

Cristianismo y liberación

¿Revolución en el cristianismo?

Un estudio cubano de la teología de la liberación latinoamericana, de sus condicionamientos y su situación actual.

Fernando Martínez Heredia
Jefe del Departamento de Estudios Regionales del Centro de Estudios Americanos (CEA).
La Habana, Cuba.

I

En los últimos años se ha extendido en América Latina una nueva manera de vivir la religiosidad cristiana y de reflexionar acerca de ella. El tema mismo, por otra parte, ha ido atrayendo de modo creciente el interés de los medios sociales y políticos del continente, desde las comunidades campesinas, de pobladores, sindicatos y partidos o movimientos de liberación, hasta los aparatos represivos de los estados y el propio gobierno norteamericano. Asistimos a una renovación del papel social y político de la religión que no era previsible o soñable en América de la primera mitad de este siglo. La proximidad del reino y el fin de la dominación capitalista, los textos sagrados y la justicia social, la salvación y la liberación, la teología y la vida del pueblo humilde, se han vuelto tópicos afines entre sí, y se busca un auténtico compromiso y solidaridad con los pobres explotados que luchan por su liberación.

¿Qué ha sucedido en la Iglesia, cuyas jerarquías hace apenas 30 años bendecían a los "libertadores" que aplastaban a Latinoamérica de Guatemala a Argentina? ¿Qué está cambiando, y esto es mucho más profundo, en la manera de ser creyente y de ser Iglesia en América? ¿Qué lugar y qué perspectivas tienen la teología de la liberación y la Iglesia llamada popular, en la agonía que viven los pueblos y en la imprescindible era de cambios que exige la región? Estas y otras interrogantes muestran muy claramente la necesidad de conocimiento —entre otras necesidades— que tenemos de estas realidades de nuestro tiempo. En buena medida los analistas sociales estamos insuficientemente preparados para plan-

tearlas bien, no digamos ya para responderlas. Una parte de los científicos sociales latinoamericanos no parece incluso tomar en cuenta el tema todavía, ausencia de consecuencias más lamentables en el caso de los que están comprometidos con las demandas y las causas populares. Son los intelectuales cristianos los que realizan casi toda la reflexión existente sobre la renovación cristiana y sus perspectivas respecto a la liberación. Sin embargo, por su evidente importancia, el tema se impondrá sobre los obstáculos que han levantado la historia y la cultura.

En el medio cubano, de antiguo tan laico, y con una irreligiosidad muy multiplicada por el choque Iglesia-revolución de los primeros años 60, la cuestión ha llegado durante un cuarto de siglo por la vía de la solidaridad sostenida de nuestro pueblo con las luchas de liberación latinoamericanas. Camilo Torres, por ejemplo, es para nosotros uno de los héroes populares que representa a todos los caídos luchando por la liberación latinoamericana, cristiano o no, sin exclusiones; la revolución cubana ha reconocido siempre, expresar activamente, el derecho de los cristianos a participar en el proceso de cambios sociales imprescindible en la región. El triunfo sandinista de 1979 fue decisivo para mostrar a todos en América la importancia de la participación cristiana, tema que Fidel Castro había abordado varias veces con extraordinaria lucidez durante los 20 años anteriores. La guerra de liberación salvadoreña, el conocimiento creciente de la actividad y el pensamiento cristianos, la relevante participación de religiosos en la reunión sobre la deuda externa de julio de 1985, la entrevista de Frei Betto a Fidel (*Fidel y la religión*), tan difundida, son hitos recientes. Cuba actual, con sus inmensos logros y su indeclinable profundización del proceso de liberación, su socialismo marxista leninista y su vocación latinoamericana, participa en condiciones privilegiadas en un encuentro de las raíces y los proyectos de liberación de los pueblos latinoamericanos que tiene necesariamente que incluir a los cristianos.

Este artículo se inscribe, en sus propósitos y limitaciones, en el aspecto del conocimiento, uno más de los que deben concurrir a aquel encuentro, pero en modo alguno un aspecto desdeñable. Deja sin tratar por tanto un tema decisivo: los movimientos populares cristianos, sus formas organizativas y sus acciones, y la participación cristiana en los procesos populares de liberación. Por otra parte, dentro de la producción cristiana latinoamericana escrita no recoge prácticamente nada de la pastoral de cierto número de obispos del continente que han asumido posiciones muy avanzadas junto al pueblo, y cuyo prestigio, autoridad y conducción desempeñan también un importante papel; tampoco analiza los numerosos textos de sacerdotes, hermanas y pastores evangélicos que tienen iguales posiciones. Por último, no tratamos aquí la teología de la liberación elaborada por protestantes, que tiene sin duda importancia desde los inicios de ese movimiento.

II

Al acercarse a la teología de la liberación,¹ lo primero que resalta es que se trata de un cuerpo de pensamiento latinoamericano. La teología cristiana es, naturalmente, de origen europeo, y Europa la ha regido casi hasta hoy. La formación misma de los teólogos de la liberación, el patrimonio cultural que aprendieron, la lengua de la teología, sus temas, sus métodos, tenían que ser, forzosamente, europeos.² Y sin embargo, el tema, el modo de aproximación a sus objetos de estudio, la elección misma de esos objetos, las circunstancias prácticas, efectivas e intelectuales de producción de la TL, son americanos.

¿Cómo pudo llegarse a esto? La pregunta es necesaria, y no sólo por método: la TL forma parte del tronco de la Iglesia y del cristianismo mundial, de su historia reciente y, muy probablemente, de su futuro. Además, la TL y las iglesias no están suspendidas en un espacio que llenan con sus libros, sus pronunciamientos y sus debates, sino que forman parte del complejo desarrollo de las sociedades posterior a la segunda guerra mundial; ámbito histórico que en América se caracteriza, entre otras cosas, por una carrera casi palpable por inclinar la modernización (usemos el término) de las estructuras sociales, y de su comprensión por parte de los implicados, hacia el mantenimiento del régimen existente o hacia su cambio radical, una carrera entre represión, reforma o revolución. La TL no escapa a esos condicionamientos; les debe a ellos mucho de su configuración primera, aunque afirmó su autonomía, como toda realidad, y actúa ella misma como modificadora de circunstancias. El curso actual y las perspectivas de la TL no pueden conocerse sin las instancias de sus condicionamientos.

El equilibrio de fuerzas que sucedió en Europa a las turbulencias de los primeros años de postguerra se plasmó finalmente en una limitación precisa de las luchas de clases en el seno de cada país, y en una suerte de pacto social que amplió la participación de los sectores nativos de la población en los gajes de un crecimiento económico notable. En el seno de ese capitalismo "maduro" o "tardío" predominaron, al fin, formas democráticas aceptables respecto al discurso clásico. En el terreno religioso, el alejamiento de las prácticas, y aun de las creencias, se acentuó en buena parte de la población europea.

A pesar de la militancia del Papa Pío XII en la guerra fría, en la Iglesia católica se fue abriendo paso una sensibilidad hacia las cuestiones sociales que superó las posiciones de la doctrina social expuesta en las encíclicas de León XIII y Pío XI. Por otra parte, el humanismo integral y la nueva cristianidad enunciados por el filósofo Jacques Maritain sirvieron de marco a una consideración cristiana más activa de las realidades del mundo, que concurrió a dar relevancia al papel de los laicos y, por último, a la fundamentación de los partidos socialcristianos contemporáneos. Los movimientos apostólicos renovados, la propuesta de "ver, juzgar y actuar," las experiencias de actividad pastoral con obreros y de "diálogo" con marxistas, van marcando la apertura eclesial europea y la intención de "poner al día" a la Iglesia.

No puede entenderse el extraordinario avance que sobrevino en los años 60 sin atender también al intenso trabajo teológico europeo que lo precedió y acompañó. ¿Cómo ser cristiano después de Auschwitz?, se preguntaban, pero no se limitaron a bucear en el análisis de la persona. Teología de las realidades terrestres, reflexión sobre las dimensiones sociales de los dogmas, teología de la historia, teología política, de los laicos, del trabajo, son los apellidos teológicos de una renovación intelectual. El peligro de la desaparición de la fe se les hacía visible, pero sería superficial y muy erróneo ver en su "salida al mundo" un signo oportunista. Se produjo una renovación teológica que ligó el devenir histórico al intento de autocomprenderse, antropologizó sus concepciones de la revelación, se planteó a la Iglesia misma como un lugar teológico y vio la necesidad de romper con la separación Iglesia-mundo y valorizar la actuación humana.

El Papa Juan XXIII (1958-1963) desempeñó un papel muy relevante al abrir paso a los cambios en la Iglesia católica. Con gran firmeza y ricas intuiciones superó los horizontes de la propia institución vaticana, exigió a la Iglesia practicar un ecumenismo real, "reconocer los signos de los tiempos," abrirse al mundo contemporáneo y sus problemas, incluidos los de los países subdesarrollados, ser "Iglesia de los pobres," reencontrarse y cambiar en medio de "las miserias de la vida social que claman venganza en la presencia de Dios."³ Al Concilio Vaticano II (octubre de 1962 a diciembre de 1965) que él convocó se le ha considerado el acontecimiento más importante en la vida de la Iglesia católica de los últimos siglos; en todo caso marcó el fin (tardío) de una época en la historia de esa institución,⁴ y abrió cauces que todavía pugnan por alcanzar una amplitud que el concilio esbozó.

El Papa Pablo VI (1963-1978) continuó la obra de Juan XXIII, dando fin al concilio, auspiciando la concreción de las ideas principales de éste en documentos rectores y en la creación o impulso de instancias y funciones dentro de la Iglesia que desarrollaran el espíritu del Vaticano II.⁵ Ese espíritu era para Pablo VI lo más importante —"debemos pensar de una manera nueva," declaró en enero de 1966— para continuar la puesta al día y la apertura de la Iglesia a los problemas del mundo de hoy. Una vasta reforma se produjo, y ésta tendió, no sólo a modernizar la Iglesia, sino a permitir que en su seno llegaran a caber actividades como las de los movimientos populares cristianos⁶ y la TL.

Sin embargo, hoy está claro para los implicados que la Iglesia del Vaticano II y del postconcilio facilitó, pero no fue la causa o impulso principal de la TL, y aún menos de los movimientos populares cristianos. El Vaticano II fue un evento europeo que miró al llamado tercer mundo desde la Europa capitalista, una región que asimiló la descolonización afroasiática desde su desarrollo y su etapa de auge económico, y la integró en buena medida a relaciones neocoloniales. La óptica mundial del capitalismo europeo pudo ahora integrar desarrollo económico, democracia política con pluralidad de partidos e ideologías, y "cooperación para el desarrollo" del tercer mundo, en un marco de crecimiento de la importancia de los organismos y foros internacionales, y también de contradicciones limitadas de Eu-

ropa con Estados Unidos. El concilio y el postconcilio caben, a pesar de sus irreductibles especificidades, dentro de los márgenes de la sociedad europea que describimos, y desde ese ángulo son expresión también de una madurez que reconoce la necesidad de reformas.

En su diálogo con la modernidad y con el no creyente, en su planteamiento de la Iglesia como pueblo de Dios y de la autoridad como servicio, el concilio y sus consecuencias no traspasaron la frontera de un reformismo europeo. No hay un movimiento católico que esté inspirando o formando parte de un proceso europeo que vaya más allá, ni hay un florecimiento del cristianismo hoy (la Iglesia pasa por "un tiempo invernal," afirmó poco tiempo antes de morir el famoso teólogo Karl Rahner) en Europa.⁷ Se han levantando voces muy críticas entre la jerarquía que atribuyen precisamente a las supuestas desviaciones producidas después del concilio una cosecha de decadencia, descrédito y desunión; esta reacción ha criticado a los teólogos progresistas, presionado a conferencias episcopales e influido en la designación de numerosos obispos y cardenales conservadores. Los resultados del sínodo de diciembre de 1985 muestran más un equilibrio entre impugnadores y defensores que un avance cierto, a 20 años del concilio.

Era lógico que entre los temas fundamentales propuestos por Juan XXIII al concilio fuera el de los pobres el que tuvo menos desarrollo, y que estuvieran ausentes "temas tan latinoamericanos como la profecía, el Jesús liberador, el Dios de la vida, las comunidades de base, la persecución y el martirio."⁸ El mundo moderno al que exige *Gaudium et Spes* asomarse a la Iglesia es el mundo desarrollado, y la receta que propone *Populorum Progressio* al subdesarrollo, que tan fuertemente denuncia, es la del desarrollismo: se pide al primero justicia y técnica, las cuales, concedidas al segundo (al llamado tercer mundo), eliminarán la pobreza, llevarán al desarrollo y conjurarán el peligro de las revoluciones. No hay que subestimar el lugar que abrieron, en una institución tan vertical y estructurada como la Iglesia católica, las transformaciones y el espíritu conciliares; pero tampoco puede desconocerse el peso actual de sus limitaciones y eventuales retrocesos.

III

En la América Latina de los años 60 se estaba produciendo precisamente la bancarrota del desarrollismo, ideal formulado en la coyuntura favorable de finales de los 40. La exportación de productos primarios en condiciones desventajosas de intercambio no pudo ser superada, la industrialización limitada no encontró mercados externos, la mayoría de la población rural permaneció superexplotada y fuera de la vida moderna; pronto el imperialismo norteamericano se lanzó al control a fondo de la región mediante la transnacionalización, los mecanismos comerciales y financieros, y mediante un conjunto de medios de extorsión y agresión, la sujeción de las políticas económicas y las actuaciones de los estados a los intereses supremos norteamericanos. La reformulación del pacto neocolonial

—sin olvidar la extrema diversidad de situaciones particulares— arrastró a gobiernos populistas, influyó en los procesos de modernización capitalista de muchos países, mantuvo la despiadada explotación en el campo a pesar de desarrollos capitalistas agrarios, reorientó a las burguesías de cada país en sentidos cada vez más antinacionales y exigió la apelación a regímenes muy represivos.

