 524 2a. Rep. Venezuela No. 50
522-29-66 México 1, D.F.

Tenemos en existencia un buen surtido de Expedientes Parroquiales con redacciones aprobadas por la S. Mitra.

Block o certificado de bautizo y matrimonio canónico, in facie ecclesiae, exhortos y suplicatorios, informaciones matrimoniales, libros para actas de bautizo y matrimonio, recibos de misas. Inciensos importados y perfumados en cajas de 330 gramos: "Lágrima", "Excelsis", "Angelus", y "Solemnis", pajuelas de incienso perfumado, carbón tardío e instantáneo con 100 panes y en cajas.

TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Vicente Leñero

SE LE PLANTEA COMO IMPULSO A LOS OPRIMIDOS

TEOLOGOS DE AMERICA AFIRMAN AQUI SU ACTUALIDAD

"UNA IGLESIA NUEVA TENDRA QUE SER POBRE"

—I—

En una América Latina donde "el pecado se ha hecho estructura, institución, sistema", donde "el denominador común de nuestros países es el subdesarrollo, entendido como condición de dependencia de los centros imperiales", donde "las mayorías son oprimidas, marginadas, humilladas" y donde "las fuerzas represivas han ganado la mano y han hecho imposible un movimiento organizado de liberación", la teología ("reflexión crítica de la realidad a la luz de la fe"), no puede permanecer neutral. Necesita bajar de sus alturas. Necesita olvidarse de "sus viejas frases abstractas sobre Dios". Necesita asumir una opción por el pobre, confundirse con él, y desde allí, desde el pobre —íntegramente comprometida con él— impulsar las tareas liberadoras que exige el Evangelio.

No son palabras propias. Con ellas hablan el brasileño Leonardo Boff, los mexicanos Raúl Vidales y Luis del Valle, el uruguayo Juan Luis Segundo, el español Casiano Floristán... Todos son sacerdotes, todos son teólogos reunidos en la ciudad de México la semana pasada -del 11 al 15 de agosto- en un encuentro latinoamericano de teología.

Parece que se oyó mal. Empieza por sorprenderse el profano para quien la palabra teología evoca —entre risitas escépticas— complicadas clasificaciones de ángeles etéreos o argumentos eudemonológicos o deontológicos sobre la existencia de Dios, característicos de una ciencia pura que más parecería, hoy, una especie de "science-fiction". Se sorprende también el intelectual experto ganoso por escuchar, en una reunión de esta índole, discusiones actualísimas que preocupan a la fe cristiana: la desacralización, la secularización, la muerte de Dios, el ateísmo, el celibato sacerdotal...

Pero no. Nada de eso. El encuentro —que congrega en el Centro Universitario Cultural de los dominicos a casi un centenar de teólogos, obispos, sacerdotes, religiosas y a algunos historiadores y laicos especialistas en ciencias políticas y sociales— pone de manifiesto, de manera incuestionable, que para la teología latinoamericana de hoy el único tema verdaderamente actual, verdaderamente importante, es la liberación de los oprimidos. Fuera de eso: ¡qué!

"La principal división del mundo —advierte desde los primeros días del encuentro Samuel Ruiz, el obispo mexicano de San Cristóbal— ya no debe establecerse entre ateos y creyentes, sino entre dominadores y dominados". Y en audaz autocritica a la jerarquía, tan celosa siempre de la ortodoxia conceptual, don Samuel añade que más que en función de esa ortodoxia, la tarea evangelizadora y la teología deben juzgarse a través de la ortopraxis. "La auténtica ortodoxia emana de la ortopraxis", dice el obispo de San Cristóbal, que mucho sabe de praxis y no tanto de las complicaciones exegéticas de la Sagrada Escritura "porque el andar a caballo —sonríe— no se combina bien con la lectura del hebreo".

Junto con Samuel Ruiz, formando una pareja que rescata la ausencia —quizás el neutralismo— del episcopado mexicano, Sergio Méndez Arceo contribuye a instalar desde el principio ese clima autocrítico indispensable para toda reflexión teológica. Luego de que Jorge López Moctezuma, el primer día de sesiones, sintetiza la historia de la Iglesia Mexicana dejando en puntos

suspensivos la última etapa (1935-19...: escribió así, en un pizarrón, porque "hasta aquí llegamos, y aquí termino") el obispo de Cuernavaca toma la palabra para recordar que a partir de la consumación de la Independencia, en que la verdadera revolución popular promovida por sacerdotes terminó convirtiéndose en una contrarrevolución, la Iglesia mexicana entró en la línea de esa contrarrevolución abandonando las causas populares. "Desde entonces —dispara don Sergio, sin perder la serenidad— la Iglesia mexicana ha sido una Iglesia contrarrevolucionaria".

De obispos como Ruiz, como Méndez Arceo y como el brasileño Luis Fernández, allí presente y allí también disparando verdades —"si se trata de realizar una teología de la praxis, es necesario que el teólogo viva la auténtica situación de la pobreza"— se podría decir muy bien lo que Leonardo Boff dice, emocionado, de este último: "Es un obispo que no habla palabras: habla cosas. Tiene praxis en sus palabras, praxis en su método, praxis en sus pies..."

Praxis parece ser, en efecto, uno de los términos preferidos del encuentro. Porque también el vocabulario teológico ha cambiado. No se escuchan, para nada, palabras como eucaristía, como infierno, como demonio, como transustanciación, como "ex opere operato". Ni siquiera se habla de la Virgen madre de Dios, y cuando se la cita, de manera incidental, es para que Raúl Vidales formule una agresiva pregunta: "¿No sucederá que la Virgen de Guadalupe ha dejado de ser un símbolo liberador de la religión popular, para convertirse en un símbolo alienante de la clase dominadora?"

Igual que praxis, alienación es palabra frecuente entre estos teólogos que sin morderse la lengua manejan, con una familiaridad que no deja de llamar la atención, términos antes anatemizados por su tinte marxista. Todos los días del encuentro, a todas horas, se discute que si "la lucha de clases", que si "el proletariado", que si hay que ir a "las bases", que si "el capitalismo dependiente", que si "la dialéctica", que si de nuevo "la praxis"...

Esa es la terminología, aunque lo verdaderamente importante son los contenidos de esta teología latinoamericana que se ha definido a sí misma como teología de la liberación, y que llevada a sus más radicales consecuencias se plantea como una dinámica impulsora de la lucha contra la opresión. Y si no, hay que oír las ponencias de los teólogos presentadas durante el encuentro.

Está hablando Leonardo Boff: "La teología de la liberación nació de una profunda experiencia espiritual: la sensibilidad y el amor por los pobres que componen las grandes mayorías de nuestro continente. ¿Cómo ayudarlos a salir de su situación humillante? ¿Qué pasos dar para transformar la realidad en la cual hay muchos oprimidos y pocos ricos, y qué mediaciones buscar para crear una forma de convivencia diferente, más igualitaria, libre y fraterna? Estas son las preguntas que están en la base de la teología de la liberación. Como se echa de ver, el amor está en su médula. Ese amor no es consecuencia de una teología, es su punto de arranque. Y el amor es una praxis, no una teoría. Es una opción por los pobres.

"Una fe que sea realmente fe en Dios y en Jesucristo lleva a un proceso liberador, de denuncia de las opresiones concretas que corporifican el pecado como rechazo a Dios y al hermano, y de efectivo compromiso en la gestación y creación de una sociedad más justa e igualitaria. La teología de la liberación intenta elaborar todo el contenido del cristianismo a partir de las exigencias de una liberación social, que anticipa la definitiva liberación en el Reino.

"Toda teología, o es liberadora o no es teología. Debe realizar la libera-

ción en todos los niveles que van desde la intimidad de cada persona hasta tocar el corazón de las estructuras de todo un sistema social que oprime. Esto no se realiza solamente por medio de convicciones intelectuales profundas. Hay que llegar a actitudes concretas, porque son éstas las que modifican la realidad".

Y termina el brasileño Boff, joven, franciscano, pelo negro ensortijado:

Lo que al fin de cuentas interesa, no es la teología de la liberación, sino la liberación de nuestros pueblos. Para eso debe servir la teología".

LA DIMENSION POLITICA DEL EVANGELIO

Contra lo que se esperaba no asistió al encuentro el peruano Gustavo Gutiérrez, cuyo libro "Teología de la liberación" (1972) bautizó a este movimiento y lo convirtió a él en uno de sus más sólidos pilares. En su representación viene el mexicano Raúl Vidales, radicado en Lima, cercano colaborador de Gutiérrez.

Está hablando Vidales:

"La teología sólo empieza a ser eclesial cuando superando sus propios límites se solidariza no únicamente con la comunidad de los fieles, sino también con los que implícita o explícitamente se dicen no-creyentes. Y será verdaderamente eclesial, cuando en vez de preocuparse por conservarse intacta, acepte la radicalidad de los retos, las ambigüedades y la conflictividad de las fronteras. Sólo así podrá mantener su función crítica.

"La fe como praxis de liberación implica el descubrimiento del mundo del "otro" a la luz de una nueva racionalidad científica y del haber optado por su causa. Significa una nueva inteligencia del pobre (no sólo como individuo, sino como clase social explotada y en conflicto) y de la pobreza; significa además, un renovado entendimiento de lo político. Significa haber entrado en el mundo conflictivo de las clases explotadas como opción fundamental de una manera nueva de vivir en el Espíritu.

"Cristo, desde la opción por los pobres, anunció su mensaje universal y se entregó amorosamente por todos los hombres. Se trata, por tanto, de rehuir toda universalidad farisaica y cómplice de colaboracionismos y complicidades antievangelicas. Desde esta perspectiva, la dimensión política del Evangelio surge con un nuevo rostro: no ya como un añadido periférico, sino como una proyección de su misma esencia: la filiación y la fraternidad".

