
FUERA DE LA ASAMBLEA

Dussel, Gutiérrez, Boff, Galilea, Sobrino, Gorostiaga, Hernández, Comblin

URGE REPLANTEAR LA TEORIA DE LA RELIGION

ENRIQUE DUSSEL:

¿Qué dirías del fenómeno de masas que ha despertado la visita del Papa?

— Yo creo que esta visita del Papa va a tener que ser estudiada largamente y con posterioridad, es decir, teniendo más distancia, en lo que se ha significado. En una primera visión rápida, podría pensarse que la visita del Papa legitima al sistema, ya que predice el orden y la paz, la necesidad de la virtud. Pero al mismo tiempo, la figura del Papa muestra una cierta capacidad de convocación popular, y parecería que la izquierda, en general, ha quedado un poco desorientada, sin saber realmente como plantear este acontecimiento. Parecería que no tiene categorías para poder salirse de caminos ya trillados de la religión como superestructura, como región ideológica que oculta la dominación.

Esto nos llama a un tema fundamental, en América Latina, la cuestión de la lucha ideológica. La lucha ideológica, para poder realmente cambiar de una manera radical las estructuras, supone enfrentarse de una manera necesaria al problema de la religión.

En estos días hemos visto que el resorte religioso del pueblo mexicano está profundamente anclado en su memoria y en su experiencia cotidiana. Es decir, que el Papa ha tocado un resorte absolutamente real, fuera de que puede ser interpretado como alienante o no, y hay que saber plantearlo. Si no se desbloquea todo este nivel religioso, me parece muy difícil que pueda haber una conciencia de clase, una conciencia histórica de clase y aun una conciencia revolucionaria.

Ahora, el problema está en que muchas veces la izquierda plantea el problema religioso, o mejor, el colaborar o el invitar a la colaboración de los cristianos o de los creyentes, como una alianza táctica

ca, lo que le permite mantener una teoría de la religión, que es precisamente la que hay que replantear.

Fidel Castro plantea la cuestión de la alianza estratégica entre cristianos revolucionarios y marxistas revolucionarios. Al ser estratégica la alianza, plantea la necesidad de revisar la teoría de la religión. En el siglo XIX, en gran parte inspirado por las teorías de la religión burguesa del siglo XVIII, y, en particular durante la experiencia rusa, nació también la cuestión religiosa, que hizo que Lenin admitiera entonces, tácticamente, la colaboración de hombres creyentes en Rusia; pero fundamentalmente se tomaba la religión como irreversiblemente alienante.

Ahora, si los cristianos revolucionarios pueden ser aliados estratégicos, esto supone que hay que redefinir la cuestión de la religión. Es muy interesante esta experiencia porque, en general, en la prensa internacional y aun nacional, la izquierda reaccionó de una manera muy negativa ante un discurso del Papa con una teología un tanto tradicional. Pero quizá no supo advertir que había elementos sumamente novedosos con respecto a los Papas anteriores, por ejemplo, un aspecto que es absolutamente estratégico: el Papa no hizo ninguna condenación del socialismo. Dentro de esta nueva situación, habría que replantear muchas otras cuestiones, en relación con la doctrina de los Papas anteriores.

— ¿Cómo ves la reacción de los obispos?

— Visto esto, los obispos escucharon las palabras del Papa y luego, enfrentados a la realidad de la opresión latinoamericana, a la propia experiencia de las persecuciones, torturas y muertes, de inmediato toman la Asamblea en sus manos, cam-

bian en cierta manera el reglamento, cambian después la temática y, a pocos días de comenzada la reunión, empieza a reinar un cierto optimismo, en la línea de la liberación. Quiere decir, nuevamente, que la izquierda, a veces, se deja impactar meramente por palabras; pero habría que profundizar el modo como los cristianos comprometidos con los grupos oprimidos dentro de la Iglesia supieron avalar los discursos, meditarlos y rápidamente descubrir que, en el fondo, había mucho, no sólo recuperable, sino estratégicamente valioso.

— Cuál es la reformulación que tu harías de la teoría de la religión?

— Yo hablé de este asunto en otra entrevista con Proceso. Pienso que la religión no es sólo una superestructura ideológica, una región que oculta la dominación —lo que hay que criticar, en cuanto es una ideología ocultadora—, sino que al mismo tiempo es también un tipo de trabajo, de prácticas. Por eso es que, de pronto, obispos que podríamos considerar de centro y aun algunos conservadores, a partir de las prácticas de su Iglesia, de la pobreza de sus comunidades, del enfrentamiento a veces violento con el Estado, empiezan a formularse, en el transcurso de la Conferencia de Puebla, ciertas conclusiones que, ideológica o teóricamente eran inesperadas. Porque la religión no es solo una superestructura ideológica, sino que son prácticas infraestructurales. En los casos límite, son prácticas de liberación, de puesta en crisis del sistema imperante.