La acelerada urbanización sin desarrollo nacional consumó la marginalización de enormes sectores urbanos. Las formas tradicionales de vida y los patrones de conducta de muchos millones de personas fueron forzosamente desquiciados, pero en general su pobreza no disminuyó, y su seguridad ante el trabajo, la vivienda, la salud y el futuro personal y familiar no mejoraron sensiblemente. Sus expectativas aumentaron de manera rápida, y también sus desilusiones: de ambas se llenó entonces la vida de los pobres, y también la de una parte de los sectores intermedios de las sociedades.

La modernización monstruosa a que ha sido sometida América Latina es el marco inexorable de todo pensamiento que pretenda tener incidencia social en ella, y de todo proyecto de cambio. En esta región se han sumado como en ninguna otra la complejidad de contradicciones del mundo actual, y su conocimiento es una brújula imprescindible.

El mismo régimen político capitalista está sometido a tensiones extremas. Las ideas democráticas burguesas, tan antiguas en el seno de las minorías, van encontrando campo y necesidad de aplicación masivas, porque en ellas parecen confluir intereses nacionales, aspiraciones populares y la propia creciente influencia cultural norteamericana. A la vez, son superadas por la representación de poderes mucho más efectivamente populares, e incluso socialistas, cuya realidad respectiva en Nicaragua y Cuba está a la vista. Sin embargo, la modernización con superexplotación, neocolonizada, excluyente, exige un patrón represivo de Estado y de relaciones entre clases que lleva una y otra vez a la dictadura y a matanzas salvajes y organizadas, incluso en los países en donde se habían obtenido crecimientos económicos fuertes, y más o menos sostenidos, y donde se habían desarrollado cierto número de instituciones democráticas.

El reformismo resultaba (y resulta) ya imprescindible en el continente para mantener el capitalismo, pero a sus modelos les falta una y otra vez lo indispensable: el mínimo de redistribución de riqueza y servicios sociales que sea efectivo; un grado de organización con libertades políticas y de la sociedad civil que garantice el consenso, el avance progresivo del régimen y los anticuerpos de la revolución.

Para la mayoría de la población latinoamericana en los años 60 la pertenencia a partidos políticos era nula o ineficaz en cuanto a promoción de un cambio social efectivo; lo mismo puede decirse de los sindicatos y demás organizaciones populares. No se debe creer, sin embargo, que no existían rebeldías activas o que éstas no eran numerosas: la agitación, protestas y revueltas populares por de-

mandas inmediatas y por causas antidictatoriales enfrentaron a todo este proceso como pudieron, y constituyen una de las condicionantes fundamentales que hay que tener en cuenta. Y en la conciencia social de la gran masa se fueron abriendo paso representaciones más naturales del mundo, de la mano de la urbanización, las relaciones mercantiles, la expansión de las matrículas escolares, la extensión del alcance y difusión de los medios masivos de comunicación, el mayor conocimiento de los sucesos del mundo. Las realidades políticas y sociales, las ideas acerca de ellas, comenzaron a mostrar sus propios contornos.

El triunfo de la revolución cubana fue la primera gran irrupción de los pobres en la historia en este continente. Sus rápidos avances en el proceso de liberación, su enfrentamiento vertical e intransigente con el imperialismo norteamericano, y su internacionalismo, se convirtieron en un polo de gran atracción en el escenario americano. Cuba demostró con fuerza dramática que la miseria, la impotencia y la desgracia del individuo respecto a la sociedad en que vive no proceden de su destino ni de su naturaleza individual; que es posible para los pobres vencer el aparato represivo, tomar el poder y redistribuir las riquezas sociales; que es posible emprender el camino de la humanización de la existencia, la promoción de las capacidades y el desarrollo para todos en una sociedad americana. Y todo en un pequeño país en la boca del Golfo de México, al norte del Caribe, a los pies mismos de Estados Unidos.

El ejemplo cubano animó extraordinariamente a las rebeldías latinoamericanas, contribuyendo a darles confianza en sus fuerzas, certeza en la posibilidad de triunfar, radicalización de los medios y de los objetivos de la lucha, materialización en América de las ideas de la liberación y del socialismo. Pero no sólo afectó al campo popular. La política norteamericana hacia América Latina se multiplicó en su actividad y recorrió toda la gama del intervencionismo, a la vez que promovía o ayudaba a crear alternativas reformistas. Las burguesías y todos los intereses opuestos a los cambios profundos del continente anatematizaron de todas las formas posibles a la revolución cubana. La consigna central del gobierno democristiano chileno de 1964-1970 fue "revolución en libertad."

Esta era la situación, en términos generales, cuando la Iglesia latinoamericana recibió el impacto del Concilio Vaticano II. Los propios teólogos latinoamericanos han expuesto cómo sucedió, y han valorado críticamente los significados y los aportes.⁹ Sólo quiero destacar aquí algo que es obvio en las primeras obras de la TL: la negación radical del orden social injusto vigente en el continente, la perspectiva teórica desde Latinoamérica, que asume en general la llamada teoría de la dependencia para explicar aquel orden social, la crítica al desarrollismo y el reclamo de un proceso liberador, la exaltación de la praxis como punto de partida del trabajo teológico y de la actitud cristiana, la exigencia a la Iglesia de comprometerse en la lucha de los pobres, un lenguaje independiente que puntualiza la diferencia de temas, enfoque y actitud de la nueva teología, aunque siempre reconociéndose dentro del universo teológico y eclesial.

Esto es, en su origen la TL tiene una coyuntura propicia en el gran movimiento reformador europeo epitomizado en el Vaticano II, pero su formulación primera es producto de una aprehensión profunda y radical de la situación concreta de América Latina. Ha resultado sorprendente para muchos entre los no creyentes el radical discurso de la TL (y seguramente también para los cristianos conservadores o tradicionales). Cuando revisamos sus escritos no encontramos referencias suficientes a un pensamiento teológico latinoamericano avanzado anterior a ellos, del cual la TL fuera continuadora. Los creadores de la TL son, por otra parte, hombres formados en los centros del pensamiento teológico de Europa, por tanto "teólogos de verdad," con conocimientos profesionales y capacidades que nadie dentro de la Iglesia les discute. Se puede inferir de todo esto que la formulación primera de la TL es el resultado feliz de un instrumento intelectual que marcha hacia el límite fijado a sus posibilidades (europeo, reformista), pero que en manos de quienes están inmersos en una sociedad de urgencias y estructuras diferentes, para ser útil a sus praxis tiene que trascender aquellos límites y producir planteamientos revolucionarios.

Si bien esto es cierto, resulta, sin embargo, insuficiente. La Iglesia latinoamericana misma, muchas de sus prácticas y actitudes, desempeñaron un papel importante en el surgimiento de la TL. El desarrollo de movimientos cristianos a partir de la Acción Católica en los medios estudiantiles, obreros, campesinos; las escuelas radiofónicas y las actividades de educación popular, la aparición de las primeras comunidades de base, son manifestaciones organizadas de una voluntad de participación. La orientación vaticana y los organismos eclesiales que tienen su centro en Europa está presente en la mayoría de ellas, así en la creación de órganos como el CELAM y la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), como en la creación de partidos democristianos en varios países para movilizar la actuación "en cristiano" hacia el apoyo político de un capitalismo renovado o reformado. Pero los resultados prácticos desbordaron parcialmente los proyectos originales.

Frente a los violentos y rápidos avances de las ideas y las luchas de liberación nacional y socialista, por una parte, y de la modernización capitalista neocolonial por otra, en nuestro continente resultaban insuficientes los canales de organización y de conciencia políticos. Se abrió un ciclo de luchas populares de todos modos, con su entorno de concientización, de agitaciones e inquietudes sociales correspondiente, con la impaciencia que caracteriza a las necesidades sociales ciertas. Es aquí que la conciencia y las formas organizativas cristianas se radicalizaron, *ocupando parte del espacio político* por llenar. Esta comprobación no debe llevar a lamentaciones por demás inútiles: la conciencia social es una, son los individuos los que entran o no en las luchas que cambiarán las sociedades y los cambiarán a la vez a ellos mismos.¹⁰

No fue, no podía ser, homogéneo ese movimiento, hijo de la diversidad de clases sociales, de etnias y de culturas regionales y nacionales donde está enraizado el cristianismo latinoamericano; referido a la institución eclesial, con

sus niveles de autoridad y autoritarismo, sus criterios pastorales, su conservadurismo y sus prejuicios políticos. Sus manifestaciones son de una gran diversidad,¹¹ pero en conjunto cumplen un itinerario que deja establecido un papel para la Iglesia (¿más de uno?) en la vida social y política latinoamericana actual, y la actividad de los movimientos populares cristianos como una parte importantísima de esa Iglesia. Dejando provisionalmente a un lado la cuestión teórica de la función social de la religión en el mundo contemporáneo, la constatación práctica que puede hacerse en América Latina es que —sin perder sus funciones de legitimación y de justificación dentro del bloque dominante en las sociedades capitalistas— la fe religiosa asume también formas organizativas y de conciencia diferentes e incluso opuestas totalmente a la dominación capitalista.

La segunda cuestión, íntimamente ligada a la primera, es que numerosos cristianos —y entre ellos los que hacen TL— sostienen que aquella conciencia y organización opuestas a la dominación son la respuesta cristiana obligada al momento histórico que vivimos, la praxis que identifica lo que es ser Iglesia hoy, que dimana de ella, o la base de su reinención, lo que permite representarse el reino, y comenzar a construirlo, interpretar la Escritura y la tradición, asumir a Cristo y su mensaje, obtener la salvación (ante todo, identificarla), prestar servicio como misión del cristiano y de la Iglesia.

En resumen, existe todo un conjunto de fe, de representaciones, de pensamiento y trabajo teológico, que se reclama productor de pensamiento y actitud liberadores, y que reclama para su actividad el objetivo práctico de concurrir a la liberación de los hombres en Latinoamérica. Que sean minoría numérica respecto a la totalidad de los creyentes e instituciones eclesíásticas, no es más que un dato. Que conciban la liberación al interior de sus propias ideas, convicciones y fe religiosas es algo cuya importancia difícilmente puede ser exagerada.

Ya en la reunión de teólogos latinoamericanos celebrada en Petrópolis (Brasil) en marzo de 1964, el peruano Gustavo Gutiérrez planteó que la teología debía ser una reflexión crítica sobre la praxis. En los años siguientes continuó, desde esa posición, tratando el tema de la pobreza, en lo que él mismo llamó "hacia una teología de la liberación." A inicios de la década se había reclamado en medios cristianos brasileños la necesidad de diálogo con los marxistas; "en Brasil, la izquierda católica produjo entre 1959-64 una serie de textos básicos sobre la necesidad de un ideal histórico cristiano, ligado a una acción popular..."¹² Una sucesión de encuentros teológicos entre 1964 y 1971¹³ sirvió para socializar los puntos de vista y los temas, para autoidentificarse y relacionarse, en lo que ya todos convinieron en llamar teología de la liberación. En medio de ese tiempo ocurrió en Medellín, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), cuyo tema era la transformación de América Latina a la luz del Vaticano II.

Medellín resume el alcance de la puesta al día de la Iglesia institución en América Latina. Reconoció que la pobreza predominante era fruto de las relaciones

de poder, económicas y sociales vigentes, denunció la pobreza "y el pecado que la engendra;" calificó de "violencia institucionalizada" la situación de injusticia prevaleciente "en muchas partes" del continente, y ante la "tentación de la violencia" que aquella engendra se pronunció por la paz, pero una paz condicionada por la justicia. Se dirigió abiertamente a "todos los hombres que en este continente tienen hambre y sed de justicia." Postuló el amor a los hermanos y a Cristo como gran fuerza liberadora y planteó que donde no existe paz social y sí injustas desigualdades, "hay un rechazo del Señor mismo." Expone la situación concreta de América Latina y su momento histórico¹⁴ y pide mostrar "el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres."

Medellín fue un momento en que había en América una gran conciencia de que tenían que sobrevenir cambios profundos; para muchos las revoluciones parecían inminentes o ya comenzadas; el despertar de Iglesia coincidió con él.¹⁵ Es muy importante tener en cuenta los cambios que afectaron aquella atmósfera después de los primeros años 70. La Iglesia institucional no volvió a alcanzar un momento como el de Medellín,¹⁶ el propio CELAM perdió paulatinamente su carácter impulsor hasta convertirse en lo que es hoy, y la tercera conferencia (Puebla, 1979) fue precedida de una lucha ardua entre los que querían plasmar una involución y condenar incluso a la TL, y los que reafirmaban la corriente renovadora y pretendían profundizarla. Los textos de Puebla y la actividad paralela de teólogos de la TL que fueron acompañando a obispos y cardenales progresistas, ya que los organizadores no les habían dado lugar en los equipos de expertos,¹⁷ testimonian ese enfrentamiento.

Puebla recogió planteamientos esenciales de Medellín, precisó y aún avanzó en algunos puntos, y también expresó el impacto de la ofensiva conservadora que condicionaba la aceptación de la TL a definiciones muy restrictivas de la misma. Dado el verticalismo de la Iglesia institucional, su unidad y lo expresado en sus documentos tienen una enorme importancia, de modo que las citas y comentarios del Vaticano II, Medellín, Puebla, y de las iniciativas de Pablo VI (como el sínodo vaticano de 1971 o la *Octogesima Adveniens*) adquirieron un gran peso en los debates. Ellos son un terreno ganado ya, que favorece la actividad de la TL y de los movimientos populares cristianos, a pesar de la revisión de tendencia conservadora realizada en la Iglesia en los últimos años.