Desde su camisa roja, tan violentamente roja como su fuego personal, Vidales concluye:

"Ya no basta anunciar el Evangelio al hombre. Así, universalmente formulado, el hombre no existe. Existen los hombres concretos".

CONDICIONES PARA QUE EL PUEBLO LUCHE

Ahora toca el turno a Luis del Valle, jesuita mexicano con la barba, con la voz, con la figura de un pope. Hace la crónica de una experiencia concreta —desde la praxis, pues—. De cómo a partir del Congreso Nacional de Teología celebrado en México en 1969, y cuyo tema "Fe y desarrollo" terminó convirtiéndose en "Fe y liberación", un grupo de sacerdotes cobró conciencia o permitió reafirmar posiciones que llevaron a la integración de un movimiento llamado "Sacerdotes para el pueblo". Dispuestos a comprometerse con la liberación del oprimido a partir de acciones concretas, los sacerdotes para el pueblo descubrieron —habla Del Valle— "que un análisis de situaciones no se hace como mero espectador. Sin el compromiso de transformación de un grupo humano en vistas a producir condiciones de vida más justas para todos y, por consiguiente, sin una lucha en el campo político, los análisis que se hagan serán sólo observaciones desde fuera. Y una observación desde fuera —por más evolucionada que parezca— falsea la comprensión del mismo fenómeno observado por no penetrar en su conflictividad".

Las experiencias de "Sacerdotes para el pueblo" —que, provocaron, por supuesto, reacciones y críticas del episcopado mexicano— entroncó al movimiento en la línea de la teología de la liberación y hoy permiten exponer a Luis del Valle, durante el encuentro, algunas tesis derivadas de esa praxis.

Expone Del Valle:

"A nivel teórico y como resultado de algunos estudios antropológicos sobre religiosidad de campesinos, va quedando cada vez más en claro que la Iglesia, en el momento actual, vive la contradicción interna de saberse con un destino universal y funcionar de hecho, sólo para quienes dominan en el campo de la cultura. Se está repitiendo, a otro nivel, el coloniaje, a partir del supuesto de que la propia cultura del dominador, el propio lenguaje, la propia simbología son, sin más, el vehículo apropiado de la fe en Cristo vivida en común. Los otros deben aprender estos nuevos símbolos y significados para que abandonen su paganismo. Este coloniaje se pretende resolver con el pluralismo, que ofrece dar carta de ciudadanía a otras culturas, pero...

"Pero tratándose ya no de culturas, que pueden coexistir, sino de clases sociales con intereses antagónicos, la universalidad de la Iglesia no puede darse más que a nivel verbal o de simple intención. Sólo de entre los que estén de hecho luchando por superar el conflicto social en beneficio de todos podrán brotar lenguajes y símbolos capaces de transmitir realmente la universalidad del mensaje eclesial de la fe en Cristo.

"Tomar parte en un proceso así

nos dará la posibilidad de releer el Evangelio y la tradición de la Iglesia para formar la eclesiología y la teología universales en nuestro tiempo conflictuado. Pero tendrá que ser éste un proceso largo de continuas correcciones mutuas entre el desarrollo de una lucha por una sociedad menos alienada, y la eclesiología y la teología que brote de los hombres de fe activos en esa lucha y unidos en la común confesión de fe en Jesucristo el resucitado, el siempre vivo.

"Antes que nada se requiere una primera etapa de servicio de la Iglesia en favor de los pobres. Un servicio no apolítico, un propiciar que las gentes estructuralmente oprimidas luchen por su liberación. Se requiere poner condiciones para que personas del "pueblo oprimido" se organicen y batallen sistemáticamente en el campo político por la transformación del sistema que nos aplasta. Una comunidad formada por quienes han emprendido esta lucha, lúcida y responsablemente, será el

lugar de una Iglesia que se organice, se institucionalice y se exprese en formas quizá para nosotros sorprendentes, pero en profunda consonancia con la pretensión de la Iglesia de ser para todos".

EL METODO TEOLOGICO DE JESUCRISTO

Los profanos que se asoman al encuentro ya entienden ahora de qué se trata y qué se trae la teología de la liberación.

El método, aunque difícil porque exige renunciaciones radicales y no admite evasiones, es en realidad sumamente simple. Es el método lógico —explica un historiador argentino presente en el encuentro— que sigue cualquier médico para diagnosticar y aliviar a un cuerpo humano herido. Detecta de inmediato la herida que sangra. Y allí, desde la herida, desde la sangre, realiza el diagnóstico y emprende la curación.

El mismo "método teológico" siguió Jesús —insiste el argentino—. De-

teció dónde estaba la herida de la humanidad: dónde se encontraban, en la sociedad de un instante histórico, los hombres más oprimidos, los marginados, los humillados. Jesucristo entonces eligió al pobre, se hizo pobre, y desde allí, desde el pobre, realizó el diagnóstico de su sociedad y emitió su mensaje salvador.

Casiano Floristán, catedrático de la Universidad de Salamanca, habla de lo mismo en un lenguaje más teológico: "Jesús no formuló un programa de praxis concreto. Se hizo praxis, y en este hacerse pascual manifestó y exhaló el Espíritu transformador a la humanidad entera".

Este es el desafío que la teología de la liberación lanza hoy a los sacerdotes, a los cristianos, a la Iglesia de Latinoamérica que desea renovarse.

"Y si de veras queremos una Iglesia nueva —concluye Sergio Méndez Arceo— ésta tendrá que empezar siendo, por fuerza, una Iglesia pobre".

Teología de la Liberación y Marxismo

PARENTESCO QUIZA INELUDIBLE

ADVERTENCIA CONTRA LA TEOLOGIA DESARROLLISTA

PROMOCION DE CAMBIOS PARA QUE NADA CAMBIE

PRIMER ATAQUE A LA LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS

—II—

Aunque el porqué, el cómo y la urgencia del ¡ya! , relativos a la liberación de los oprimidos de nuestro continente, son los únicos temas que polarizan las discusiones durante el encuentro de teología celebrado en México la semana pasada, no todos los participantes —por supuesto— encuadran sus reflexiones dentro de los métodos de la teología de la liberación. De hecho el tema del encuentro sólo pregunta por la teología en América Latina —así, en general— y eso da pie a formular respuestas desde muchas escuelas, desde muchas posiciones que los teólogos de la liberación escuchan, sí, pero rechazan enfáticamente.

Por ejemplo, Javier Lozano Barragán, de la Sociedad Teológica Mexicana, realiza el esbozo de un posible método teológico general "que tenga como base vivida el sentido de la fe del pueblo de Dios y que, a través de la realidad cultural que significa la misma vida, haga una teología donde sea absurdo separar la teoría de la práctica, y que signifique, a través del análisis científico y filosófico, la unidad del saber".

Por su parte, Noelle Monteil plantea, en su ponencia "Fe y hombre nuevo", la necesidad de "una transformación de la conciencia en el hombre que vive el proceso de liberación, para la creación de un estilo de vida nueva".

Y a partir de la teología del norteamericano Bernard Lonergan, el dominicano mexicano Francisco Quijano, catedrático de la Universidad Iberoamericana, propone un método teológico llamado trascendental, que lo lleva

a concluir: "si hemos de construir nuevas matrices culturales, no podemos menospreciar las mediaciones del significado eficiente que pone a nuestra disposición la cultura moderna... Pienso que los teólogos-clérigos insistimos en el profetismo de denuncia, pero olvidamos la sabiduría constructora que tal vez corresponda a los laicos".

Tanto "el güero" Quijano, como Monteil, como Javier Lozano, como Luis González Morfín —cuya ponencia plantea caminos para "la conversión a

Jesucristo liberador"— tocan el punto neurálgico del encuentro. Hablan, claro está, de liberación, e incluso Quijano afirma coincidir con el brasileño Leonardo Boff, pero sus diferencias de base son radicales. Quijano y González Morfín lo saben, pero hacen intentos por la conciliación, por el diálogo, por la unidad que permita hablar, en genérico, de una "teología latinoamericana".

Es entonces cuando brincan los teólogos de la liberación.

Brinca el brasileño Luis Alberto Gomes de Sousa, laico, doctor en ciencias políticas y sociales, barbón, lúcido, intransigente. Pide la palabra. Toma el micrófono. Clama:

"Estos discursos son irreconciliables con la teología de la liberación. No basta hablar de liberación para hacer teología de liberación. Ni es verdad que por el hecho de ser latinoamericanos todos los teólogos, al hacer teología, estén haciendo teología de liberación. Necesitamos ser sinceros y admitir las diferencias que nos separan radicalmente, definitivamente. Resulta imposible la unidad porque la teología de la liberación no es una nueva teología sino una manera distinta de hacer teología de la praxis y desde la praxis".

Sigue Gomes de Sousa. Insiste: "Es preciso que la teología de la liberación realice un esfuerzo para no ser absorbida por otras corrientes que toman su lenguaje, pero que lo plantean en el marco de otro sistema: del sistema dominante en el que ha florecido una teología desarrollista, reformista —puesta en práctica por grupos como los de Acción Católica, como el Movimiento Familiar Cristiano, como los Cursillos de cristiandad—, que propugna por una tarea liberadora, pero liberadora del hombre, del alma, no de los condicionamientos políticos, sociales, económicos. A veces parece revolucionaria porque habla de cambios. Sin embargo se trata de esos cambios promovidos para que al fin de cuentas nada cambie esencialmente. Es la forma en que el sistema dominante, opresor, que ha ideologizado a la Iglesia y a la teología para convertirlas en justificantes del status quo, luchan contra los proyectos de liberación. En lugar de que las teologías desarrollistas se enfrenten a la teología de la liberación, tratan de destruirla hábilmente vaciándola de sus contenidos, apropiándose de ellos, deformándolos".

Y Gomes de Sousa remacha el último día, en la última asamblea del encuentro:

"La teología de la liberación no está dada ya. Se hace, se está haciendo. Es una crítica y una auto-crítica permanentes que intentan evitar triunfalismos. El día en que la podamos explicar con conceptos abstractos, el día en que la incluyamos en los diccionarios teológicos, en la Enciclopedia Británica, la teología de la liberación habrá muerto".

NO HAY NEUTRALIDAD POSIBLE

Los teólogos aludidos por la acometiva réplica no parecen conformes, se resisten. "Yo sí veía puntos de coincidencia —dice Quijano—. Al menos pienso que existen posibilidades de colaboración, de confrontación entre las diversas opciones del quehacer teológico", remata.

Por su parte, Luis González Morfín no cede. Ataca desde otro ángulo: el relacionado con las ciencias de que se vale la teología para realizar su función. En su ponencia, dice:

"Es verdad, sobre todo en las ciencias filosóficas, históricas y sociales, que no hay ciencia neutra, que ya en el mismo método aparentemente neutral hay posiciones más o menos ideologizantes. Por ello necesitamos tener cuidado de que, no por evitar una ideologización, caigamos en otra de signo opuesto.

"Por ejemplo, en la relación entre teología e historia tenemos el riesgo de manejar conceptos ahistóricos de la historia o de abrazarnos a visiones emocionalmente unilaterales de la misma. Denunciamos las explotaciones y los crímenes chilenos, pero olvidamos las opresiones y mutilaciones a la libertad en Hungría, en Albania, en Checoslovaquia.

"En nuestras relaciones con análisis socioeconómicos, condenamos con toda razón cristiana la concentración de riqueza y de poder en unos cuantos grupos de Estados Unidos o de Europa que controlan sin escrúpulos nuestro continente; sin embargo, corremos el riesgo de vincularnos a análisis socioeconómicos marxistas que ofrecen como solución la misma salida única: el control de reparto de riquezas por un grupo único, militarmente reforzado, con absoluto manejo de los medios de comunicación".

Varios responden a diferentes tiempos, en diferentes días del encuentro.

Primero Gomes de Sousa, quien hace explícito el apoyo marxista de que se vale la teoría de la liberación. Un marxismo que, aunque presente en la mente de todos los congresistas, permanecía un tanto oculto, un tanto escamoteado.

Con su voz de metralleta, Gomes de Sousa dispara:

"Por supuesto no hay instrumento científico neutral. Y para la teología de la liberación no existe, actualmente, otra reflexión teórica mejor que el marxismo, que está insertado en la praxis de la realidad. No hay neutralidad, no. Hay una opción teórica que hay que tomar como mediación, como disciplina y táctica eficaz".

También responde Manuel Velázquez, del Secretariado Social Mexicano, con la misma franqueza que le valió gestos de fuchi cuando dijo, en 1969, que ni los diputados ni los obispos mexicanos eran verdaderos representantes del pueblo.

Dice hoy Velázquez, en relación con la pretendida neutralidad de las ciencias que posibilitan el trabajo teológico:

"La fe no puede hacerse verdad sin la necesaria mediación de una ideología, y resulta peligrosa una fe viva, totalmente desideologizada, porque conduce a pronunciamientos simple-

mente verbalistas y crea el peligro de caer en manipulaciones ajenas. Por ello es conveniente el reconocimiento cabal de una ideología (que en el caso de la teología de la liberación sería necesariamente la marxista) para la explicitación de la fe, y para que luego, una vez hecha acción, una vez hecha verdad, sea posible distinguir y deslindar qué pertenece a la fe y qué pertenece a la ideología".

Hay otra respuesta al tema, desde la óptica de ese método teológico de Jesucristo —detectar, en una sociedad dada, dónde está el hombre más oprimido, más marginado, más humillado— que planteó durante la segunda sesión un historiador argentino.

"Para una sociedad como la soviética, digamos, tal método llevaría a localizar e ir hacia los hombres concretos a quienes ahora oprime la burocracia estatal, el sistema imperante, y desde allí reemprender la tarea de crítica y de liberación. El método teológico, en tal caso, se emparentaría con aquella idea de la revolución permanente de Trotski frente al sistema stalinista".

Pero en la América Latina de hoy —aclara el historiador— no es este el caso ni hemos llegado, obviamente, a tal situación. No hay por qué anticipar críticas a los procesos de liberación. Tales críticas llevarían a la autodestrucción, a la demolición de lo que aún no se consolida.

El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, pionero de la teología de la liberación y el hombre más sereno, quizás el más lúcido del encuentro, ve con claridad el punto. Parece tener en mente el caso de la Cuba de Fidel Castro y de Chile cuando Allende, en el momento de explicar:

"En los procesos de liberación de los pueblos los cambios exigen, en un primer momento, tener un carácter de absolutos que obliguen a sacrificar todo por el cambio. Y sólo hasta después, en un segundo momento, volverse críticos y aceptar la crítica... La teología de la liberación debe ser humilde y paciente para saber acompañar los cambios en esos dos momentos de su dialéctica".

POR UNA IGLESIA EN EL MUNDO

El médico Miguel Bedolla, mexicano, intenta echar su cuarto a espadas para impugnar la teología de la liberación. Razona así, en lo que considera puntos irreconciliables con el marxismo:

"El marxismo es, en investigación social, una ciencia normal para nuestra época. Al utilizarlo como instrumento de análisis de la realidad, el cristiano cae dentro de la actividad científica que es normal en este momento, pero obtiene una visión del mundo incompleta en cuanto al mundo que se nos da a conocer a través de la fe. Así: si bien se da la lucha de clases —de acuerdo con una concep-

ción marxista de lo más ortodoxa— esta lucha es entre hermanos y no entre enemigos irreconciliables, y no es la dictadura de uno de ellos, sino su reconciliación, lo que nos lleva a descubrir que Yavé está entre nosotros y nos llama a nuestra plenitud. Además el análisis marxista parte de una concepción positivista del pobre, con la que es difícil descubrir que todos somos pobres y estamos llamados a ser pobres de Yavé”.

Y Bedolla se pregunta, alertado: “¿No se estará gestando un movimiento dogmático dentro de la misma teología de la liberación? ¿No será mejor propiciar una pastoral fraternal más que una pastoral de lucha? Cristo llama a una conversión personal, y solamente allí, desde ella, es posible orientar un cambio de las estructuras”.

Las ideas de Bedolla no prosperan en el seno del encuentro. Se levantan manos. Se le refuta acremente. Se tacha de anacrónico a su pensamiento porque corresponde a una tendencia pastoral que fracasó definitivamente a fines de los años cincuenta.

Casiano Floristán la describe, con exactitud:

“En una Iglesia situada frente al mundo —y no en el mundo, como se quiere hoy— se busca afanosamente una tercera vía, ni marxista ni capitalista, que conduzca a una sociedad más cristiana. Basada tal pastoral en una mentalidad de orden, unidad y fuerza, intenta influir en el ordenamiento jurídico para que se dé un cuadro político más justo con los pobres, sin atreverse nunca a emplear la expresión “clases sociales” o, a secas, “clase obrera”. A

los ricos se les pide generosidad y a los pobres que no sean violentos.

“Es una pastoral optimista que cree en la cristianización de la sociedad a partir de la conquista de las masas por medio de minorías selectas, en la aceptación de la subjetividad del hombre, en la domesticación de la cultura moderna, en el control de los condicionamientos sociales, en el ejercicio de la política desde la doctrina social católica y en la fuerza operativa de la religiosidad popular”.

Frente a éste y frente a todos los criterios intermedios, la pastoral que deriva de la teología de la liberación entiende en forma radicalmente opuesta que “la evangelización —sigue hablando Floristán— no puede entenderse desde la concordia con los pobres, sino desde el profetismo en medio del pueblo, a partir de la experiencia histórica del hecho de Jesús de Nazareth. Se acepta, de este modo, una referencia a Jesucristo o una fe cristiana que lucha denodadamente contra cualquier alienación religiosa y, por consiguiente, contra las condiciones sociales que la favorecen. Jesucristo no es ya objeto de conocimiento, sino el testigo máximo de una experiencia de liberación ejemplar y total, es decir, absoluta”.

En el consenso del encuentro, el punto parece ganado, mayoritariamente, por los teólogos de la liberación y por numerosos participantes convencidos ya —y así lo reconocen en público— que “si se quiere hacer verdadera teología en América Latina se necesita

hacer, por fuerza, verdadera teología de la liberación”.

No parece estar de acuerdo en eso el delegado apostólico, Mario Pío Gaspari, que ha asistido puntualmente a todas las sesiones del encuentro y que el día de la clausura, durante la asamblea general, acusa a la teología de la liberación —aunque sin citarla por su nombre— de “una radicalización empobrecedora”. “La singularización excluyente y la afirmación de preeminencia —¿de la teología de la liberación?— son señales de debilidad”, dice Gaspari.

Los teólogos latinoamericanos seguramente están acordes con el Delegado cuando opina que “no se hace verdadera teología, no solamente teología de la liberación, riéndose de Santo Tomás o de los logros que el pasado nos entrega”, pero disienten de él, y se advierten aludidos, cuando Gaspari acusa a “las ideologías victimantes y a las posiciones dictatoriales que bajo la máscara religiosa pretenden erigir la economía como el principio salvífico de la humanidad: Peligrosas ideologías —las llama— que presentan una explicación y ofrecen un modo de interpretar la palabra de Dios, que desvirtúa a esa palabra y que en lugar de liberar fincan una nueva y fanática opresión”.

Entiéndanse como se entiendan, las palabras de Gaspari constituyen un ataque a esta nueva forma de plantear la liberación de los oprimidos desde la óptica del cristianismo. Pero los teólogos de la liberación saben que no es el primer ataque, y que tampoco será el último.