Ya en 1962 Juan Luis Segundo había esbozado el problema de las contradicciones entre la estructura de la Iglesia y su misión.¹⁸ Casi 20 años después, en *Iglesia: carisma y poder*, Leonardo Boff desarrolló a fondo la cuestión;¹⁹ prácticamente todos los teólogos de la liberación han tratado el tema a lo largo de esos años, y hasta hoy. La incorporación del análisis de la propia Iglesia con el auxilio de las ciencias sociales es otra característica del pensamiento teológico de la TL.

En el terreno práctico eclesial, el camino andado en los 60 y en los 70, aun desde puntos de partida desarrollistas y modernizantes, democristianos y social-cristianos, de asistencialismo social o externa comunicación con "el pobre,"²⁰ formó en miles de cristianos latinoamericanos una nueva conciencia, receptiva y activa ante las luchas y demandas populares, y produjo un cambio en su autoidentificación como cristianos y en su idea de comunidad e Iglesia cristianas. Esto se multiplicó en formas organizativas, en publicaciones, en divulgación y educación popular. El compromiso activo devino militancia en muchos, en organizaciones cristianas ligadas al movimiento popular, y directamente en organizaciones populares revolucionarias también. La represión brutal de estas dos décadas creó también un extenso martirologio cristiano, sangre vertida que a la vez forma parte inseparable del acervo popular revolucionario latinoamericano.

Una parte del clero asumió también la práctica más allá del terreno modernizante. La pastoral entre la gente más humilde de la ciudad y del campo, el compromiso concretado, nutrieron de vivencias y experiencias a muchos. Organizaciones o grupos sacerdotales contribuyeron a hacer más efectiva la presencia e influencia del clero avanzado, y a esto se unió la actitud de respaldo, y en varios casos de conducción, de obispos esclarecidos de diversos países.²¹ El autoritarismo jerárquico y el paternalismo clerical han perdido terreno como resultado de la actividad de esas vanguardias de la Iglesia. Y ya son numerosos los sacerdotes —y algunos obispos— que han pagado con la vida su amor práctico al pobre o su entrega militante a la causa popular.

IV

La autovaloración y la metodología de la TL nos ha hecho asomarnos a sus contenidos ya en el curso del análisis de sus condicionamientos eclesiales y sociales. Ahora trataremos de sintetizar una exposición de sus temas y contenidos fundamentales, no con la pretensión de exponerlos totalmente —mucho menos de presentar de manera exhaustiva la TL, lo cual está fuera de nuestras posibilidades—, sino de suministrar al lector no iniciado elementos indispensables y que lo animen a leer a los teólogos mismos, y con el fin de tratar la situación actual y adelantar algunos criterios nuestros.

La cuestión misma de quién hace TL evidencia que para estos teólogos se trata de una nueva manera de hacer teología. Ellos parten de que la reflexión teológica se encuentra en la masa de los creyentes, en la inteligencia de su fe, en la experiencia espiritual de Dios como el Dios de los pobres y del pobre como lugar del encuentro con Dios, en la confrontación de la fe cristiana y la situación de opresión, en la práctica histórica de la liberación del pueblo pobre y creyente latinoamericano.²² Por tanto, la TL no se inicia con el teólogo, ni se reduce a su actividad "profesional." Richard distingue tres formas de TL: espiritual en la práctica de la liberación del pueblo, orgánica en las comunidades eclesiales de base (CEB) y teología profesional. Los Boff las clasifican como popular, pastoral y

profesional, de acuerdo a características que enumera, referidas a su grado de elaboración, relaciones con la práctica, lógica, método, lugares de aplicación, productores y productos. Gutiérrez, que trata el tema a lo largo de toda su obra, la llama "una reflexión que nace desde el reverso de la historia."

La función del teólogo adquiere una nueva importancia desde esa perspectiva, a la vez que se reduce bruscamente la pretensión de dominio desde la función intelectual que caracterizó a la teología. Forma parte de la teología explicar el lugar del teólogo²³ y los condicionantes históricos —por tanto cambiantes— de la teología. Se comienza así a desplegar un problema que en el caso de las ciencias sociales ha sido consecuencia de comprender la historización de lo interno de la producción misma de conocimientos, y el modo como los condicionamientos sociales intervienen en el campo científico social; un problema complejo en sí mismo y en sus consecuencias prácticas, que tiene larga historia en el caso del marxismo.

Los pobres, la liberación, la unidad de la historia, la espiritualidad, la relación entre fe y política, el amor y la violencia, son temas que se presentan como inevitables ante la TL. Los teólogos los asumen y los desarrollan, los trabajan teológicamente; los resultados varían de acuerdo a condicionamientos específicos y a características individuales. Ya se puede hablar de una trayectoria en el tiempo, con algunos indicios de cambios, y también hay diferencias que algunos llegan a agrupar en tendencias. Pero el fenómeno tiene suficiente unicidad para poder referirse a sus temas, a sus posiciones y a su manera de hacer teología. Tiene también, y esto es de la mayor importancia, la interpretación o percepción que hacen de la TL los medios sociales y las instituciones implicadas en el cristianismo: que se corresponda o no totalmente con sus contenidos teóricos puede ser materia de malos entendidos y de aclaraciones, pero indican un sentido general de la TL y unas necesidades sociales a las cuales también se debe la TL, y ambos forman parte de su realidad.

¿Cómo ser cristiano en un mundo de miserables? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Preguntas como éstas se hacen los teólogos a partir de la constatación de la situación de miseria, de injusticia y explotación en que viven las mayorías latinoamericanas. La mediación socioanalítica²⁴ de la TL se propone *conocer* las condiciones reales en que se encuentra el oprimido y sus causas. Este es el campo donde es más general y aceptada la utilización del marxismo por la TL; más diferenciada es la aceptación en lo que se refiere a las luchas de clases de los oprimidos. Para la TL el pobre es explotado económicamente, oprimido, marginado, discriminado racial, sexual o culturalmente.

La pobreza no es más "una fatalidad" ni algo que hay que aceptar y ante lo cual hay que resignarse. La pobreza material es un estado escandaloso, condenado en las Escrituras, la tradición cristiana e incluso en parte del magisterio eclesial. La pobreza espiritual del cristiano no es simplemente desprenderse de riquezas, es tener una total disponibilidad ante Dios; es esperar y acoger a Dios.

Gutiérrez plantea una síntesis: "la pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria con los pobres y es protesta contra la pobreza."²⁵ Según los Boff, esta solidaridad con los pobres tiene raíces propias, inherentes a la fe cristiana: teológica (desde el Dios bíblico), cristológica, escatológica (como en el juicio final según el evangelio de mateo), apostólica (de la Iglesia primitiva) y eclesiológica (la opción preferencial por los pobres, proclamada en Medellín y ratificada en Puebla).²⁶

La cuestión de los pobres en la TL no se limita al campo de lo social y económico; se sitúa al nivel de la fe. Esto la diferencia analíticamente de las ciencias sociales, aunque las utilice. Bien entendida, la cuestión de la fe nos permite no reducir la posición de la TL a su dimensión política, ni a una interpretación de la realidad a partir de las ciencias sociales. "La función de la TL no ha sido, por lo tanto, la de introducir la política en la teología, sino la de introducir la teología en la experiencia de Dios que el pueblo pobre y creyente realiza en su práctica política de liberación," ha escrito Pablo Richard.²⁷ No es hacer ciencia o política, pero sí ayudar a que el compromiso liberador de los cristianos sea más radical y más lúcido.²⁸

Situarse, pues, en la perspectiva del reino de Dios es participar de la lucha por la liberación de los hombres oprimidos por otros hombres. La noción de espiritualidad ("seguimiento de Cristo," sería su sentido estricto) para la TL exige en el cristiano una *conversión al prójimo* —explicitado éste en el hombre oprimido con los atributos que hemos descrito—, significando con ello una transformación radical de cada uno, encontrar a Cristo en el proceso de liberación y hacer de esta actitud algo que incluya *toda* la actividad vital del individuo, que dé significado como totalidad a cada detalle y aspecto de su vida.

Esta espiritualidad se realiza dentro de una comunidad, "es una aventura colectiva." Y es un proceso de conversión y de aprendizaje en la praxis que no termina, que reclama el curso de la vida de los cristianos. Totalidad, comunidad, búsqueda, formación y dedicación a lo largo de la vida; en la riqueza teológica de este concepto de espiritualidad está también la posibilidad de establecer una insoslayable y fecunda confrontación con las ideas revolucionarias de cambio total de sí mismo.

Partiendo de la gratuidad del amor de Dios, expresada en el lenguaje místico, en la contemplación, la TL busca en el lenguaje profético la denuncia de la situación de injusticia y despojo en que viven los pobres. De la unión de ambos sale la teología, situada en la historia y buscando eficiencia para la praxis que es necesaria en esa situación histórica. Se reivindica así la oración, se vuelve a interpretar al Nuevo Testamento y el conjunto de los libros de la Biblia,²⁹ y se van desarrollando los temas de una cristología y de una eclesiología de la TL. Al nivel pastoral y en la actividad cristiana influida por las nuevas ideas se extiende ahora la lectura de la Biblia que encuentra un fortalecimiento de la fe y de la convicción en que el camino del cristiano es el de esperar y luchar por la liberación.³⁰

El concepto de liberación de la TL recorre, como es natural, toda su producción; sin embargo, más que definido suele ser explicitado como práctica, como necesidad, como proceso histórico, puesto en relación con el pobre, el oprimido, el cristiano, con Cristo, con Dios y con otros conceptos manejados por la teología. No obstante, los tres niveles de significación del término que expone Gutiérrez en 1971 son generalmente aceptados: a) "liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos;" b) "concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. Situados en esta perspectiva aparecen como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre;" c) "... hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia [...] Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana."³¹

Esos tres niveles pertenecen a "un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra salvadora de Cristo."³² Salvación y liberación quedan íntimamente relacionadas, y ambas nociones están enriquecidas de un modo que influye poderosamente en la reflexión teológica y en la manera de ser cristiano. El sistema mismo de creencias, representaciones y rituales religiosos, las instituciones eclesíásticas, son miradas a la luz de una fe que se siente histórica, humana, activa y crítica. Las formas concretas —y los conceptos abstractos— que había adoptado la modernización de la relación Iglesia-mundo corren el riesgo de ser arrasadas por esta concepción realmente integradora del terreno de la necesidad más sentida por los pueblos latinoamericanos y el terreno de las dimensiones más hondas del cristianismo como fe, conciencia popular y proyecto.

Es comprensible que tal idea de liberación se considere extremadamente peligrosa por los beneficiarios y los defensores del orden y el sistema de explotación en América Latina, y por los burgueses y el gobierno de Estados Unidos. Las profundas exigencias que envuelve el concepto de liberación están articuladas por una espiritualidad determinada: en la medida en que se es cristiano y comunidad cristiana se pretende practicar el proceso liberador; ese proceso a su vez será el que los constituya como cristianos de hoy y de mañana.

No se trata, por tanto, de la elección entre ser cristiano o ser revolucionario radical en el curso de la lucha social, o de abandonar el sacerdocio o las creencias religiosas como parte de un desarrollo personal. Se trata de una reafirmación de la fe y de un replanteamiento de qué es ser Iglesia y cómo serlo, que integra como algo indispensable la praxis en defensa de los oprimidos, de los derechos humanos y de los cambios profundos de las sociedades latinoamericanas.³³

La historia es una dimensión esencial en la TL. La afirmación de la Iglesia contemporánea de que no hay "dos historias," sino una historia humana única, es profundizada por la TL, como ya se ha visto en citas y comentarios anteriores. Partir de la praxis históricamente condicionada por los hombres es relacionar la fe y la teología con el movimiento histórico de la humanidad. Varias consecuencias importantes tiene esa posición. Tanto el compromiso del cristiano y la comunidad como la reflexión que los acompaña se renuevan y adquieren contenidos nuevos en las sucesivas etapas históricas. La "verdad" dogmática abstraída del tiempo se hace inaceptable,³⁴ y se da paso a planteamientos tan ricos como el de que la verdad evangélica es una verdad que se hace.

La reflexión misma sobre Dios busca, entonces, apoyo en el conocimiento profundo del tiempo en que se vive. Pero no es sólo eso: la interpretación de la salvación, del pecado, de la evangelización, etc., se enriquecen y se precisan,³⁵ *sin dejar de ser materia teológica*. Por otra parte, se abre el camino para una comprensión de la historia, de la religión y la Iglesia de los papeles sociales desempeñados por ellas a lo largo de la historia.³⁶ Y por último, pero muy importante, se emprende un trabajo de relectura de las Escrituras a la luz de esas concepciones, fundando así una verdadera cristología de la TL; se sitúa en sus lugares y condicionamientos históricos a la tradición y el magisterio eclesiástico, y se avanza en el terreno eclesiológico.

La utilización de los resultados obtenidos por las ciencias sociales, y en alguna medida sus métodos, como auxiliares del trabajo teológico, deviene imprescindible, dado el propio núcleo central de la TL y su metodología. La nueva teología se fortalece con esa apropiación, porque la ayuda a leer los hechos históricos en función profética. Relacionarse con las ciencias de modo indisoluble a la relación entre fe y sociedad no es poco; buscar los signos que guíen la praxis hacia un futuro esbozable y que permitan organizar la esperanza es todavía mucho más.

Al revisar los textos de los teólogos de la liberación que han estado a mi alcance, y entre ellos algunos más recientes que se han visto forzados a volver sobre el tema,³⁷ no encuentro razones para la tan reiterada crítica eclesiástica a la TL por su utilización de las ciencias sociales; esa crítica piensa que por ello la TL tiene el peligro de caer en graves desviaciones. Si algo puede advertirse es que los teólogos de la liberación trabajan *desde* la teología con las ciencias sociales; la modernización bien entendida de Iglesia debería más bien aplaudir los logros que en la asimilación de esos instrumentos del conocimiento social ha hecho la TL.

Parece haber un fuerte componente ideológico en esas críticas, sin olvidarnos de la fuerza que todavía tienen el conservadurismo y el tradicionalismo en los medios cristianos (cuya historia, por cierto, puede conocerse mejor y puede tender a superarse con ayuda de la TL). Más allá de una preocupación excesiva porque el proceso de secularización que ha caracterizado a las sociedades cristianas en los últimos siglos se vuelva una corriente peligrosa, "secularista," dentro de la

Iglesia (el hombre ya no sería la imagen de Dios, sino al revés, lo divino sería símbolo de lo humano, etc.), aparece la acusación de que la TL introduce el marxismo en el pensamiento y la práctica religiosos,³⁸ peligrosa introducción que lleva sin remedio hacia el ateísmo.

¿Por qué se pretende sacrificar uno de los aspectos más importantes de la "puesta al día" preconizada desde Vaticano II, el abrirse a un conocimiento profundo y consciente de las sociedades, al acusar a "algunas TL" de introducir "la ideología" y el marxismo? Los teólogos de la liberación han apelado al buen sentido de sus críticos cuando anotan un simple hecho muy visible: ninguno de ellos se ha vuelto ateo en estos 20 años. Derivaciones prácticas de participación de la fe, el pensamiento y las organizaciones religiosas en la actividad consciente de millones de latinoamericanos que necesitan con urgencia conocer su mundo y cambiarlo, son también consecuencias potenciales ostensibles de positivo valor para la religión y la Iglesia. Hay una contradicción aparente entre la modernización y la Iglesia y su doctrina social y esas críticas a la TL.

Volvamos a los contenidos de la TL. La cristología desempeña en ella un papel central;³⁹ no pretendemos exponer sus aportes aquí. Anotemos, sin embargo, algunos conceptos y planteamientos que nos ilustren sus posiciones.⁴⁰ Ante todo se reivindica la obligación del cristiano de hablar a partir de Jesús y no sobre él, "como quien está tocado por la significación de su realidad." Este seguimiento implica al análisis de su legado, desde una praxis concreta e histórica latinoamericana. Se considera a Jesús como el máximo exponente de Dios y el Nuevo Testamento como la elaboración que de aquella expresión hicieron las primitivas comunidades cristianas en sus circunstancias (fines de siglo I). El Jesús histórico es privilegiado,⁴¹ y se estudia su existencia y su praxis histórica; los evangelios mismos son entendidos como la interpretación que desde su praxis hicieron los primeros cristianos del mensaje de Jesús. Y toda la cristología posterior es puesta en relación con sus condiciones de producción.

La predicación y la acción de Jesús están centradas en el reino de Dios. El reino no está solamente en el futuro, está también entre nosotros; no se origina en este mundo, aunque se comienza a realizar en él. El reino es la liberación total e integral. El pecado social y personal es la negación del reino de Dios y debe ser erradicado, no meramente perdonado. La predicación de la buena nueva se hace en un mundo regido por el pecado; la conversión que para el cristiano implica acceder al reino que Dios ofrece a todos es un proceso caracterizado sobre todo por un cambio de actitudes respecto a todas las relaciones sociales, personales y religiosas. El cambio de actitudes debe ir acompañado de una práctica consecuente.

La divinidad de Jesús está fuera de duda, como lo está la disyuntiva entre fe e incredulidad.⁴² La comprensión de su práctica histórica de liberación debe partir de la idea del reino que predicó y que se acerca como liberación. Jesús vivió entre los más pobres y oprimidos. El mismo fue pobre. Escogió a sus discípulos entre los

más "débiles y necios," para anunciar y servir al reino. El reino "... ya se concretiza en la práctica de Jesús [...] su anuncio liberador ya se historiza entre los oprimidos, interlocutores privilegiados de su predicación y primeros beneficiarios de su práctica."⁴³ El amor universal y la preferencia por los pobres caracterizan el anuncio que hace del reino; y su persecución y muerte son consecuencia de la negación de su mensaje por parte de los opresores y privilegiados de la sociedad en que vivió.⁴⁴ Jesús presenta a Dios el dolor y el abandono en que han vivido los oprimidos a lo largo de la historia. Su fe, centrada en la fidelidad a Dios, y su misión de instaurar el reino, Jesús las fue viviendo en su historia concreta como búsqueda.⁴⁵

Jesús es consciente de que su mensaje de amor chocará con el pecado social y de que las estructuras a las que éste responde deben ser transformadas. "Jesús mostró con su ejemplo que puede haber compatibilidad entre el amor a las personas y la oposición a sus actitudes."⁴⁶ El seguimiento de Cristo se hace a través del servicio al reino de liberación y de la lucha contra el pecado, el cual niega a Dios y al reino. El don liberador de Cristo permite entrar en comunión con Dios y con todos los hombres, define los actos y la vida cristiana en un proceso que se da históricamente en la liberación, pero que no se agota en ese proceso, es su anuncio.

En la cristología de la TL se encuentran muchas de las páginas más inspiradas que hemos leído de esa corriente de pensamiento. El punto de partida y el método de la TL producen una interpretación de las Escrituras (hermenéutica) y un discurso teológico plenamente referido a los hombres concretos, reales y sus praxis históricas de liberación. No se trata de los hombres en general, sino de los oprimidos reales, de los explotados que han existido y existen; sus luchas son el teatro del proceso histórico de liberación.⁴⁷ El mensaje se dirige a los pobres. La pobreza es sinónimo de disponibilidad y condición del seguimiento de Cristo; la lucha lleva a la liberación y el proceso nunca terminado de aquella formará hombres nuevos. Las bienaventuranzas se llenan de sentido y promueven la fe y las convicciones; la reformulación de la utopía permite prefigurar metas y vivir ideales en medio de las terribles condiciones del continente.

Ya hemos visto antes cómo nuevas ideas y prácticas cristianas, expresadas en la TL y en los movimientos populares cristianos exigen profundización y replanteamientos de las concepciones que se tienen sobre la Iglesia. La modernización conciliar y postconciliar fue decisiva para todo el catolicismo, pero es obvio que las necesidades latinoamericanas van más allá del campo de esas reformas. La eclesiología de la TL tenía que ser terreno recorrido desde los inicios de la Iglesia. Ha sido teatro de muy duras polémicas, y no por afán de confrontación, sino porque en América Latina, las condiciones sociales y el nivel de las luchas, la toma de conciencia cristiana y las formas de organización y de pensamiento desbordan las estructuras, funciones y estilo de la Iglesia institucional.

La TL reclama la formación y desarrollo de una nueva conciencia eclesial y la redefinición de la tarea de la Iglesia en nuestro mundo. El punto de partida conciliar de la Iglesia como pueblo de Dios ante todo, que declarativamente implica un lugar secundario para la jerarquía, se toma aquí en sentido estricto: las comunidades cristianas y la actividad liberadora del cristiano son lo primordial. La actividad cristiana, condicionada a su vez por la actividad concreta e histórica del mundo donde ella está inmersa, será decisiva para que la Iglesia encuentre su misión en América, la cumpla y se fortalezca y se desarrolle a la vez como tal Iglesia.

Dado el carácter de la TL, la cuestión pastoral es central en su eclesiología, pero analizada a la luz de los logros y posiciones a que hemos hecho referencia aquí. Identificada la Iglesia institución en su proceso histórico y en sus relaciones con la fe del pueblo y con las estructuras sociales que se han sucedido en el continente,⁴⁸ se miden su peso y sus condicionamientos en las sociedades actuales, para entender e impulsar sus acciones posibles.⁴⁹ Se trata el problema de las relaciones y la posible articulación de la Iglesia con otras fuerzas sociales que buscan cambios cualitativos en el sentido de la liberación, reivindicando siempre la perspectiva específica donde ella (liberación integral, reino de Dios) se inscribe. La cuestión de la participación en política es obligada. Se parte del magisterio eclesiástico, especialmente de Pablo VI y de Puebla, para insistir en los deberes de los cristianos respecto a la concreción del compromiso con los pobres y oprimidos; las formas y los límites de participación de las jerarquías y los laicos buscan poner en concordancia la interpretación de aquellos textos con las realidades y las urgencias que se presentan ante los religiosos y laicos en la actualidad.

El potencial evangelizador de los pobres⁵⁰ se vuelve un punto central. Si la TL busca ser, ante todo "la interpretación de la fe que viene de los pobres,"⁵¹ la Iglesia debe nacer de la fe del pueblo para poder presentarse como señal e instrumento de liberación.⁵² La dimensión institucional de la Iglesia en las sociedades de clase ha estado, sin embargo, afectada por ese carácter clasista. Más que enumerar los hechos que ilustran el desvío de la institución de su misión respecto a la fe y al mensaje cristiano, la TL analiza los procesos y las estructuras de poder, creadas al cabo de ellos, la necesidad de cambios profundos que revolucionarán a la Iglesia institucional y a la fuerza motriz que será para ellos la praxis cristiana de liberación.⁵³ La TL ha aportado al conocimiento de las formas de poder y a su ejercicio en la Iglesia institucional el uso de las ciencias sociales —mediación socio-analítico-religiosa la ha llamado L. Boff.

Es también en este terreno que la TL retoma y desarrolla la cuestión de las relaciones entre Jesús, su predicación y la Iglesia. La comprensión histórica de la Iglesia, y sobre todo el lugar central que ocupa la cristología, hacen que la TL fundamente desde el Nuevo Testamento el papel del reino, fin último, y a la vez, construcción histórica, como centro de la predicación de Cristo, y a la Iglesia como la comunidad organizada, instituida sobre la fe en la resurrección, posterior por tanto a la pascua, misionera, que busca la fraternidad humana en la rea-

lización de su designio salvífico. Sus formas han evolucionado, y tendrán que seguir evolucionando para que se produzca el triunfo del amor y de la liberación.⁵⁴ La Iglesia participa del plan de Dios, pero la salvación no se reduce a la acción eclesial. "En un mundo radicalmente escindido, la función de la comunidad eclesial es luchar contra las causas profundas de la división entre los hombres."⁵⁵

La TL reivindica con fuerza la ligazón imprescindible entre el amor eficaz al prójimo y el sacrificio expresado en el rito de la misa, entre el culto y la acción en procura de la fraternidad humana.⁵⁶ La eclesiología en la TL trasciende efectivamente la modernización reformadora postconciliar en un campo especialmente difícil, dados el verticalismo y la disciplina férrea de la Iglesia institucional. Al trascender aporta a la Iglesia un llamado especialmente valioso a encontrar fuerzas en sí misma para revolucionarse y marchar eficazmente con el pueblo cristiano pobre y oprimido.

La TL es una de las fuentes más importantes de la nueva manera de vivir la fe y del actuar cristiano, que pugna por extenderse en la América actual. Reflexiona sobre las prácticas y sobre las estructuras significativas de la Iglesia y de las sociedades, ayuda a comprender y a motivar, a profundizar en la interpretación de las Escrituras, la tradición y el magisterio eclesiástico, a fundamentar, *desde la religión*, actuaciones en favor de la liberación.⁵⁷ Contribuye a modificar positivamente el acervo cristiano en cuanto a principios y comportamientos, y sienta las bases de una ética que considera al hombre inmerso en sus condiciones de existencia y en los conflictos sociales, incluida la lucha de clases.

Quisiera terminar esta breve exposición de los temas de la TL citando algunos textos que ilustren y ayuden a presentar sintéticamente los puntos de vista principales.

"La TL no es únicamente, como algunos lo piensan aquí, una teología que pone el acento en lo social. Es eso, pero es más; intentamos situarnos allí donde no es posible separar solidaridad con los pobres y espiritualidad, amor fraterno y oración, ser humano y Dios. Eso es ser cristiano, discípulo de Cristo, Dios y hombre."⁵⁸

"La teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos [...] en plena posesión de sus instrumentos conceptuales [...] también una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero además, y sobre todo [...] la teoría de una práctica determinada. La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica."⁵⁹

"La TL parte decididamente de la fe. Esta es su primera palabra; en el acto de captar la realidad en su iniquidad y en la opción por las mayorías humilladas re-

sulta vivo el horizonte de la fe en el que se mueve vitalmente el cristiano. El objeto de la teología es Dios, el Dios revelado; pero no sólo El; lo son también todas las cosas en cuanto vistas a la luz de Dios. Esto significa que también es propio de la teología hablar de la historia, política, economía, sociología y cualquier cosa que se contemple a la luz de Dios [...] Cuando, por ejemplo, piensa sobre realidades complejas y 'seculares' (la sociedad, los mecanismos del empobrecimiento, las organizaciones populares y la política del trabajo, la función del Estado, etc.), necesita conocer analítica y críticamente estas realidades [...] Una vez descifradas [...] el teólogo pasa a leerlas a la luz de la fe, de la tradición, del magisterio y la razón teológica."⁶⁰

"La TL, finalmente, intenta articular una lectura de la realidad a partir de los pobres y en interés por la liberación de los pobres; en función de esto maneja las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que ayuden a caminar a los oprimidos."⁶¹

V

Las críticas a la TL a partir de su supuesta adhesión o influencias marxistas son una constante desde su surgimiento; a ellas aludíamos en un punto anterior. Entre otras razones que llevan al mantenimiento de esas críticas están los propios límites de la modernización postconciliar de la Iglesia: la reforma siempre se ha propuesto evitar la revolución, y el marxismo-leninismo expresa el proyecto más revolucionario de nuestra época a escala mundial.