La Teología de la Liberación, Cautiva

INDIGENAS Y MINORIAS, OLVIDADOS

LA IMPUGNACION, DE UN SACERDOTE NAHUATL

TERMINARA POR SERVIR A “UNA CLASE DOMINANTE”

PETICION AL CELAM PARA QUE INVESTIGUE “AYUDAS”

—III—

“Me llamo Isidoro Tehuintle. Soy indígena. Soy náhuatl. Soy sacerdote indígena náhuatl. Cuando salí del seminario y regresé con mi gente, llevaba un evangelio que para mis hermanos era una imposición más de la cultura que los oprimía. Entendí que así no se podía hacer nada. Que si de veras queríamos encaminarlos a Cristo, se necesitaban muchos cambios para facilitar al indígena la manifestación de su propia vivencia religiosa...”

Isidoro es un hombre joven, chiquito, bien prieto. Calza unos viejos botines camperos, cargados de praxis, y habla durante una de las sesiones del encuentro latinoamericano de teología.

Sigue Isidoro:

“Aquí he estado oyendo hablar mucho y muy bonito de la teología de la liberación, pero no veo que se incluya para nada a los indígenas... Yo pienso, y me van ustedes a perdonar, que si esa teología de la liberación no nos toma en cuenta a nosotros, va a terminar siendo una teología más de una clase dominante, se llame como se llame”.

Con cifras estadísticas, el antropólogo Luis González apoya las demandas de Tehuantepec. En efecto, el 20 por ciento de la población mexicana es culturalmente indígena, y en América Latina, el 60 por ciento de los oprimidos son indígenas. "Pero cuidado —advertió González levantando la mano—, la atención que llegue a prestarles la teología no debe enfocarse desde una óptica paternalista. ¡Ya basta de tutorías que infantilizan y esterilizan! Es necesario que las ciencias y prácticas de la liberación dejen de ser aportes individuales, para convertirse en creaciones comunitarias y autóctonas que que sienten las bases de su propia liberación".

"De acuerdo —interrumpe el sacerdote chicano Virgilio Elizondo—. Pero lo que se dice para los indígenas debe decirse también para los 17 millones de latinoamericanos que viven en Estados Unidos, en el propio territorio del imperio dominador... Y parece que la teología de la liberación no piensa en ellos".

Como Tehuantepec, como Luis García, como Virgilio Elizondo, no faltan participantes al encuentro que impugnan a la teología de la liberación desde esta perspectiva. No lo hacen por diferencias intelectuales, como los teólogos de otras escuelas, sino por sus insuficiencias.

Alex Morelli, sacerdote francés radicado en México, agrega fallas:

"Si la fe es sólo adición a verdades —discurre Morelli— se puede hacer teología desde el escritorio; pero si la fe es una práctica comunitaria necesita no sólo una inserción del teólogo en la base, sino la participación y la contribución de la base en sus tareas y en sus reflexiones. Y como siempre sucede en estos encuentros no veo aquí —la mirada de Morelli picotea por todo el salón—, no veo aquí representadas a las bases, no veo a los oprimidos".

Nadie responde.

Tampoco hay respuesta para Ymelda Tijerina, religiosa, y Leonor Concha, cuando recuerdan que la teología ha sido y sigue siendo tarea de varones, de célibes, lo que contribuye a mantener a la mujer como objeto de dominación, social y religiosamente hablando. "La Iglesia continúa ausente frente al fenómeno de la mujer —repetía Leonor Concha—. Se resiste a considerarnos como una fuerza participante".

LA FALSA PARUSIA LATINOAMERICANA

Los teólogos de la liberación dicen no desdenar este género de impugnaciones. Es más: afirman que en los tres o cuatro años que llevan de camino ellos mismos —fieles a su espíritu dialéctico— se empeñan en la autocrítica.

Lo demuestran durante el encuentro, al manifestar esta autocrítica por boca de Juan Luis Segundo, el jesuita uruguayo cuyos escritos fueron

capitales en la génesis del movimiento ("¿Hacia una iglesia de izquierda?", 1969; "Evangélica y humanización", 1970; "Nuestra idea de Dios", 1970; "Desarrollo y subdesarrollo: polos teológicos", 1970).

Juan Luis Segundo empieza por reconocer que a fines de la década pasada y principios de esta (cuando la experiencia de Cuba se consolidaba, cuando Perú ensayaba su revolución, cuando Chile surgía como un país socialista), los cristianos de la naciente teología de la liberación experimentaron cierta prisa, cierta urgencia para iluminar con la fe los múltiples acontecimientos revolucionarios que se desencadenaban en el continente. Parecía como si en América Latina todo fuera a cambiar de un momento a otro, de manera radical, y esto provocaba una euforia en los cristianos de izquierda, comparable a la que experimentaron los primeros cristianos cuando presentaban, como para muy pronto, el instante de la parusía.

La urgencia de acción y de opción condujo —admite Juan Luis Segundo— a la elaboración de algunos esquemas teológicos ambiguos, cuando no pobres. Como se tenía que responder "hoy mismo" a las preguntas que planteaba cada situación de lucha, se simplificaban las reflexiones e incluso se tendía a extraer de la Biblia episodios o frases que sirvieran como 'slogans' aplicables al espíritu de liberación inmediata que animaba a los cristianos. Se centraba la atención en ciertos pasajes de la Escritura —como el Exodo— y se desechaban otros que no parecían encuadrar en los intereses explícitos de la teología de la liberación.

Hoy comprendemos —aclara el jesuita uruguayo— que es necesario encontrar el aliento de liberación en el contenido todo de la Biblia y no únicamente en los episodios o en las frases "que nos sirven".

También en aquella primera etapa de euforia —continúa Segundo su autocrítica— la teología de la liberación acentuó sus reproches a las teologías europeas, y en arrebatos de extremismo se llegó a considerar que lo que se planteaba como progresista en Europa resultaba necesariamente conservador para América Latina. "Ciertamente es que las teologías europeas no son útiles para iluminar la problemática latinoamericana, pero es preciso confrontarnos críticamente con ellas, lo mismo que con el marxismo que en un principio fue objeto de reflexiones teológicas tan ingenuas".

Juan Luis Segundo concluye que las circunstancias latinoamericanas han cambiado, obviamente. Ya no hay razón para la euforia. Los gobiernos populistas que surgían o que llegaron a surgir ayer se han visto sustituidos por gobiernos de autoridad, y se ha generalizado el clima represivo. La liberación no se plantea para el día de mañana. Se aplaza para un tiempo más lejano... Esto obliga a la teología a

adoptar nuevas actitudes, a profundizar en sus reflexiones, a aprender a hacer historia.

"Ya no se trata de aprender a dar respuestas —enfatisa Segundo—. Se trata de aprender a aprender. En eso estriba el gran desafío que enfrenta hoy la teología de la liberación en un continente gobernado por regímenes de fuerza. Un desafío que necesita aceptar con humildad. Y con esperanza".

NADA DE ROMANTICISMOS

Los regímenes represivos de Latinoamérica, a los que alude Juan Luis Segundo, no sólo han obligado a la teología de la liberación a "adoptar nuevas actitudes", sino inclusive a cambiar de nombre. Durante el encuentro, el obispo Samuel Ruiz es el primero en emplear el nuevo título que la realidad impone:

"En las condiciones en que actualmente vivimos —dice el obispo de San Cristóbal—, más que hablar de teología de la liberación, debemos hablar de teología de la cautividad".

Y de cautividad se habla. De cautividad se discute. En funciones de la cautividad, el brasileño Leonor Boff analiza cuál debe ser —ahora— "la estrategia que permita hacer eficaces las dimensiones políticas y sociales de la fe, del anuncio evangélico".

"Hay momentos en que no se puede, sin agravar la situación de represión, ser libre a toda costa —admite Boff—. Para implementar entonces el proceso liberador, la teología de la liberación tiene que considerar la racionalidad propia de cada paso, hacer juicios prudenciales sobre la viabilidad de sus proyectos, y tener en cuenta el régimen de cautividad en el cual están sumergidos casi todos los países del continente y que obligan a la praxis de fe a nuevas tareas: tarea de sembrar, de mantener firme la esperanza, de luchar con medios más simples y menos deslumbrantes, de preparar una concientización profunda para el momento de organizar la liberación—acto".

"¡Nada de romanticismos ni de actitudes suicidas! —exclama, interrumpiendo, el politólogo Luis Alberto Gomes de Sousa—. Para ser eficaces, que es lo verdaderamente importante en el proceso de liberación, es necesario, ante todo, asumir actitudes realistas".

Y se pregunta en seguida apelando a la historia reciente:

"¿Qué sucedió con los sectores medios de universitarios radicalizados? En un afán por desclasarse, pasaron de posiciones reformistas a posiciones insurreccionales. Jóvenes cristianos, universitarios, que de un deber-ser saltaron a una toma de posición radical, sin pasar antes por el examen de la realidad. Acusando de oportunismo tanto a la Iglesia como al Partido Co-

munista se lanzaron a la lucha política y terminaron siendo aplastados, terminaron resultando ineficaces.

"Por ello, la teología de la liberación —termina Gomes de Sousa— no debe ser una teología que plantee utopías, sino una teología política en sentido concreto; una teología que se inserte en la historia concreta y real y que permita cumplir sus tareas con eficacia".

¿QUE OPINA EL CELAM?

Admitido como sinónimo el título de teología de la cautividad —"porque en cautividad se reflexiona y en cautividad se trabaja hoy"— los participantes en el encuentro no pueden menos que cuestionar las posiciones tomadas, frente a estos "gobiernos de autoridad", por los miembros de la alta jerarquía eclesiástica del continente.

Se habla de sumisión de los episcopados latinoamericanos ante el poder. Incluso de complicidad.

Valiente —puesto que él es obispo— Samuel Ruiz denuncia "la movilización de todo el aparato eclesiástico para frenar ciertos caminos de reflexión liberadora, para reimprimir r las temáticas conflictivas sobre la injusticia estructural, para soslayar el diálogo con el marxismo".