Cuando surgió la TL, la bancarrota del desarrollismo, la revolución cubana y demás factores a que nos referimos antes, propiciaban en América Latina un clima favorable al despliegue de acciones y actitudes revolucionarias y también al desarrollo de pensamientos y teorías que analizaran con radicalidad las causas del mantenimiento de estructuras de explotación y opresión en el continente, y mostraran caminos ciertos para una práctica que produjera la eliminación de esas estructuras. Todo ello dio impulso a la renovación y el desarrollo de las ideas marxistas y a una expansión notable de su influencia social y política. A pesar de las críticas y de los prejuicios mutuos, la asunción o utilización de elementos del marxismo por la TL no resultaba demasiado difícil.

Más de 15 años de violentas luchas de clases, la reorganización a sangre y fuego de la hegemonía imperialista y burguesa, amenazada por el rechazo activo de organizaciones y pueblos durante el proceso de modernización y la crisis que le ha sucedido, el afianzamiento de la revolución cubana, el triunfo sandinista y la revolución salvadoreña, marcan el camino recorrido hasta hoy. En el marco de un desarrollo mayor y más complejo de la dominación imperialista y de los lazos capitalistas entre Estados Unidos y América Latina, pero también de mucha más concientización a escala popular, con la consecuente identificación de la opresión, la explotación y sus causas, la lucha ideológica organizada ha pasado a primer

plano; la multiplicación continuada de medios técnicos de comunicación y el hábito de consumir sus productos potencia las posibilidades de influir y formar opinión.

La democratización, vista y utilizada desde el lado burgués, pretende cumplir un papel de movilizador respecto a la posibilidad de revoluciones liberadoras, aunque aceptando la ampliación de la politización, pero analizándola hacia prácticas e ideologías que no disputen el poder político imprescindible para llevar a cabo la liberación. Lo que se salga de ese marco "democrático" es tachado de "extremismo," convenientemente clasificado como malo e igualado a su supuesta pareja, el de derecha. Las organizaciones sociales y políticas y las ideas pueden formar un espectro amplio siempre que no se salgan de los márgenes de esta nueva estructura de dominación.

Al marxismo se le combate de las formas acostumbradas, pero además se insiste en que ha entrado en definitiva decadencia, junto con sus proyectos, sus organizaciones y el campo socialista. En la actualidad, las críticas a la TL en lo que toca al marxismo insisten en el riesgo del ateísmo, de la eliminación de la fe, en el carácter supuestamente muy limitado de la doctrina marxista (se basa sólo en el proletariado, no en todos los pobres; pretende una liberación socioeconómica solamente, no integral; etc.), en que el marxismo favorece el odio y la lucha de clases, que está ligado a concepciones totalitarias que aspiran a sustituir el capitalismo por regímenes en los cuales a lo sumo se obtienen ventajas sociales a cambio de libertad, y que los países con poderes socialistas son ejemplos de fracaso de los proyectos de liberación.

Se intenta que los teólogos de la liberación insistan en lo limitado de su relación con el marxismo, para sobrestimar el papel de la cuestión en la TL y alejarla en lo posible del terreno central de sus postulados; en ese terreno resulta muy natural su coincidencia con quienes luchan por la liberación de los pueblos. En la medida en que esa maniobra prosperara, la alternativa que quedaría a los teólogos que no expresaran su distancia sería la de "parecer marxistas".

No pretendo terciar en los debates intraeclesiales, pero sí hacer algunos comentarios acerca del marxismo-leninismo en relación con el tema en cuestión, porque resulta muy necesario clarificar todo lo que ayude a un encuentro que es imprescindible,⁶² y más aún cuando, en medio de una terrible situación de crisis y miseria de las mayorías, no se está en una situación revolucionaria en la mayoría de los países del continente.

El marxismo es, ante todo, la teoría de la lucha de clases en el mundo contemporáneo, dirigida a derrocar a los explotadores, a establecer la liberación nacional y el socialismo, extender el internacionalismo en el mundo y profundizarlo, crear las bases y desarrollar una nueva cultura totalmente opuesta a la que ha regido, basada en la dominación de los hombres; cultura de la organización social, de la educación, de las actitudes y conductas individuales, que en el curso de la lucha y las transformaciones sociales ayude a los hombres a volverse ca-

paces de construir el mundo sobre nuevas bases. Todo ello supone y exige, naturalmente, una revolución social, a la vez que define el contenido de su largo y necesariamente ininterrumpido proceso.

Lo anterior es fundamental y no entorpece el carácter de epistemología por excelencia que tiene el marxismo-leninismo para las ciencias sociales y humanas. Es más, en el marxismo resultan de imprescindible interrelación los aspectos ideológicos y científicos, cuestión fundamental de método que no es el caso tratar aquí. Si tendemos a superar los "malos entendidos" a que lleva, sobre todo el inmenso poder social que hasta hoy han tenido el capitalismo y su cultura, el marxismo puede brindarnos una ayuda incomparablemente mayor con su método esencialmente revolucionario y con sus capacidades de ir muy por encima de sus propias condiciones de producción y de prefigurar nuevas relaciones humanas en una nueva sociedad en proceso de liberación.

Para el marxismo, el cambio social liberador sólo puede ser obra de los explotados mismos, y ellos *se cambiarán a sí mismos* en el proceso de cambiar sus circunstancias.⁶³ Esto se repite una y otra vez en los textos desde Marx hasta hoy. Pero hay algo aún más importante: ese proceso ya ha sido emprendido prácticamente en el mundo, a partir de la inspiración marxista, desde hace un siglo, y ha constituido la praxis e involucrado las vidas de centenares de millones de personas, convirtiéndose en la más rica experiencia histórica y la más amplia realidad de procesos de liberación existente en el mundo actual. Sus logros, sus insuficiencias, sus errores y sus proyectos son insoslayables para todo planteamiento serio de participación y de reflexión sobre la liberación de la humanidad.

Es necesaria la organización política, e incluso político-militar, para enfrentar la opresión organizada y poderosa, basada en siglos de poder y articulada desde la instancia internacional hasta la del consenso de una parte de los oprimidos mismos. Existe la lucha de clases, es un hecho; afortunadamente existe, para que pueda existir la fraternidad humana y llegar a predominar el amor.⁶⁴ La liberación es un largo y duro proceso que hay que recorrer.⁶⁵ Las clases sociales no son simplemente los sujetos de un concepto con el que denotamos una situación y unas estructuras, porque la posición de clase sólo se establece totalmente en las luchas de clases. Sostener que el marxismo fomente el odio entre las clases es absurdo; en el mejor caso, éste ha sido bien alimentado durante muchísimos siglos. Los movimientos de liberación inspirados en el marxismo se proponen precisamente eliminar las causas que engendran esos odios, ir hacia la eliminación de las clases mismas y fomentar eficazmente relaciones directas, fraternales y humanas entre *todos* los hombres.⁶⁶

Los pueblos que tienen ya poderes revolucionarios se ven obligados a luchar una y otra vez contra el inmenso poder que todavía tiene el capitalismo a escala internacional; un poder que se les opone en todos los terrenos para tratar de hacerlos fracasar; tienen que luchar contra el subdesarrollo, que va desde la tecnología hasta las cabezas de los hombres, un pozo de las mejores intenciones y

un peso muerto que tira en dirección contraria a la liberación. La unidad, la organización firme, el manejo de los recursos, las grandes empresas de transformación de la vida económica y social, no son caprichosas elecciones: son los caminos que hay que recorrer.

Claro está que existen enormes tensiones entre el proyecto y los ideales socialistas de liberación y la formación y cristalización de las instituciones a través de las cuales debe emprenderse y adelantarse la transición hacia la sociedad sin clases y liberada. La literatura marxista está llena de planteamientos y de polémicas alrededor de ese problema crucial, desde décadas antes de la Revolución de octubre hasta la actualidad. En la práctica, se trata de un proceso muy difícil, en el cual se recae una y otra vez en la reproducción de aspectos de una sociedad regida por el individualismo y el egoísmo, en el cual se sale angustiosamente hacia adelante, una y otra vez,⁶⁷ y se está cada vez más lejos del modo de vida burgués y se logran cada vez más relaciones fraternas entre los hombres, más pacificación de la existencia y más capacidades sociales para avanzar hacia el comunismo.

La participación de todos los que están comprometidos con la liberación de los oprimidos en el análisis crítico y apasionado de las experiencias de los pueblos que han tomado el camino de la liberación, tiene que resultar sumamente positiva para nosotros. Además, es indispensable para los mismos críticos militantes: forma parte de su asunción del acervo de la praxis de liberación y facilita que puedan pensar más acertadamente, con sus propias cabezas, los modos y vías por los cuales harán efectivos sus compromisos. Lo que resulta imposible es situarse en una fría y neutral posición, como si el marxismo y el socialismo carecieran de realidad y de consecuencias prácticas y teóricas.

Volviendo al terreno conceptual, quisiera hacer todavía dos precisiones. Primera la cuestión de la historicidad: el marxismo tiene derecho a que se le estudie y conozca a partir de sus propios aportes al conocimiento social. El marxismo no es algo dado de una vez y para siempre, igual a sí mismo; sus núcleos fundamentales han sido una y otra vez desarrollados durante casi siglo y medio por los aportes teóricos de sus principales pensadores, y a la vez han sido afectados por el movimiento del capitalismo, el surgimiento y desarrollo del socialismo, la revolución y la contrarrevolución, las prácticas, ideologías y ciencias, el movimiento en fin del complejo constituido por la reproducción y el cambio de las formaciones sociales y las percepciones que de esos procesos se tienen.

Es cierto que la producción teórica goza de una relativa autonomía y que la incorporación de nuevas ideas, así como el influjo de nuevas circunstancias, se asumen casi siempre desde y sobre el saber y las creencias intelectuales cristalizadas anteriormente. Así, el pensamiento producido específicamente en cada momento histórico determinado expresa a la vez una continuidad de pertenencia teórica e ideológica, es objeto de unas determinadas "traducciones" de lo nuevo al conjunto donde se inscribe y muestra una complejidad en la cual pueden distinguirse variantes y ambigüedades.

Es muy importante —y por demás imprescindible en todo caso de interpretación y apropiación— comprender entonces al marxismo leninismo poniendo cada una de sus manifestaciones en relación con sus condiciones históricas de producción, a la vez que con la totalidad teórica a la cual pertenece. Ello aumenta extraordinariamente la riqueza y las potencialidades de su utilización. Y permite, entre otras cosas, apreciar cómo ha ido ampliándose —en un largo proceso no exento de contradicciones y retrocesos parciales— el campo teórico del marxismo leninismo, en las formaciones sociales y en los modos de cambiarlas hacia el socialismo y el comunismo, en la comprensión de diversidad de ámbitos regionales del mundo, en los procesos históricos, el lugar, los problemas y actividades del individuo.

Una segunda cuestión es la relativa al estatuto científico del marxismo como antítesis de la fe, que se formula o alude, de maneras variadas, en las creencias de que el marxismo elimina toda la fe al reducirla a "política" o a "ciencia" o a "materialismo" filosófico. Frialdad absoluta en la que nos resulta imposible reconocernos. En primer término, nadie participa y cree en un proyecto de cambio tan radical de las condiciones de existencia y actuación que han parecido "naturales" e inevitables a lo largo de la historia, como es el proyecto de liberación socialista, sin poseer una intensa fe. ¿Cómo puede si no representarse el individuo la sociedad que vendrá a ponerla en relación con sus valores y actuaciones en su vida inmediata? ¿Cómo podría, sin esa fe, enfrentar los trabajos, los sacrificios, los riesgos, los fracasos, la esperanza, la solidaridad, la entrega?

En segundo lugar, el marxismo proclama por sí mismo ese carácter suyo de conciencia social que va creciendo; es una de las formas principales de esa interrelación entre los aspectos ideológicos y científicos a que aludía antes. Si recorremos, por ejemplo, los planteamientos más importantes de nuestra revolución a lo largo de su historia, los conceptos de moral, desinterés, espíritu de sacrificio, solidaridad, pureza revolucionaria, honestidad, superación, entre otros, campean por textos, discursos y declaraciones;⁶⁸ su significado se enseña en la práctica, en las escuelas y en las demás instituciones de nuestra sociedad.

En lo que toca a la teoría, la cuestión se plantea haciendo del ateísmo el centro del marxismo, el cual sería portador de antítesis irreductibles de "ciencia-religión" y "materialismo-religión." Se lo considera así el simple continuador ahistórico de corrientes fundamentales del pensamiento que acompañaron y animaron el triunfo de la burguesía en Europa, entre la ilustración a las revoluciones de 1848. El marxismo leninismo sería así ciego y sordo a sus propios principios teóricos, y también a su historia y a la del movimiento histórico al cual responde, esto es, el de las revoluciones de liberación y en contra del capitalismo mundial.

No hay que olvidar que desde su origen la crítica de Marx a la religión tiene unos puntos de partida ajenos y opuestos a los del primer pensamiento burgués. Pero lo fundamental de Marx, Engels y Lenin en la comprensión de la religión,

en mi opinión, no se encuentra en los pasajes o fragmentos donde hablan de religión solamente, ni siquiera principalmente, sino en el conjunto de su teoría de las sociedades. Ella permite acercarse a este fenómeno, así como a otros, en relación con las formaciones sociales y sus particularidades, con las clases y las luchas de clases, con la conciencia de clase, con las relaciones entre individuo y clase, con las revoluciones y con la transición al socialismo y al comunismo.

La cuestión religiosa es uno de los retos planteados al marxismo-leninismo por su universalización efectiva, felizmente en curso en los dos tercios de siglo transcurren desde la muerte de Lenin. En éste, como en otros campos, se ha pagado tributo al eurocentrismo y a los consiguientes traslados mecánicos más bien que transferencias culturales. El mismo diálogo cristiano-marxista europeo, sin duda un progreso, nos muestra su completa inadecuación e insuficiencia ante las necesidades y las ideas de cristianos y marxistas en América.

Los cristianos arrastran el pesado fardo ideológico del anticomunismo simple, feroz o elaborado, que la hegemonía burguesa les transmitió, junto con el temor a ser perseguidos o a que les quitaran su fe. Ese anticomunismo les oscureció lo básico, la explotación y la opresión de las mayorías bajo el régimen capitalista. Los marxistas tenemos en contra de nuestra valoración de la cuestión religiosa no sólo los prejuicios alimentados por la larga historia de oposición de las iglesias a las revoluciones liberadoras y al socialismo, sino también el riesgo de aferrarnos a fórmulas que tuvieron valor ideológico, pero que han sido dejadas atrás por el desarrollo social e intelectual y también por la propia universalización de marxismo-leninismo.

Por fortuna, en este campo así como en los demás, la praxis revolucionaria impulsa decisivamente el desarrollo del marxismo. El respeto mutuo alimentado por la coincidencia en la defensa de los derechos populares se vuelve admiración mutua y fraternidad probada cuando se llega a compartir la lucha y la entrega.⁶⁹ Y en el terreno de la teoría sirve como presupuesto ideológico para replantear más profundamente y comprender mejor la religión, las iglesias, los creyentes y los papeles que ellos puedan desempeñar en el curso de la liberación y en los regímenes de transición.

Sin intentar desarrollar el tema, que ya está recibiendo aportes notables, del lado cristiano y del lado marxista,⁷⁰ quisiera, sin embargo, hacer unos comentarios finales.

Es cierto que la progresiva capacidad de la ciencia para explicar los fenómenos de la naturaleza —y de la técnica para aplicarla y revolucionar la vida con sus productos— contribuye a disminuir unos de los soportes de la religiosidad, la sacralización de las relaciones hombre-naturaleza, o la mediación sobrenatural para explicar una parte de ellas. Pero es fácilmente visible que la contradicción vida-enfermedad-muerte, ligada aparentemente a la relación hombre-naturaleza, es permanente para todos, y que la contradicción bien-mal, ligada a lo social, aparece con frecuencia en los problemas, en la vida diaria y en las concepciones que sobre

ellos se tengan. En realidad pueden encontrarse los condicionantes sociales de ambas contradicciones, aunque con entidad y mediaciones diferentes, y así conocerlas mejor ya que forman parte del referente religioso de innumerables personas.

De lo que se trata es de mantener la distinción entre conocer e iluminar. La razón o la ciencia no eliminan a la religión. En el proceso de liberación se extienden extraordinariamente las explicaciones naturales de los fenómenos naturales, pero lo esencial es que se extienden extraordinariamente las explicaciones sociales, y en buena medida, socialistas, de los fenómenos *naturales* y *sociales*. Se forma un nuevo medio ideológico, dentro de cuya complejidad lo natural y lo social encuentran explicaciones referidas a las luchas de clases, a la liberación, a la lucha por el socialismo y al anti-imperialismo, al internacionalismo. Ello no agota, sin embargo, el modo de vivir las relaciones con los fenómenos naturales y sociales. El lugar o los lugares que vaya ocupando la religión en ese medio ideológico dependen de las condiciones concretas que ella tenga en cada país, de su historia, de su participación en la vida social, etcétera.

La fuerza del proceso revolucionario —es nuestra experiencia, por ejemplo— potencia inmensamente las capacidades del individuo de cambiar, elevarse, hacerse superior a sus circunstancias y fijar actitudes y conductas nuevas y fraternales. La convicción, la pasión, el entusiasmo, la fe, el desinterés, la entrega, la capacitación, plasmados en acción continuada y en organización, reproducidos cada vez en mayor número y calidad por el proceso múltiple de la educación social, en el cual los papeles de educador y educando se mutan e interactúan, van estableciendo unos patrones de conducta y unas representaciones espirituales —que pueden configurar una ética, al menos parcialmente— de lo justo, lo humano, lo digno, lo que se debe hacer en la vida, las condiciones que esperamos que reúnan nuestros familiares y demás allegados, los principios que es honesto sostener.

Todo lo anterior es vida espiritual, es organización progresiva de las normas que deben regir la revolución y prefigurar las sucesivas revoluciones que esas mismas normas sufrirán en su intento por crear una nueva moral, basada en una sociedad liberada, lo cual sucede en medio de angustiosas recaídas en la manera prerrevolucionaria de vivir y sin fáciles y aplicables recetas generales. Sería injusto y un error de gran trascendencia no ver al socialismo ni al marxismo impulsando ese complejo proceso de liberación. Sólo los explotadores y opresores saldrían ganando de ello.

VI

La "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación"⁷¹ fue el documento vaticano que más duramente criticó a la TL. Todos los teólogos comprometidos con la TL y numerosos publicistas cristianos contestaron a esas críticas con una avalancha de argumentos y aclaraciones, a la vez que ofrecieron síntesis de las posiciones de la TL que ellos mismos asumían. Las publicaciones progresistas cristianas o afines dedicaron gran espacio a defender la TL. Las co-

comunidades eclesiales de base, otras organizaciones cristianas y religiosos y los obispos comprometidos se unieron en la defensa de la TL y del derecho de los cristianos latinoamericanos a vivir su fe desde su propio mundo.

Dos años después la situación ya no es la misma. La "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación," publicada el 5 de abril de 1986, segundo documento vaticano sobre el tema de la liberación, ya anunciado en el primero,⁷² parece expresar, en su tono positivo y en la valoración que hace de las comunidades de base, del amor preferencial por el pobre y de lo que llama misión liberadora de la Iglesia, el inicio de una "nueva etapa." Diversos teólogos han analizado la nueva "Instrucción" desde los puntos de vista de la TL, la mayoría de ellos ha expresado reservas hacia la comprensión real que pueda tener de esta teología producida en América.⁷³ A pesar de ésta y de otras observaciones críticas, se reconoce el lenguaje moderado y el tono constructivo del documento.

Un impacto positivo mucho mayor ha tenido la carta enviada por el Papa Juan Pablo II a la conferencia episcopal brasileña (9 de abril de 1986), poco después de su encuentro en Roma con 21 obispos representantes de aquella conferencia. El encuentro es considerado también como muy positivo. Además de celebrar que la Iglesia brasileña haga una opción preferencial por los pobres y participe en el reclamo de reformas distributivas (como la agraria), los derechos humanos y los servicios sociales, el Papa ha calificado a la TL de "no sólo oportuna sino útil y necesaria," y la ha llamado a cumplir con un conjunto de requisitos para lograr mantener una "plena adhesión a la constante enseñanza de la Iglesia en material social [...] plena fidelidad a la doctrina de la Iglesia," ser nueva etapa teológica en estrecha conexión con las anteriores, y a la vez "inspirar una praxis eficaz" en favor de los derechos sociales y humanos y colaborar en la "construcción de una sociedad humana basada en la fraternidad y la concordia, en la verdad y en la caridad," que logre lo que no pueden lograr, dijo, el capitalismo ni el socialismo.⁷⁴

El Papa exhortó a la Iglesia brasileña a desempeñar un papel principal en el desarrollo de la TL, como un servicio no sólo al Brasil, sino América Latina y a otras regiones del mundo con problemas análogos.

Ya se tengan opiniones optimistas respecto a las valoraciones más recientes de las altas jerarquías eclesiásticas y al efecto favorable que ellas puedan tener en el desarrollo ulterior de la TL, o se vean con reservas sus insuficiencias y motivaciones, me parece indiscutible que la TL tiene suficiente entidad propia para seguir desarrollándose como cuerpo de pensamiento, ligado a una realidad tan acuciante como la latinoamericana, en cuyas necesidades más profundas encuentra su razón y su fuerza.⁷⁵

La importancia que da Juan Pablo II a la doctrina social de la Iglesia puede tener aspectos positivos para la renovación cristiana en un medio como el de América Latina; la ortodoxia ideológica que reclama vigorosamente y que incluye una crítica severa del socialismo y del marxismo,⁷⁶ puede ser, sin embargo, un

factor negativo al chocar con la necesaria originalidad de pensamiento y de actuación que tienen los movimientos populares cristianos y la TL. La autoridad jerárquica sigue considerándose intangible, por lo que las iniciativas de las comunidades siguen sumamente condicionadas y la actividad de los pensadores, en alguna medida, sujeta a los criterios de sus superiores.

Un complejo de factores intraeclesiales y extraeclesiales afecta al curso futuro de la TL. Es indudable la importancia, entre éstos últimos, de la ampliación del campo popular en América. Esta ampliación se debe al avance de las revoluciones de liberación de algunos países y a las transformaciones a favor del pueblo en otros; sabemos las circunstancias difíciles en que se libra en la actualidad la lucha popular. Y en muchos lugares la TL puede sentir la presión para que el movimiento cristiano atempere su mensaje y sus prácticas de liberación dentro del espectro de actitudes válidas para el sistema democrático burgués, complemento secular de la pretensión de espiritualización de corte tradicional que se pide desde dentro de la misma Iglesia.

¿Le tocaría a la TL el destino de ser finalmente una vanguardia modernizadora de la Iglesia en América Latina, yendo mucho más allá que la modernización eclesial europea, pero no tan lejos como el proyecto que formuló? ¿O por el contrario, mantendrá y profundizará su mensaje de liberación contribuyendo a una renovación revolucionaria del cristianismo y al proceso liberador de los pueblos?

Crear que puede haber una correspondencia simplista entre la TL y sus condicionamientos sociales e intraeclesiales inmediatos sería quedarse con la primera alternativa. La realidad histórica que cuenta es, sin embargo, la de una inaplazable época de luchas por transformaciones liberadoras en América Latina y el Caribe. Unas luchas que comprometerán a los cientos de millones de explotados y oprimidos, en su mayoría cristianos. A sus necesidades responden las luchas políticas de los pueblos y la participación de los cristianos en ellas, también responden a ellas, en su especificidad, los movimientos populares cristianos y la TL. A esta última le es intrínseca la reflexión desde la praxis cristiana de liberación; lo que cabe esperar de ella es que tense sus fuerzas y ofrezca profecía, espiritualidad y utopía al pueblo cristiano —también la teoría se convierte en fuerza material si se encarna en la masa del pueblo—, esto es, que concorra como parte y componente del proyecto de liberación que es imprescindible levantar por sobre los asuntos de cada día, dando sentido y victoria al sacrificio y a las luchas de los pobres del continente.

NOTAS

1. En adelante la llamaremos TL.
2. En su *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971. Cito la edición del Centro de Estudios y Publicaciones, Lima: CEP, octubre de 1984), Gustavo Gutiérrez cita con rigor y prolijidad a cuanto teólogo se ha referido en Europa a las cuestiones que trata en su libro. Diez años después, Leonardo Boff, en su *Iglesia: carisma y poder*, (Santander: Sal Terrae, 1982), tiene entre sus 402 citas a los representantes de la teología tradicional y moderna europea, como le recuerda el autor al cardenal Ratzinger en carta respuesta del 24 de agosto de 1984.
3. Mensaje papal del 11 de septiembre de 1962, un mes antes del inicio del concilio. Citado por Gustavo Gutiérrez, "Vaticano II y la Iglesia latinoamericana," *Diakonia*, 1985, 36, 293.
Juan XXIII dirigió por primera vez una encíclica no sólo a los católicos, sino "a todos los hombres de buena voluntad" (*Paz en la tierra*), apoyó la coexistencia pacífica, reconoció la libertad de conciencia, eliminó la práctica de las excomuniones, declaró la utilidad del diálogo entre católicos y comunistas, entre creyentes y ateos.
4. "Sólo en el Concilio Vaticano II la Iglesia ha comenzado a abandonar francamente la mentalidad de cristiandad. Epoca histórica fenecida... cuatro siglos antes" (Gustavo Gutiérrez, *Teología...*, ed. cit., 73, n. 5). "En el primer mundo el concilio llegó con un retraso de siglos" (Jon Sobrino, "Vaticano II visto desde América Latina," en *Diakonia*, 1985, 36, 319).
El primer Concilio Vaticano (1869-1870), el cual proclamó la infalibilidad pontificia, se hizo bajo el signo de *Syllabus*, condenación eclesiástica expresa de prácticamente todo movimiento de progreso en la sociedad, la política, la ciencia y la religión.
5. Encíclicas, constituciones y cartas apostólicas como *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* (ambas de Juan XXIII), *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Populorum Progressio*, *Octogesima Adveniens*, y *Evangelii Nuntiandi* se refirieron a transformaciones de la liturgia, la libertad religiosa, el ecumenismo, la formación sacerdotal, la actividad misionera, los medios de comunicación social; se dieron pasos para fortalecer la colegialidad, el papel de los laicos en la Iglesia, el sínodo.
6. Denominación no muy precisa bajo la que queremos referirnos al conjunto de actividades y de formas organizativas más o menos duraderas puestas en práctica por los sectores más avanzados de Iglesia, sobre todo los laicos, pero también, y muchas veces guiándolos o inspirándolos, miembros del clero. Se refiere a la actividad pastoral y a luchas sociales.
7. Son amargas las palabras del destacado teólogo Johann B. Metz en Nicaragua (10 de abril de 1980), "Vengo de un país y de una cultura en los cuales todos los movimientos de liberación han tenido lugar sin la Iglesia o contra la Iglesia, por ejemplo la reforma, la ilustración, la revolución francesa y la revolución rusa [...] La identidad cristiana en Europa no está amenazada por la pobreza o por la opresión, sino por la riqueza y el consumismo. Por eso el cristianismo entre nosotros ha decaído hasta convertirse en una religión burguesa. Y si eso no se supera, el cristianismo va a morir entre nosotros." *Nicaráuac*, 1981, 5, 32).
8. Jon Sobrino, *op. cit.*, 315.
9. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*: "Vaticano II y la Iglesia latinoamericana." Pablo Richard, *La Iglesia Latino-americana entre el temor y la esperanza*, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI, 1980. Leonardo y Clodovis Boff, *Como fazer Teologia da Libertacao*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1986, capt. V Jon Sobrino, *op. cit.*

El jesuita Roberto Oliveros, en una obra de obligada consulta, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Lima: CEP, 1977, 479, expone,

entre otras, las posiciones de Hugo Assman (*Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, 1971) y de Juan Luis Segundo (*De la sociedad a la teología*, 1970).