"Se advierte también en las pastorales latinoamericanas —ahora es Juan Luis Segundo el que habla— una tendencia a la evasión y un interés por fomentar la religiosidad espiritual, la literatura sapiencial de la Biblia, todo lo que sea ajeno a las situaciones sociopolíticas del momento... De allí el resurgimiento de los cursillos de cristiandad, de allí el pentecostalismo".

"¿Y el CELAM? —pregunta, de pronto, uno de los espectadores que asisten a una conferencia pública de Juan Luis Segundo, en el auditorio del Centro Universitario Cultural—. ¿Qué opina la Conferencia Episcopal Latinoamericana sobre la teología de la liberación?"

El jesuita uruguayo sonríe.

"No sé —responde—. En verdad

que no sé. Y me interesaría mucho conocer, de veras, cuál es su posición oficial".

Ciertamente la Conferencia no ha hecho declaraciones concretas al respecto, pero para muchos de los teólogos que asisten al encuentro es evidente el retroceso manifestado por el CELAM de octubre de 1968 —cuando el Documento de Medellín, en que tanta importancia se daba a la cuestión social— a nuestros días.

"El retroceso coincide significativamente —opina el mexicano Francisco Morfín— con el resurgimiento de los regímenes de fuerza y con la opresión política".

UN DOCUMENTO DESDE LA CAUTIVIDAD

A ratos en portugués, a ratos en castellano, el obispo brasileño Cándido Padin recuerda otra circunstancia que califica de "muy importante" para analizar esos condicionamientos de la Iglesia latinoamericana en su relación con los gobiernos de autoridad y con la penetración imperial extranjera. Habla de las ayudas económicas que reciben ciertos sectores de cristianos para fines de muy dudosa calidad y, aunque Padin no cita el caso concreto, el tema hace pensar a los congresistas en el reciente escándalo del jesuita Vekemans, a quien se acusó de haber recibido 10 millones de dólares —cinco de la CIA y cinco de la Agencia de Desarrollo Internacional— "para apoyar sindicatos obreros anticomunistas y respaldar la campaña de Eduardo Frei en Chile".

Los teólogos del encuentro no dejan el tema en el aire. Aprovechando la importancia de la reunión se apresan a suscribir un documento para solicitar al CELAM una investigación sobre el asunto Vekemans y una aclaración sobre ese tipo de ayudas financieras que se obtienen "de instituciones reñidas diametralmente con la misión evangelizadora de la Iglesia".

El documento no es de manera alguna oficial. No se propone públicamente durante el encuentro —"hacemos teología de la cautividad"—, pero en busca de firmas que lo apoyen circula a la hora del café, en los intermedios entre sesión y sesión, a la llegada, a la salida...

"... pedimos que el CELAM realice una amplia investigación sobre las ramificaciones de este tipo de "ayudas" que ciertos sectores de la Iglesia han recibido. En caso de que esto no se lleve a cabo, toda la Iglesia quedará involucrada dentro de una grave acusación, con la consiguiente pérdida de credibilidad cristiana y de escándalo público".

Surgen las primeras firmas.

"... Asistimos hoy en América Latina a una persecución generalizada de una Iglesia que opta decididamente por el pueblo. Laicos cristianos y sacerdotes son encarcelados, perseguidos, exiliados o matados porque luchan a favor del pueblo oprimido y en contra de todo sistema opresor. Nombres como Antonio Pereira Neto en Brasil, Héctor Gallegos en Panamá, Carlos Múgica en Argentina e Iván Batacourt en Honduras, por no citar las numerosas víctimas chilenas, nos recuerdan a "servicios de inteligencia", policías estatales y movimientos ultraderechistas, financiados por los mismos organismos que al mismo tiempo ayudan a ciertos sectores de la Iglesia en connivencia con las clases dominantes".

Más firmas.

"... Por todas estas razones, y a la luz de la palabra del Señor, rogamos que el CELAM, después de una oportuna y pronta aclaración de estos hechos, manifieste con toda claridad y nitidez su compromiso evangélico, reemplazando inmediatamente a todas aquellas personas que por sus vinculaciones con los poderes de este mundo no sirven a la causa de Jesucristo sino a políticas corrompidas".

No todos los teólogos del encuentro firman, pero se alcanza mayoría. Y el documento se va, rumbo al CELAM.

SOLIDARIDAD CON CHILE

"Cardenal Silva Henríquez. Arzobispo de Santiago. Chile. Encuentro Latinoamericano de Teología se une sufriendo todos niveles iglesias chilenas, impotencia ante genocidio pueblo inerme. Queremos contribuir denunciando trampa brutal junta militar contra exilados y contra Comité de Cooperación para la Paz al pretender cargar sus propios crímenes a los exilados. Pedimos permanencia dicho Comité".

Telegrama aprobado por el plenario del Encuentro.

LA IGLESIA, CON LOS OPRESORES

EXPLICA COMBLIN LAS OBLIGADAS ALIANZAS

LA APOLITICIDAD, ARGUMENTO PARA SOBREVIVIR

COMO EVANGELIZADORA, SU VIDA PELIGRA

—IV—

Durante el encuentro latinoamericano de teología, Hugo Assman, teólogo laico, brasileño, traductor de Marx, declara, acusa:

"Tenemos material histórico suficiente para descubrir que en América Latina la Iglesia institucional vive, propaga, una teología de la opresión".

El tema ha prendido, como un tanque de gasolina ante una mecha. Se habla —se sigue hablando— de las relaciones Iglesia—Estado y de las supuestas complicidades de las autoridades eclesásticas y de los sectores no populares de cristianos con los regímenes opresores de nuestro continente. Se recuerda la pretendida apoliticidad de la Iglesia que tanto se aduce para soslayar el problema. Pero se recuerdan también los razonamientos con que el peruano Gustavo Gutiérrez —en su libro "Teología de la Liberación"— desmiente esa falaz neutralidad.

"Se ha tomado conciencia, cruelmente —escribe el teólogo peruano—, que un amplio sector de la Iglesia está, de una manera o de otra, ligado a quienes detentan el poder económico y político en el mundo de hoy. Sea que pertenezca a los pueblos opulentos y opresores, sea que en los países pobres, como en América Latina, esté vinculado a las clases explotadoras.

"En esas condiciones, ¿puede decirse honestamente que la Iglesia no interviene en lo temporal? Cuando, con su silencio o sus buenas relaciones con él, legitima un gobierno dictatorial y opresor, ¿está cumpliendo sólo una función religiosa? Se descubre entonces que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen a la autoridad eclesástica, pero no para otros. Es decir, que ese principio no es aplicado cuando se trata de mantener el statu quo; pero es esgrimido cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo de sacerdotes toma una actitud considerada subversiva frente al orden establecido. En América Latina la distinción de planos sirve para disimular la real opción política de un grueso sector de la Iglesia por el orden establecido".

Hasta aquí Gutiérrez.

LA TENTACION DE ROMPER

Casi unánimemente, los teólogos de la liberación coinciden en acusar a la Iglesia institucional de cumplir con este papel legitimador de las clases dominantes, cuando no de los gobiernos opresores que proliferan en el conti-

nente. Sin embargo, hay causas para que ello ocurra. José Comblin y Casiano Floristán las explican, aunque no las justifican.

José Comblin, figura prominente en el encuentro latinoamericano de teología, es un sacerdote belga graduado en Lovaina. Su pensamiento tiene ya muy poco de europeo: durante 11 años trabajó en Brasil, y lleva seis años más haciéndolo en Chile dentro de esta línea de la teología de la liberación, es decir, de la cautividad. No obstante, es un hombre ecuaníme, poco arrebatado.

Cuando Comblin habla de las alianzas de la Iglesia con "el enemigo", explica que éstas se deben a la inevitable tensión que sufre ante dos exigencias angustiosas: la supervivencia y la evangelización.

"Por un lado, como institución, la Iglesia se preocupa por su supervivencia —señala Comblin—. Por otro lado se ve impelida a realizar su misión profética, evangelizadora, sin la cual perdería toda su razón de ser. Esta función profética es la que la lleva a enfrentarse al Estado, porque un poder, el poder de la profecía, no puede doblegarse jamás ante otro poder estatal, que se erige a sí mismo como un absoluto... Y allí empiezan los pro-

blemas".

El español Casiano Floristán, catedrático de la Universidad de Salamanca, completa:

"Cuando la Iglesia da más importancia a su supervivencia, se deja absorber por el Estado y termina propagando una teología de la dominación, de la opresión.

Si en cambio da mayor importancia a la tarea profética, evangelizadora, pone en peligro su supervivencia y, con ello, su misión esencial, ya que si la institución eclesástica desaparece, desaparecen también los profetas.

"El dilema es serio", subraya Floristán. Y lo formula de nuevo, en tres palabras:

"Si la Iglesia se compromete con el Estado, no evangeliza, y si evangeliza, se autodestruye".

¿Qué hacer entonces?

"Hay que empezar por admitir la existencia de este antagonismo —responde Floristán—, y luchar para que la Iglesia eclesástica no ahogue a la profética".

La respuesta no es satisfactoria, desde luego. Tan sólo roza la superficie del problema. Y aunque el asunto parece crucial para una teología de la liberación, eminentemente profética y que de ninguna manera quiere verse

desligada de la institución eclesiástica, no se discute más de ello durante el encuentro. El tema queda en suspenso. Apenas si recibe algún otro comentario, como el del mexicano Manuel Velázquez durante uno de los foros de trabajo interno.

Velázquez rechaza, tajantemente, cualquier tentación que incite a los sacerdotes o a los cristianos a separarse de esa iglesia eclesiástica que se comporta, a menudo, como enemiga de las causas proféticas en favor del oprimido.

"Antes que romper las amarras con la institución —recomienda el sacerdote mexicano con su voz ronca, de jarro—, hagamos presencia y usemos la misma táctica que empleamos cuando se trata de jalar con una cuerda a un caballo rejejo que se atasca —y perdón por la comparación, ríe Velázquez—. Hay que darle reata, como dicen. A la institución, como al caballo. Soltarle cuerda y luego jalar, y luego soltar y luego jalar otra vez... Y así se logra, poco a poquito, ir caminando los dos".

EL DESPERTAR A LA LIBERTAD

Una jugosa ponencia de José Comblin reincide en el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, aunque de acuerdo con el enfoque planteado el teólogo belga no pretende analizar las culpas de una iglesia legítimadora, sino más bien describir de qué manera los estados autoritarios del continente —que él llama "sistemas de seguridad nacional"— manipulan en su beneficio los conceptos del cristianismo.

"La ideología de la seguridad nacional y el sistema que la pone en práctica —dice Comblin— no excluyen a la religión. Al revés: ellos se presentan como los defensores de la civilización cristiana contra el comunismo y el ateísmo, y como los promotores de una nueva sociedad construida a partir de los principios cristianos que son los constitutivos de la tradición nacional. Como prueba de esas intenciones, ellos ofrecen a las instituciones eclesiásticas favores y privilegios, prestigio y apoyo.

"Pero el cristianismo que el sistema de seguridad nacional quiere promover es esencialmente una cultura:

consta de tradiciones, ritos, costumbres, símbolos palabras, temas y lenguaje; gastos sociales como la limosna, como la asistencia... Ahora bien, todos esos elementos, dejados a sí mismos y separados de un movimiento subjetivo de libertad, son elementos muertos: son la superficie de la Iglesia, y la superficie sin alma es una máscara sin vida.

"La Iglesia es también un conjunto de gestos y signos religiosos —sique diciendo el teólogo—, pero solamente en la medida en que estos signos se vinculan con una vida y la expresan. Detrás de la superficie debe existir un núcleo que le da la vida, el saber, el significado y la fuerza transformadora del hombre. La ideología de la seguridad nacional quiere mantener y promover la cultura cristiana como una máscara muerta. Le interesa esa máscara porque representa un conjunto de símbolos capaces de movilizar a la nación, y a la vez incapaz de perturbar la estrategia de seguridad nacional. Le interesa una religión estilizada, inerte y puramente simbólica."

Pero nada de eso interesa a la Iglesia que desea cumplir con su misión profética, insiste Comblin. Y sigue:

"La evangelización no consiste en aplicar a los hombres una máscara nueva, dándoles un conjunto de signos y símbolos nuevos, o encuadrándolos en un sistema de gestos religiosos. No le interesa que digan palabras exactas sobre Dios, Jesucristo o la Iglesia, ni que hagan exactamente los gestos requeridos por los sacramentos. A la Iglesia le interesa que, por detrás de todo eso, haya una vida. Y le interesa que todo eso se integre en un movimiento de libertad humana. No en el sentido de que la Iglesia tendría una doctrina sobre la libertad y quisiera explicarla..."

"La evangelización —subraya el teólogo, frenando un poco la velocidad de su discurso— no habla de la libertad; habla a la libertad. Toda ella es un llamado que despierta la libertad; hace que el hombre haga en sí mismo una transformación radical que lo haga pasar de un ente no libre a la condición de ente libre. Sin ese despertar de la libertad, toda la práctica de la Iglesia es una pura manipulación de la superfi-

cie humana y no lleva a ninguna salvación real de hombres reales".

Y Comblin levanta la voz:

"La evangelización forma a hombres libres, o fracasa".

Pausa. Está por terminar la conferencia. Son las últimas frases medulares, incisivas:

"La misión de la Iglesia es ser instrumento de Jesucristo para hacer de los hombres un pueblo. Eso no lo hace ningún gobierno, ningún Estado, ningún poder. Sólo los hombres hacen un pueblo; hombres libres que despertaron para esa vocación. Tarea de la Iglesia es despertar a los hombres de su estado de inercia y sumisión; hacer que abran la boca y levanten la voz. El principio de su redención es la misma aspiración a ser pueblo y no masa o individuos aislados buscando algunas satisfacciones para sus necesidades. El despertar de un pueblo no es algo marginal para la Iglesia, pues sólo un pueblo puede tener fe, esperanza y caridad. Sólo un pueblo puede seguir a Jesucristo. Una masa puede consumir sacramentos o repetir fórmulas dogmáticas, pero no seguir a Jesucristo. Por eso evangelizar significa despertar a otros para la participación activa en la vida social".

Termina la conferencia de José Comblin. Termina también el encuentro. Una reunión de cinco días que los teólogos de la liberación ganaron, evidentemente, a los teólogos especulativos.

Para quienes nada o muy poco sabían de este movimiento que exige asumir una opción por el pobre, por el marginado, por el humillado de nuestros pueblos —e involucrarse con él para luchar por su liberación— el desafío de la teología latinoamericana de hoy los ha sacudido.

Así lo dicen. Así lo dice José Rovalo, ex obispo de Zacatecas, luego que levanta la mano en la última reunión. Avanza. Toma el micrófono. Está temblando un poco cuando expresa, con muy pocas palabras, lo que tal vez otros quisieran también expresar:

"Después de este encuentro con la teología de la liberación, ya no podré seguir viviendo, lo digo de veras... ya no podré seguir viviendo como hasta ahora".

Artículos publicados en EXCELSIOR los días 21, 22, 23, y 24 de agosto, 1975.

ASISTENTES AL ENCUENTRO INTERNO

Total de asistentes: 100

82 hombres
18 mujeres

62 mexicanos
38 extranjeros
5 de Europa
4 de E.U.A.
23 de Sudamérica
5 de Centroamérica.

Obispos

5 mexicanos
2 centroamericanos
2 brasileños

PREDICACION

DEL DOMINGO 32 ENTRE AÑO AL

PRIMER DOMINGO DE ADVIENTO

Del 9 al 30 de Noviembre

COMENTARIO EXEGETICO

Rubén Cabello, S.J.

DOMINGO 32 ENTRE AÑO (9 de noviembre).

1o. No hay una relación inmediata entre los temas de las tres lecturas, pero sí se pueden considerar ciertos elementos que las relacionan: la 1a. lectura nos presenta a la "sabiduría" como 'alguien' que vale la pena buscar, es fácil de hallar y sale al encuentro del hombre. Las otras dos lecturas nos hablan de un aspecto básico de la "sabiduría cristiana": la actitud ante la vida (vigilancia y previsión) y ante la muerte (esperanza).

2o. **Sabiduría 6, 13-17. (12-16).** El tema se inicia en el cap. 6 sobre cómo los reyes y poderosos deben buscar la sabiduría y guiarse por ella. El texto prolonga el discurso anterior y presenta algunos de los rasgos de lo que es la sabiduría y de su comportamiento. Podemos considerar los siguientes puntos: 1o. Vale la pena buscarla porque es brillante, perfecta. A la luz del N.T. encontramos el prenuncio de Cristo, sabiduría del Padre (1 C 1, 22-30) que da la auténtica sabiduría (Lc 21, 15) y en el Padre, el auténtico Espíritu de sabiduría (Ef 1, 17). Por eso hay que buscar su Reino (Mt 6, 33 y par. ver Col 3, 1) y llegarse a El (Mt 11, 28; Cf. Eclo 24, 19; Prov 6, 1-6), para ya no tener "hambre" (Jn 6, 35; cf. Sir 24, 28). 2o. Se pondera que, con un poco de esfuerzo, es fácil de encontrar la Sabiduría; para esto se recurre a diversas imágenes. La insistencia se hace todavía mayor en el N.T.: el que busca, encuentra... (Mt 7, 7-11 y par). 3o. Más aún, sale al encuentro. En el A.T. se presenta que sale al encuentro de los que son dignos de ella. El tema se amplía fuertemente en el N.T., pues Cristo sale a buscar "a la oveja perdida" (Mt 18, 12) y "se deja" encontrar aun por

3o. **1 Tesalonicenses 4, 12-18 (13-17).** En el cap. 4 presenta recomendaciones sobre la castidad y sobre el comportamiento social, en el texto pasa al tema de la muerte. En este pasaje podemos considerar cuatro puntos: 1o. el motivo de tocar el tema es para que no vivan tristes como los que no tienen esperanza. Pablo sabe que hay una tristeza según Dios, la cual conduce a la conversión, pero hay otra tristeza, no cristiana, que sólo conduce a la muerte (2 C 7, 10); a este segundo tipo de tristeza se refiere Pablo, a una tristeza que supone falta de esperanza cristiana, y que va radicalmente contra la alegría cristiana (Rom 12, 12; Fil 3, 1; 4, 4; 1 Tes 5, 16) que es participación de la alegría de Cristo (Jn 15, 11; 17, 13). 2o. El motivo concreto de la alegría sobre el destino de los muertos es la solidaridad con Cristo muerto y resucitado (Rom 8, 11; 1 C 15; etc.) 3o. Esto se afirma con la autoridad expresa del Señor. En este sentido podemos evocar a Jn 6,39s.50s. 58; 11,25s; 14,2s; etc. 4o. Viene ahora una descripción un tanto imaginativa de lo que será el final, cuyo mejor comentario es el cap. 15 de 1 C, sobre todo los vv. 35-58. Notemos finalmente que el v. 18 que no se pone en el pasaje que hoy leemos tiene especial importancia: "consolaos mutuamente con estas palabras". El motivo de este pasaje ha sido para confortar a los cristianos, para que vivan con entusiasmo su fe, convencidos de que su trabajo en Cristo no es un afanarse en vano (ver 1 C 15, 58).