10. Conviene recordar un texto de Marx, más repetido que estudiado, "al considerar tales revoluciones importa siempre distinguir entre la revolución material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven" (Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859. El subrayado es mío).
11. Desde la actividad de obispos como Manuel Larraín y Helder Cámara, quienes presidieron el CELAM que vivió el Vaticano II y promovió su difusión en América mediante acciones que culminaron en Medellín (1968), la actitud de los episcopados brasileño y chileno en el concilio, hasta la firma por 9 obispos brasileños del "Mensaje de obispos del tercer mundo, respuesta a *Populorum Progressio*" (1967), hasta el humildísimo origen de las comunidades eclesiales de base (CEB) en el Brasil, que cuenta Leonardo Boff en *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: (Sal Terrae, 1979, 13-14), o Frei Bezo, en *O que é Comunidade Eclesial de Base*, Sao Paulo: Ed. Brasiliense, 1981).
La vida y la muerte del sacerdote y sociólogo colombiano Camilo Torres Restrepo se convirtieron en ejemplo supremo de compromiso cristiano asumido hasta sus últimas consecuencias. En su "Mensaje a los cristianos" había escrito: "la revolución no sólo es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos... es necesario entonces quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres... Yo he dejado los privilegios y deberes del clero, pero no he dejado de ser sacerdote. Creo que me he entregado a la revolución por amor al prójimo" (3 de agosto de 1965. En *Camilo Torres: Liberación o muerte*, La Habana: Instituto del Libro, 1967, 37-38).
12. L. y C. Boff, *Como fazer Teologia da Libertacao*, ed. cit., 97.
13. Entre ellos, los tenidos en La Habana, Bogotá y Cuernavaca (junio-agosto de 1965); los continentales de la Comisión de Iglesia y Sociedad en América (ISAL), protestante, en 1966, 1967 y 1971; los preparatorios de Medellín tenidos en Melgar (Colombia) e Irapuán (Brasil), en 1968 (ver R. Oliveros, *op. cit.*, partes I y II; L. y C. Boff, *op. cit.*, 97-99; victorio Araya, "La teología de la liberación: aproximación histórica," en serie *Iglesia y Religión*, No. 25-26, México DF: Centro Antonio de Montesinos s/f).
14. "Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los prenuncios de la dolorosa gestación de una nueva civilización."
15. El imperialismo también percibió la peligrosidad de ese encuentro: "Debemos tener cuidado con la Iglesia latinoamericana, pues si cumple los acuerdos de Medellín atenta contra nuestros intereses," informa Nelson Rockefeller al regresar de su viaje por América Latina, en 1969. Y en 1970, la CIA recomendó para Bolivia lo que pronto se generalizó en las agresiones a los cristianos más avanzados: "No se debe atacar a la Iglesia como institución... sino a una parte de la Iglesia, la más avanzada," (Tomado de Jon Sobrino, "El Vaticano y la teología de la liberación," en *Controversia*, 1985, 127, Bogotá: CINEP, 1985, 49). En 1969 el Departamento de Estado había encargado a la Rand Corporation de California un estudio sobre los cambios en curso en la Iglesia católica.
16. "Se muestra la ambigüedad y retroceso del Sínodo de 1974, con respecto a Medellín" (R. Oliveros, *op. cit.*, 119).
17. Una exposición de todo este proceso puede hallarse en José Miguel Munárriz, "La teología de la liberación en los documentos de la Iglesia: Medellín y Puebla" en *Anthropos*, 1985, 2/111, Caracas, 45-60.

18. Según Hugo Asmann, "un tema-clave que atravesará sus escritos posteriores: las estructuras institucionales de la Iglesia real y, a partir de esa matriz objetiva, los criterios predominantes en la actividad pastoral, son un serio obstáculo para que la Iglesia se vuelva realmente evangelizadora" ("Os ardis do amor em busca de sua eficacia," en *Perspectiva Teológica*, 1983, 15, 225).
19. Ver, por ejemplo, su descripción precisa del tipo de Iglesia modernizada dentro del sistema capitalista en las páginas 20-22. Ya antes lo había hecho en su *Eclesiogenesis...* (ed. cit., ver, por ej., pp. 53-61).
20. Gustavo Gutiérrez pinta muy bien a los que aún ven la Iglesia como "el sitio en el que nos sentimos cómodos en un mundo que no es el de los pobres. Me refiero a categorías mentales, pero también a actitudes efectivas y emocionales, a una complicidad profunda y sutil con un ambiente distinto e incluso opuesto al de los pobres. Es por eso que el mundo de los oprimidos conscientes de su situación y en lucha por sus derechos resulta extraño y a veces hostil a la Iglesia, le impide descansar, encontrarse en casa, sentirse confortable" ("Comunidades cristianas de base," en *Acompañando a la comunidad*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1982, 80-81).
21. Para el período hasta 1971, ver, entre otros, Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación*, ed. cit., capítulo 7 ("La Iglesia en el proceso de liberación"), 125-164. La publicación ordenada de cientos de documentos por el CEP de Lima, constituye una fuente muy valiosa: *Signos de liberación. 1969-1973* (noviembre de 1973), *Signos de lucha y esperanza, 1973-1978*, (septiembre de 1978) y *Signos de vida y fidelidad, 1978-1982*, (febrero de 1983). El primer volumen de "Signos" fue *Signos de renovación 1966-1969*, publicado por la Comisión de Episcopal de Acción Social, Lima, 1969.
22. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, ed. cit.; "La fuerza histórica de los pobres," en *Signos de lucha y esperanza*, ed. cit., XV-XLII; Pablo Richard, "para entender la teología de la liberación," en serie *Iglesia y Religión*, No. 25-26, ed. cit.; L. y C. Boff, *Como fazer Teologia da Libertacao*, ed. cit., esp. capt. II.
23. "Un teólogo no vive en las nubes, sino que forma parte de la Iglesia y de la sociedad, las cuales, tanto la una como la otra, no son cuerpos homogéneos, sino que se ven atravesados por tendencias, intereses y conflictos. Como cualquier agente social y eclesial, el teólogo ocupa un determinado lugar y su producción teórica y su práctica guardan una cierta funcionalidad para con tal o cual grupo de la Iglesia o la sociedad, ya sea apoyando, criticando, condenando o justificando. Esta situación es objetiva y no depende de la voluntad de las personas. Sin embargo, el teólogo que ha tomado conciencia del fenómeno puede controlar y orientar dicha funcionalidad. Es una auténtica ingenuidad epistemológica pretender hacer un discurso teórico totalmente neutro, descomprometido y exclusivamente teológico" (Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, ed. cit., 30-31).
24. Mediación en el sentido de instrumento, medios de construcción teológica. Ver Leonardo Boff, "Teología de la liberación: lo mínimo de lo mínimo," en *Cuadernos de Nuestra América*, 1986, 5, La Habana, 223-2236. Tomado de Leonardo y Clodovir Boff, *libertad y liberación*, Salamanca: ED. Sígueme, 1982, 13-28. También en *Como fazer...*, 40-55.
25. *Teología de la liberación*, 370.
26. *Como fazer...*, "Solidarizarse con el pobre es adorar a Dios y comulgar con Cristo," 66-68.
27. Op. cit. en nota 22, 40.
28. "El término 'pobre' puede parecer, además de impreciso e intraeclesial, un poco sentimental y, finalmente, aséptico. El 'pobre', hoy, es el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clases social explotada y despojada, el país que combate por su liberación. La solidaridad y protesta de que hablamos tienen en el mundo actual un evidente e inevitable carácter 'político,' en tanto que tienen una significación liberadora. Optar por el oprimido es optar contra el opresor" (Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 371-72).

29. Ya son numerosos los trabajos de relectura de las Escrituras producidos por la TL. En cuanto a la espiritualidad, ver Gustavo Gutiérrez, "Una espiritualidad de la liberación," en *Teología...*, 253-260; *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima: CEP, 1983, 208; ¿"Qué es espiritualidad?," en *Diakonia*, 1985, 33, 2-10; entre otros. Gutiérrez ha dedicado su último libro, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (Lima: CEP, 1986) a reflexionar sobre (y desde) el "Libro de Job." Un ejemplo de esas reflexiones: "Además, la construcción misma de una sociedad justa requiere un impulso y un clima que únicamente la gratitud puede dar. Efectivamente, no se trata de enfatizar lo lúcido y gratuito contra lo justo, sino de hacer que el mundo de la justicia encuentre su pleno sentido en el amor libre y total de Dios" (pp. 209-210).
30. La Biblia se vuelve lectura del católico, no sólo del protestante, y su estudio es promovido por las CEB y otras agrupaciones eclesiales. El "Exodo" es el libro preferido del Antiguo Testamento, así como los libros proféticos. Del Nuevo Testamento, los evangelios, "Hechos de los apóstoles" y el Apocalipsis." Los evangelios son los más manejados, como toca al lugar central que la enseñanza y la personalidad de Cristo tienen en la TL y los movimientos populares cristianos. Por su parte, las fuerzas represivas han llegado a identificar como un índice de peligrosidad la tenencia de biblias, en varios lugares de Centroamérica sobre todo.
31. *Teología de la ...*, 59-60.
32. *Ibid.*, 60.
33. Ya son innumerables los testimonios de ese profundo movimiento renovador dados por miles de cristianos latinoamericanos. Constituyen en su conjunto una realidad y una fuerza moral para la TL. y en Centroamérica se ha llegado a acumular un conjunto de experiencias prácticas y están en curso procesos de liberación con participación cristiana destacada, que no podrán dejar de influir en medida muy importante en el cristianismo del continente.
34. "La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre," afirma Hugo Assmann relacionando fe, praxis, criterio de verdad, historia y liberación, ver *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, publicado por Tierra Nueva, Montevideo, 1971. Tomado de *Oliveos, op. cit.*, 178.
35. "La conversión evangélica exige más que un cambio en el corazón, exige también una liberación de la organización social que produce y reproduce comportamientos pecaminosos" (L. y C. Boff, *Como fazer...*, 88).
36. Desde la perspectiva de la TL, Enrique Dussell publicó *Historia de la Iglesia en América Latina*, en Barcelona, 1972; antes había publicado *América Latina y conciencia cristiana*, Quito, 1970. Pablo Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, Costa Rica: DEI, 1980; J.O. Beozzo, *Historia da Igreja no Brasil*, Petrópolis, 1980, y otros.
37. Por ejemplo, "Teología y ciencias sociales", de Gustavo Gutiérrez, publicado en varias revistas cristianas. Cito a la *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 3, 255-274.
38. Aunque puede pensarse lo contrario respecto al orden de los peligros: "El marxismo puede pasar de moda, pero la tentación secularista es más profunda y sin duda encontrará nuevas formas de presentarse" (Julio Terán Dutari, "Acercamiento a la teología de la liberación" (II), en *Mensajero*, 1985, 703, 10).
39. "La reflexión sobre el misterio de Dios (eso es una teología) sólo puede hacerse desde el seguimiento de Jesús" (G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, ed. cit., 204). La cristología es desarrollada o transitada por todos los autores de la TL que hemos consultado. Por lo demás, es un lugar central de todo el pensamiento cristiano, y ha sido fuente de las más encendidas polémicas desde los primeros siglos del cristianismo.
40. Los autores más conocidos de la TL en el tema cristológico son Leonardo Boff (*Jesucristo Liberador*, Petrópolis, 1971) y Jon Sobrino (*Cristología desde América Latina*, México: CRT, 1976). Gustavo Gutiérrez, a lo largo de su obra, desde *Teología de la liberación*

(sobre todo la parte cuarta, primera sección, "Fe y hombre nuevo") hasta la "Conclusión" en *Hablar de Dios*. Juan Luis Segundo, con *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Madrid: Ed. Cristiandad, 1982, 3 tomos); Hugo Echegaray, con *La práctica de Jesús* (Lima: CEP, 1980); Rubén Dri con *La utopía de Jesús* (México: Ed. Nuevomun/ Centro de Estudios Euménicos, 1984), y otros.