4o. **Mateo 25, 1-13.** El pasaje se inserta en el discurso escatológico y forma parte de las parábolas sobre la previsión y vigilancia. Hay un pasaje parecido, aunque no en forma de parábola en Lc 12, 35-38. La descripción parabólica se presenta con los elementos propios de su época, aunque el final

los que no le buscan (Rom 10, 20). 4o. En el texto no se explicita qué signifique poseer esta sabiduría. Se puede recordar otros pasajes en este sentido: observar su ley (Dt 4, 6), "temer" al Señor (Prov 9, 10; Eclo 1, 14-18; etc), caminar siguiendo la voluntad de Dios (Sab 6, 4) etc. En la luz que da el N.T. vale la pena recordar especialmente 1 C 1, 17-2, 16.

del relato agudiza los tintes drásticos para enfatizar el punto central de la parábola. En el pasaje se recalca la vigilancia, aunque en la parábola misma se podría precisar más bien como "previsión". En la forma usual del N.T. ambos aspectos prácticamente se identifican y se traducen en un trabajar por el Reino hasta que el Señor nos llame (Mt 24, 42ss y par). El tema se repite con frecuencia en el N.T., lo cual nos recuerda el sentido de la vida cristiana como un esperar que venga el Señor, mientras se trabaja ardentemente por promover su venida, su Reino (Ef 4, 28; Gal 6, 10; Fil 2, 12; 1 C 16, 13; Col 4, 2; 1, 10; etc.).

DOMINGO 33 ENTRE AÑO (16 de noviembre).

1o. El tema de la primera lectura se fija en un ideal de la mujer. Los temas de las otras dos lecturas son marcadamente escatológicos (ver lecturas del domingo anterior): la vigilancia y la seguridad de que se dará cuenta de nuestra administración en el tiempo.

2o. Proverbios 31, 1-13. 19-20. 30-31. El capítulo final de este libro nos presenta un poema sobre la mujer perfecta. Es posible que se haya entendido como una alegoría de lo que es la sabiduría; pero en sí, el pasaje se presenta como el ejemplo de lo que debe ser la esposa y la madre. Las indicaciones concretas sobre su modo de proceder nos descubren las costumbres de un lugar y de una época específica. El mensaje central que permanece invariable es el de la alabanza a la mujer con "sabiduría" (v. 30). En los libros sapienciales se toca más de una vez este tema (Prov. 5, 15-19; 11, 16; 12, 4; 18, 22; Eclo 7, 19 etc) y aun se exaltan algunas en concreto (Judit, Débora, etc.), pero no será sino hasta el N.T. cuando se afirmará la igualdad fundamental con el hombre: plena pertenencia eclesial, colaboración apostólica, igualdad fundamental (Gal 3, 28); la mujer se eleva hasta la misma maternidad divina. La Iglesia se describe como la mujer por excelencia ante Cristo (Ef 5, 25). Los diferentes aspectos se presentan exaltados en el cap. 12 del Ap.

3o. 1 Tesalonicenses 5, 1-6. El contexto anterior se presentó en un breve comentario el domingo anterior. Ahí el tema iba orientado a consolar a los cristianos y a confortarlos en la esperanza, ahora se presenta la segunda parte del mismo tema: hay que trabajar, hay que velar y ser sobrios. El tema central es la exhortación a la vigilancia activa (ver comentario a Mateo en el domingo anterior. Cf Mt 24, 42; Rom 13, 12ss; Ef 6, 11s; 1 P 1, 13; 4, 7). La venida definitiva de Cristo aparece como repentina, aunque no necesariamente próxima (2 Tes 2, 1s; cf. R 11, 25; 2 P 3, 10). El tema de la luz viene evocado por la imagen del ladrón que viene de noche (Mt 24, 42-44) y se insiste en la afirmación de que somos luz e hijos de la Luz (Jn 1, 9; 3, 19; Jn 8, 12; Fil 2, 15; Mt 5, 14ss), porque Cristo nos ha iluminado (Jn 1, 9; Mt 4, 15s; Ef 6, 14). El ser luz implica, de parte nuestra un comportamiento coherente con eso que somos (Col 3, 1ss) y al mismo tiempo el ser testigos de la Luz (iluminar a los

demás) (Fil 2, 15; Mt 5, 14ss). Si unimos este pasaje con el anterior (4, 13-18) aparece con claridad que el Futuro cristiano es al mismo tiempo un don que se espera y una tarea que va construyendo el Reino; estos son los dos momentos básicos de la esperanza cristiana.

4o. Mateo 25, 14-30. El pasaje se inserta en el mismo contexto escatológico de la parábola que leímos el domingo anterior. El mensaje central es parecido al de la parábola de las minas (Lc 19, 12-27) y ofrece una variación con respecto a la parábola anterior; aquí se recalca: no tanto la incertidumbre del cuándo sino la seguridad de que se dará cuentas. En el contexto eclesial, el mensaje parece referirse a todo, aunque de modo especial a los que tienen especiales encomiendas en la Iglesia (los constituidos en autoridad). El punto de "rendir cuentas" aparece con frecuencia en Pablo (R 14, 10-12; 2, 5ss; 1 C 9, 24-27; 2 C 5, 10 etc.) y nos indica que el tema es de especial importancia en el mensaje evangélico. Un punto de especial mención es que aquí se enfatiza el pecado de omisión, el dejar de hacer lo que se podía haber hecho y se debía hacer. El tema nos evoca a Ez 33, 7-9 en la primera lectura del domingo 23: el no "avisar", el no dar testimonio es materia de juicio adverso ante Dios.

DOMINGO 34 ENTRE AÑO.

FIESTA DE CRISTO REY. (23 de noviembre).

1o. Tras la palabra de "Rey" que tal vez disuene en nuestro tiempo, se encuentra el dominio absoluto y universal de Cristo Señor, dominio que se describe como el del Pastor que cuida a sus ovejas (1a. lectura), que hace del amor el criterio universal para la decisión definitiva de todos los hombres (3a. lectura). El fundamento de esta realidad se encuentra en la Resurrección del mismo Cristo (2a. lectura).

2o. Ezequiel 34, 11-12. 15-17. En el cap. 34 comienza una acusación de Yahveh contra los pastores de su pueblo, falsos guías de su pueblo. El tema es similar al de Malaquías 1, 14ss. El texto nos presenta a Dios mismo como pastor de su pueblo. Con frecuencia aparece Yahveh en funciones pastorales con su pueblo y algunas veces aun se le llama expresamente con este nombre (Gen 48, 15; 49, 24; Sal 23, 1; 80, 2). La afirmación de que El mismo va a pastorear a sus ovejas y que va a tomar un cuidado más directo de ellas se anuncia aquí y en Is 40, 11; éste será un aspecto importante de lo que será Yahveh cuando se manifieste en su pueblo (Emmanuel — Dios con nosotros). En el N.T., se explicita claramente esta realidad de Cristo: yo soy el buen pastor (Jn 10, 1-18 ver Lc 15, 4-7).

Cristo: yo soy el buen pastor (Jn 10, 1-18 ver Lc 15, 4-7). El Padre lo designa como pastor y a El le entrega las ovejas (Mt 2, 6; Jn 17, 9. 11; 6, 39; 10, 28s). Es el modo como Cristo ejerce su dominio. En Ezequiel se deja entrever un elemento de juicio (v. 16) y de misericordia. El mismo Cristo prolonga su pastoreo a través de sus enviados (Mt 18, 12ss; Jn 21, 16; Ac 20, 28; 1 P 5, 2; Ef 4, 11).

3o. 1 Corintios 15, 20-26a.28. En la Resurrección de Cristo está la prenda segura y el camino de nuestra resurrección, porque somos íntimamente solidarios de todo lo que es y tiene Cristo; éste es el tema del cap. 15. En este contexto

general se insertan los versículos que hoy leemos. El tema es muy rico en su significado para nuestra fe. Podemos considerar, de un modo especial, los siguientes puntos: 1o. En relación con los vv. anteriores el v. 20 comienza con un grito de alegría y de entusiasmo: Cristo ciertamente resucitó y nuestra fe, nuestro trabajo y nuestra esperanza tienen un sentido y un valor colmado. Se afirma ahí mismo la solidaridad con El: El es recibido en la Resurrección como la ofrenda primicial en la cual queda ofrecida, consagrada y aceptada toda la "cosecha" (nosotros). 2o. En los vv. 21-22 se enfatiza la solidaridad con Cristo, más íntima y más profunda que nuestra solidaridad en la muerte y en el pecado (1 C 15, 45-49; Rom 5, 12-21) y que se ilumina por nuestra inserción en Cristo por la fe y el bautismo (Rom 6, 1-11; Gal 3, 27s; Ef 2, 11-18). 3o. El dominio de Cristo se presenta como absoluto ante toda la creación y como una donación del Padre (Mt 11, 27; 28, 18; Ef 1, 20ss; Fil 3, 21; Heb 2, 6ss; etc.) dominio por el que será vencida la misma muerte (ver 1 C 15, 54-57); la plenitud de dominio de Cristo aparece en un doble momento: uno final, en el cual será definitivo y absoluto, y el momento temporal, en el que vivimos, donde las manifestaciones de ese dominio absoluto son parciales y progresivas, condicionadas también a nuestra propia respuesta (ver los temas de vigilancia en los domingos anteriores). 4o. El v. 24 y el 28 nos hablan de una "entrega" y de un "sometimiento" de Cristo al Padre. En el contexto paulino parece que esto se debe interpretar como el regreso total y definitivo de Cristo total (Jesús y todo lo que es de El) al Padre, la alabanza y el reconocimiento de que todo viene del Padre y todo regresa al Padre (Ef 1, 3-14; 1 C 8, 6; Ef 4, 6).