41. "La forma de comprender la universalidad de Cristo en estas circunstancias concretas es la de su concreción histórica. En el Jesús histórico se encuentra la solución al dilema de hacer de Cristo una abstracción o de funcionalizarlo inmediatamente" (J. Sobrino, *op. cit.*, 18; citado en Oliveros, 417).
42. "En primer lugar, más que de la fe de Jesús, en oposición a una posible incredulidad, está interesada (la TL) en la historia de esa fe, pues en esa historia ve un paralelismo con la situación real del creyente. El problema de éste no consiste en elegir entre fe e incredulidad (problema más típicamente europeo), sino en la problemática del paso de una fe heredada abstracta a una nueva fe liberadora" (J. Sobrino, *ob. cit.*, 87-88; citado en Oliveros, 425).
43. L. y C. Boff, *Como fazer...*, 77-78.
44. Varios autores han realizado estudios sobre Palestina en el siglo I. de C., en los cuales las estructuras de la economía y la política, las clases sociales y sus representaciones se exponen con notable rigor, y se relacionan con la personalidad de Jesús, su procedencia y su actuación. La utilización que han hecho del conocimiento científico social, y específicamente el marxismo, ha motivado también críticas fuertes en el seno de la Iglesia.
45. "La fe no es la posesión de Dios y su reinado, sino la búsqueda de ellos" (R. Oliveros, *op. cit.*, 426, explicando el capítulo IV de la obra de Sobrino).
46. L. y C. Boff, *Como fazer...*, 88.
47. "Enviando a su Hijo, el padre 'apostó' por la posibilidad de una fe y una conducta marcadas por la granidad y la exigencia de establecer la justicia. Siguiendo las huellas de Jesús los 'perdedores' de la historia —como Job— están haciendo que el Señor gane su apuesta" (Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios*, 225).
48. Es lo que hace, por ejemplo, Pablo Richard, cuando define un modo determinado de relación Iglesia-sociedad, al cual llama la cristiandad, como la forma de inserción de la Iglesia en la sociedad que utiliza como mediación el poder político y social de las clases dominantes (ver *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, sobre todo los capítulos 4 y 5).
49. Con ayuda de las ciencias sociales se profundiza en la comprensión de la religiosidad misma y sus formas organizadas e implicaciones sociales. Es el caso, por ejemplo, de Omo Maduro, en su libro *Religión y lucha de clases* (Caracas: Ed. Ateneo, 1979), quien conceptualiza los requisitos para que la visión preponderantemente religiosa del mundo de los grupos sociales subalternos pueda tender a cumplir una función revolucionaria, influyendo en los terrenos de la conciencia de clase, la organización de clase y la movilización de clase. Para que esa influencia se logre, la religión de las clases explotadas debe expresar su contradicción fundamental con las clases explotadoras, y también "conservar una cierta continuidad con las tradiciones de la misma clase (y, sobre todo, con las tradiciones religiosas de ella)." Tomado de Pablo Richard, quien utiliza también ese marco teórico en su "Religiosidad popular en Centroamérica," en *Religión y política en América Central*, San José: DEL, 1982.
50. "El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres" (Puebla, 1147).
51. Gustavo Gutiérrez, "La fuerza histórica de los pobres," XXXVI, en *Signos de lucha y esperanza*, ed. cit.
52. "La mejor manera de evangelizar a los pobres consiste en permitir que los propios pobres se hagan Iglesia y ayuden a toda la Iglesia a ser realmente pobre y de pobres. En razón de

- ello comenzaron a surgir, un poco por todas partes en América Latina, millares de comunidades eclesiales de base, círculos bíblicos y una verdadera pastoral popular. En estas comunidades los cristianos fueron descubriendo la *comunión* como el valor teológico estructurador y estructurante de la Iglesia" (L. y C. Boff, *Como hacer...*, 84).
53. La obra de Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, subtitulada *Ensayos de eclesiología militante*, desarrolla con gran riqueza los temas que anuncia en el título. En torno a ella, y a su autor, se dio también la más sonada acusación de altas instancias vaticanas a un teólogo de la liberación; las manifestaciones del cardenal Ratzinger, prefecto de la congregación vaticana para la doctrina de la fe (del Santo Oficio hasta 1975), en 1984, la llamada a Roma de Boff y demás detalles son conocidos. Boff utiliza la sociología, la economía y otras ciencias sociales; habla de capital simbólico, medios de producción religiosa, de modos de producción disimétricos (sociedades de clases) en cuyos medios creció la Iglesia reproduciendo un proceso de concentración del poder religioso, "un proceso de expropiación de los medios de producción religiosos por parte del clero a costa del pueblo cristiano," etc. También precisa con agudeza, desde la situación brasileña, el concepto de sincretismo y advierte claramente los peligros del inmovilismo institucional: "En A. Latina y en Brasil tenemos que hacer una teología de urgencia. De lo contrario perderemos el tren. Nos suplantarán la enorme vitalidad religiosa del pueblo, secuestrada por otros grupos ajenos a la Iglesia católica..." (Tomado de "Respuesta a Ratzinger," 362-363).
54. "¿Cuál es la forma institucional que Jesús quiso para su Iglesia? ...quiso y sigue queriendo aquella que la comunidad apostólica, iluminada por la luz del Espíritu Santo y confrontada con las urgencias de la situación, decida y asuma responsablemente" (Leonardo Boff, *Eclesiogénesis...*, ed. cit., 94).
55. Gustavo Gutiérrez, *Teología...* 347. Gutiérrez continúa, "Sólo ese compromiso puede hacer de ella un auténtico signo de unidad. Esa unidad transita hoy, en particular en América Latina, a través de la opción por los oprimidos... la Iglesia misma se irá haciendo una en este proceso histórico y en este compromiso por la liberación de los marginados y explotados."
56. Gutiérrez recuerda la declaración pública de Camilo Torres al pedir al cardenal Concha Córdoba "... que me libere de mis obligaciones clericales para poder servir al pueblo, en el terreno temporal. Sacrificio uno de los derechos que amo más profundamente: poder celebrar el rito externo de la Iglesia como sacerdote, para crear las condiciones que hacen más auténtico el culto ...Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto del amor al prójimo" (Cito *Camilo Torres. Páginas escogidas*, Serie "Hombre de la Revolución," Universidad de La Habana, PCC, 1970, 227-228). Gutiérrez anota: "El gesto de Camilo hizo percibir despiadadamente una realidad oculta bajo una montaña de palabras y buenas intenciones" *Teología...*, 327, n. 31).
57. "El quehacer teológico desde —y más aún— por las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas mismas, es una parte del ejercicio de su derecho a la liberación... toda reflexión es una manera de tener poder en la historia; sólo una manera, es cierto, pero se trata de una verdadera contribución al poder necesario para transformar la historia, para destruir un sistema opresor y construir una sociedad humana y justa. Reflexionar sobre la fe vivida en la lucha, es la condición para anunciar al Dios liberador desde los hombres" (Gustavo Gutiérrez, "La fuerza histórica de los pobres," ed. cit., XXXVII-XXXVIII).
58. Gustavo Gutiérrez, "Lyon: Debate de la tesis de doctor (1985)," en *Páginas*, 1985, 71-72, Separata, 22.
59. Gustavo Gutiérrez, *Teología...*, 28.
60. Leonardo Boff, *Teologia do cativo e da libertacao*; "Respuesta a Ratzinger," en *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 3, 347-348.

61. Leonardo Boff, "Teología de la liberación: lo mínimo de lo mínimo," ed. cit., 235. Boff hace exposición concisa y rica de la TL en *Iglesia: carisma y poder*, capítulo 2, epígrafe 7, "Sexta tendencia teológica: la teología del cautiverio y de la liberación" (ed. cit., 40-42).
62. En 1971, Gustavo Gutiérrez escribía: "...de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo [...]. Falta, sin embargo, una confrontación teórica y práctica de alto nivel que deje los caminos trillados del 'diálogo' e innove creadoramente" (*Teología...*, 25-26 y n. 33).
63. "Por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases" (Carlos Marx, *La ideología alemana*, La Habana: Ed. Revolucionaria, 1966, 78. En el mismo sentido, ver *Tesis sobre Feuerbach*, No. 3, páginas finales de *Miseria de la filosofía*, etc.).
64. En 1965 escribía Ernesto Che Guevara al director de *Marcha* de Montevideo: "Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico, sin esta cualidad... Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible" ("El socialismo y el hombre en Cuba," En Ernesto Che Guevara, *Obras, 1957-1967*, La Habana: Casa de las Américas, 1970, T. 2, 382. Este artículo es uno de los más importantes textos marxista-leninistas que se han escrito en América).
65. A los 26 años, ya Marx tiene clara conciencia de esto: "para superar la idea de la propiedad privada es plenamente suficiente la idea del comunismo. Pero para superar la propiedad privada real, hace falta la acción real del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que mentalmente nos representamos ya como auto-superación, tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo." A continuación, Marx celebra con un progreso efectivo el poder tener ya, sin embargo, conciencia de ese movimiento histórico, "y una conciencia, además, que se eleva por encima de él," ver *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, La Habana, Editora Política, 1965, 130.
66. Marx mismo insistió bastante en la distinción entre clases e individuos en su concepción teórica, y las consecuencias que hay que extraer de esa distinción en el terreno de las valoraciones. En la presentación de la obra más importante de su madurez, cuyo primer tomo pudo publicar en 1867, aclara que se refiere en ella a los capitalistas y terratenientes, sólo "en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas" (*El capital*, La Habana: 1962 T. I, Prólogo de Marx a la primera edición, XXIII).
67. Lenin lo sabía bien. Desde las dramáticas discusiones alrededor de la paz de Brest ("¿Creen que el camino de la revolución está sembrado de rosas?... Así sería fácil ser revolucionario") hasta sus escritos postreros, como "Nuestra revolución" (1923), Lenin trata esta cuestión con riqueza inigualada. Con razón pudo sugerir al Che a quien quiera estudiar marxismo que debe leer hasta el último papel que escribió Lenin desde la toma del poder hasta el fin de su vida.
68. En centenares de discursos, en escritos, entrevistas y declaraciones, Fidel Castro ha manejado todos esos conceptos como expresión coherente de las posiciones marxista-leninistas y comunistas, a lo largo de la historia de la revolución cubana, al tratar las cuestiones más importantes de la lucha, la construcción socialista y el internacionalismo. Para buscar ejemplos sólo en los congresos del Partido Comunista Cubano, recordemos el capítulo X, "EL Partido," del *Informe Central al Primer Congreso*, o el último párrafo de

aquel Informe; o la "Introducción" al Informe al Segundo Congreso.

Con motivo del tercer congreso pudo verse por toda Cuba un afiche político que tenía como lema una frase del Informe al Primero: "El Partido es hoy el alma de la revolución cubana."

69. Dos ejemplos muy destacados entre muchos: el sacerdote guerrillero de Nicaragua, Gaspar García Laviana, comandante del FSLN, muerto en combate el 11 de diciembre de 1978. Entre sus poemas, uno brevísimo y profundo: "A morir, a morir/ guerrillero;/ que para subir al cielo/ hay que morir primero." El arzobispo Oscar Amulfo Romero, de El Salvador, asesinado el 24 de marzo de 1980. Romero, quien vio venir "un cristianismo consciente," denunció con firmeza ejemplar las causas estructurales de la miseria y la explotación, y la represión salvaje contra el pueblo. "La voz de la sangre es la más elocuente de las palabras," dijo. "...Si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño."
70. Entre nosotros se destaca sobre todo la entrevista de Frei Benito a Fidel Castro, *Fidel y la religión*, La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985. Cientos de miles de ejemplares se vendieron en Cuba, y ha tenido gran acogida en Brasil y en otros países del continente.
71. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 6 de agosto de 1984.
72. Ambas instrucciones pueden encontrarse en *Páginas*, 63-64 y 77, entre otras publicaciones.
73. Ver los comentarios de Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Raúl Fomet-Betancourt en *Diakonia*, 1986, 38. En *Páginas*, 1986, 78, hay un análisis de Francisco Moreno Rejón y otro de Gustavo Gutiérrez. Y Pablo Richard, "El Vaticano, el Papa y la TL latinoamericana," en *Pasos*, 1986, 7, 1-4. Gustavo Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, Lima: CEP, julio de 1968.
74. El texto completo en *Diakonia*, 1986, 38, y en *Páginas*, 1986, 78. En su visita a Colombia, el Papa repitió públicamente que la TL "es útil y necesaria" (2 de julio de 1986), esta vez en la sede del CELAM, en Bogotá.
75. Continúan apareciendo, por otra parte, las contribuciones intelectuales de los teólogos. Además, a fines de 1985 comenzó la publicación progresiva de una colección que deberá tener 55 volúmenes, llamada *Teología y liberación*; en ella trabajan más de 100 teólogos y se pretende proveer así a agentes de pastoral y demás interesados de un conjunto articulado del pensamiento cristiano de liberación. Los editores son Vozes de Petrópolis y Ediciones Paulinas, de Buenos Aires y Madrid.
Un grupo numeroso de revistas cristianas publica artículos y ofrece otros materiales desde los puntos de vista de la TL. Ellas sirven de vehículo también a numerosos centros de reflexión y formación de agentes de pastoral y cuadros de los movimientos populares cristianos, los cuales participan muchas veces en actividades de promoción social con organizaciones populares.
76. Un caso reciente es su quinta encíclica, *Dominum et vivificantem* (Señor que da vida), de mayo de 1986, dedicada al Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y el mundo. En su tercera parte critica dura y expresamente al marxismo, reduciéndolo a un materialismo vulgar que pretente eliminar la religión "por los métodos más oportunos según los lugares y circunstancias."