4o. Mateo 25, 31-46. Se presenta aquí el final del discurso escatológico. Otros pasajes del mismo discurso han aparecido los domingos anteriores. No se debe olvidar que es un discurso eclesial y dirigido expresamente a los discípulos; además, se presenta como el discurso conclusivo en que se indican los elementos de especial énfasis. Dentro del ropaje imaginativo de un discurso apocalíptico, sobresalen marcadamente dos puntos: 1o. El Señorío absoluto de Cristo, tema evocado en las lecturas anteriores, y que aquí se presenta en una descripción regia (Ac 2, 36; Fil 2, 11; Rom 10, 2 C 4, 5; Ap 1, 17s) Col 1, 15-20; etc). Ver comentario a la lectura anterior. 2o. La decisión final sobre el destino del hombre se afirma como un juicio sobre el amor; amor al mismo Cristo ("a mí me lo hicisteis" v. 40; ver v. 45) en la mediación sacramental del amor a los demás, enfatizado en el amor al necesitado. Es de notar que los ejemplos concretos que se mencionan van más allá de una mera "justicia" y que es la aplicación general del principio: todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros (Mt 7, 12 y par.). Este amor es la plenitud de la ley (Rom 13, 10) en cuanto que es la realización concreta del mismo amor a Dios (Mt 22, 34-40; ver comentario el Dom. 30).

DOMINGO 1o. DE ADVIENTO. (30 de noviembre).

1o. En el ciclo anual de la celebración litúrgica se enfatizan diversos aspectos que deben estar siempre presentes en la vida del cristiano, porque esta vida es una vida de "adviento": el Señor va a venir y está viniendo y nosotros vamos hacia El. Se vive así el anhelo de Su venida, en la confianza

y en la alegría serena de la certeza (es Padre y ciertamente va a venir y está viniendo). Al mismo tiempo que se agradece el don actual y el don seguro que vendrá, se insiste en nuestra tarea de vigilancia (ver domingos anteriores). Estos son los temas de las tres lecturas de hoy.

2o. Isaías 63, 16b-17; 64, 3b-8. El salmo que se inicia en el v. 7 es de los más profundos de todo el A.T.; se presenta como un acto de agradecimiento por los favores recibidos y como un acto de confianza en medio del abatimiento; esta confianza no es conmovida ni por la conciencia de la propia culpa que ahora se reconoce. Podemos considerar especialmente los siguientes puntos: 1o. A la luz de toda la historia de salvación que se evoca brevemente (v. 8-14) se afirma que Dios es Padre para Israel (Dios ha creado, ha redimido a Israel. Ex. 4, 22; Os 11, 1; Dt 32, 5ss; etc.); esta misma afirmación se repite al final del pasaje que hoy leemos (64, 7) y se reconoce que estamos ante El como la arcilla ante el alfarero (Is 29, 16; Jer 18, 1-6; Is 45, 9; Rom 9, 20-21. El mismo verbo usado en Gen 2, 7). Por Cristo sabemos que este es el nombre de Dios para nosotros, para todos y para cada uno; y se lo decimos no como mero nombre sino como expresando la relación real que hay entre El y nosotros (Mt 6, 9; 23, 9; Jn 20, 17; Rom 8, 15; Gal 4, 6; etc). 2o. Sabiendo que este Padre, se ha hecho así nuestro "pariente próximo" (Goel) que nos rescata y libera, se anhela su venida, que ya rompa los cielos y se manifieste (Cf Sal 19, 15; Is 43, 14; 44, 6, 24; 47, 4ss; 50, 34ss). El título y su realidad se concretizan en el Hijo de Dios (Col 1, 14; Ef 1, 7; Rom 3, 24; etc). 3o. Se enfatiza igualmente la conversión al Señor y el reconocimiento contrito de las propias culpas (64, 4-6). Los tres aspectos explicitan momentos concretos de la vida cristiana considerada como adviento.

3o. 1 Corintios 1, 3-9. El pasaje está tomado del comienzo de la carta. El v. 3 es el final del saludo. Aquí se evoca y se completa la primera lectura, pues se recuerda a Dios, Padre Nuestro, que en la mediación de Cristo Nuestro Señor, nos da la gracia y la paz. El contenido del término gracia es el Misterio de Salvación del Padre realizado por Cristo en el Espíritu, pero el término se usa ante todo para enfatizar la gratuidad del don que recibimos. El término paz nos recuerda la plenitud salvífica que es (Ef 2, 14) y que trae Cristo (hace la paz. Col 1, 20; da la paz. Jn 14, 27; 16, 33). Los siguientes versículos (4-9) nos presentan la acción de gracias paulina. Nos podemos fijar en los siguientes puntos: 1o. Se da gracias por el don recibido y por el que se va a recibir (v. 8); se agradece por el bien de los demás. La vida cristiana tiene siempre esta dimensión esencial, de ser una "eucaristía" (acción de gracias. Ef 1, 16; 5, 20; 1 Tes 2, 13; 5, 18). 2o. Se agradece el don recibido y la abundancia especial de carismas que han recibido los corintios (1 C 12-14), pero se enfatiza la fidelidad absoluta ante Dios (irreprensibles), fidelidad en el amor (1 C 13) que es el término último de lo que Dios ha planeado para el hombre, y por lo tanto el sentido vital de lo que es el hombre (Ef 1, 4; Col 1, 22). 3o. Alcanzar esto y vivirlo hasta el fin, es ante todo don de Dios (1 C 10, 13; 2 C 1, 18; 1 Tes 5, 24), y Dios ayuda porque es fiel, a pesar de nuestras infidelidades (1 C 10, 13; 2 Tes 3, 3; 1 Jn 1, 9). 4o. Aunque ya vivimos en los últimos tiempos y en cierto sentido ya es el Día del Señor, todavía esperamos el término de los tiempos, el gran día del Señor (1 C 5,

5; 2 C 1, 14; 1 Tes 5, 2; Fil 1, 6. 10; etc.); el cristiano aparece así como el que, en Cristo, va preparando y transformando el presente en vista al Futuro que va a venir (el tema se trata en los domingos anteriores). La ampliación de este último punto se ve en la lectura siguiente.

4o. Marcos 13, 33-37. El pasaje se encuentra al final del discurso escatológico en Marcos. El consejo apremiante de Cristo se dirige no sólo a los discípulos sino a todos (v. 37); a todos se advierte la llegada de improvisto del momento final (Mt 24, 42; 25, 13-15; Lc 19, 12s). Las cuatro divisio-

nes que aparecen el v. 35 se refieren todas a la noche; y será precisamente la tarea cristiana: vivir en la noche sin ser de la noche, ser luz en la noche, habiendo sido iluminados por Cristo (1 Tes 5, 1-6 en el domingo 33 entre año). Aquí sólo se afirma la necesidad de la vigilancia, su contenido se supone ya conocido por los discípulos por la palabra y la obra de Cristo. En los otros textos neotestamentarios se explicita más este tema (1 Tes 5, 1-6; 1 P 5, 8; 1 C 16, 13; Col 4, 2; etc.). Una condensación de lo que significa esta vigilancia la podemos encontrar en Mateo, al final de su discurso (Mt 25, 31-46. Ver domingo anterior): el juicio sobre el amor. Este juicio nos responde la pregunta sobre quiénes estaban vigi-lando y quiénes no.

**una forma sencilla
de SUSCRIBIRSE**

CHRISTUS

Llene este cupón y envíelo a Christus Apartado M-2181 México 1, D.F.

NOMBRE: _____

DIRECCION: _____

POBLACION: _____

Suscripción anual \$ 100.00 - Dls. 8.50

Remito Giro Postal _____ Cheque _____

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

VITRALES Y EMPLOMADOS ARTISTICOS. PRECIOS ESPECIALES PARA LAS IGLESIAS
GRANDES FACILIDADES DE PAGO
EL MEJOR EQUIPO DE ARTISTAS ESPECIALIZADOS EN EL ARTE VITRARIO
EXPORTADORES DE VITRALES A TODO EL MUNDO

MARIANOS ESCOBEDO No. 84
México 17, D.F. Tels.: 527-92-66 y 527-61-84
Pídanos presupuesto y condiciones de pago.

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS

CIRIOS PASCUALES
VELAS DECORADAS,
INCIENSOS,
VELADORAS,
ACEITE,
ENCENDEDORES,
CARBON,
CAPITELES,
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30



Genimine Vitis



LE OBSEQUIA

Un fino juego de bolígrafo
y lapicero SHEAFFER punta
blanco, con valor de
\$ 240.00 en la compra de
cada cinco cajas.

OFERTA POR TIEMPO LIMITADO

*... fruto de la vid
y del trabajo
del hombre*



Genimine Vitis

VINO DE UVA PARA CONSAGRAR
DESDE 1920 LA MARCA DE MAYOR PRESTIGIO

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL.



NOTA IMPORTANTE:

En el pasado número de *Christus*, año 40 No. 479, Octubre de 1975, "Encuentro Latinoamericano de Teología", aparecieron errores importantes, que queremos hacer constar y corregir.

1. Página 30. 1a. Columna. Las últimas 14 líneas de la columna deben ir al principio de la página y no al fin.

La página 29 termina: "En esta realidad capta la única historia".

Y debe continuar: "de la salvación, incoada ya hacia su plenificación final . . ." Esta línea y las 13 siguientes, que están al fin de la 1a. columna de la página 30, son la continuación de la página 29. Después de estas 14 líneas, sigue normalmente el texto, tal como está. Es decir, sólo hay que cambiar las últimas catorce líneas de la primera columna. Están al final de la 1a. columna y hay que ponerlas al principio.

2. Páginas 55 y 59.

En la página 55, primera columna, en el 3b, dice: "Análisis históricos vs. análisis histórico". Debe decir: "Análisis históricos vs. análisis ahistórico".

En la página 59, segunda columna, subtítulo 3b, se registra el mismo error y hay que corregirlo de la misma manera.

3. Hay algunos otros errores mecánicos; pero su corrección queda perfectamente clara para el lector atento.