Se ve también, en las propias palabras del Papa, cómo fluctúa, muchas veces, pidiendo a la religión una trascendentalidad fuera de lo político, pero después, de inmediato, muestra que la opción por los pobres es prioritaria. De hecho, va a Oaxa-

ca y habla a un grupo de indígenas. Quiere decir que su práctica es también crítica del sistema, más allá de una teoría que a veces no llega al nivel de su propia práctica. Lo que yo creo necesario, para una teoría que permitiera una alianza estratégica de cristianos y marxistas revolucionarios, sería admitir que en la religión hay contradicciones, hay opresores pero hay oprimidos, y que la religión de los esclavos, como la de Egipto, o la religión de los hoy oprimidos, o de los articulados con los oprimidos, es una religión objetivamente de liberación. Por lo tanto, no habría ya incompatibilidad con las reformulaciones a niveles económico, político y aun ideológico de la izquierda latinoamericana.

— ¿Cuál sería para ti la diferencia entre los teólogos latinoamericanos y los teólogos europeos? En relación con el Papa, concretamente.

— Hace muy poco, estando en París, en Alemania, en Holanda, y hablando con los teólogos más progresistas de Europa, en general se encuentra en ellos una crítica profunda al tradicionalismo teológico del Papa. Pero, aunque se reconozca ese aspecto tradicional del pensamiento del Papa, sin embargo, es justamente por las coyunturas prácticas de su experiencia, por las que muestra una gran novedad. Primero, el Papa ha estado treinta años en un país socialista y no tiene esa especie de temor patológico al socialismo que tiene la Iglesia que está en el mundo capitalista. El Papa ha vivido dentro y ha podido continuar su vida cristiana, de modo que se ve que el cristianismo es perfectamente posible dentro de una sociedad socialista.

Además, por su propia experiencia, y por la de su Iglesia, no hará una nueva condenación del socialismo. El tradicionalismo teológico del Papa es insignificante

en comparación con el hecho de dejar la puerta abierta a la utopía y a la posibilidad de salida de este mundo capitalista por el cual está ahora dominada América Latina.

Si hace un análisis histórico, un Papa no italiano y polaco, que ha vivido una experiencia en un país socialista, es ya para América Latina un enorme avance, en cuanto a posibilidades estratégicas. Por otra parte, sería bueno recordar a esos que critican al Papa desde la izquierda, que el Papa se ha enfrentado a una burocracia minoritaria en Polonia. Y así como los cristianos se sienten hoy un poco responsables por una inadecuada teoría de la religión, ante ciertos grupos de izquierda, por haberse comprometido la Iglesia con los grupos opresores, sería bueno preguntarle ahora a la burocracia del Este si no es ahora ella la culpable de un cierto tipo de cristianismo.

ANUNCIAR EL EVANGELIO A LOS POBRES, DESDE LOS POBRES

GUSTAVO GUTIERREZ:

— Gustavo, ¿qué cosa en la teología de la liberación? Tú has escrito, entre otras cosas, tu famoso libro "Teología de la Liberación". ¿Cuáles son sus rasgos, las grandes intuiciones que puedan caracterizarla?

— Pienso que hay en la teología de la liberación dos intuiciones fundamentales, que, inclusive cronológicamente, fueron las primeras, pero que son permanentes y tienen todavía mucho por desarrollar. Son el tema de la pobreza y el modo de hacer teología.

La primera viene de la experiencia de la pobreza en mi país, Perú, y en América Latina. Conforme avanzaba un cierto

trabajo en ambientes cristianos, inicialmente estudiantiles y cada vez más populares, el contacto con el mundo de la pobreza, de la miseria y de la explotación se hizo cada vez más fuerte y exigente. Eso nos llevó a muchos a retomar este tema a nivel bíblico y teológico. La perspectiva del pobre es uno de los puntos centrales en la teología de la liberación, y su base está en la experiencia del mundo de la pobreza y del intento de comprometerse con los pobres.

La segunda es el modo de hacer teología. Desde el comienzo dijimos que la teología es un acto segundo. El acto primero es el compromiso con los pobres, con su vida, con sus sufrimientos, con sus luchas, con sus esperanzas. La teología viene después y es una reflexión que supone el acto primero del compromiso. La distinción entre estos dos actos no es sólo una cuestión de método, es la idea clave de un estilo de vida, de una espiritualidad. Nuestra metodología en teología de la liberación es nuestra espiritualidad, es decir, este compromiso y solidaridad con los pobres. Y la reflexión teológica, la reflexión sobre nuestra fe, se hace a partir de ahí. Por eso insistimos tanto en una reflexión a partir del pobre y de la pobreza concreta de América Latina.

Estas dos intuiciones fundamentales estaban dominadas por una gran preocupación: el anuncio del Evangelio a los pobres del continente desde los pobres del continente. Por eso la teología de la liberación insiste tanto en la tarea evangelizadora, que se ha constituido no solamente en la experiencia personal de quienes estamos comprometidos con este tipo de reflexión teológica, sino también en uno de los grandes temas de nuestra reflexión teológica. Por eso, la teología de la liberación se ha desarrollado fundamentalmente a partir de comunidades cristia-

nas de base, populares, en las que se daban ese compromiso con los pobres y la tarea evangelizadora, mucho más que en ambientes académicos. Esto nos ha sido reprochado a veces, en realidad, el que la teología de la liberación tenga como contexto concreto la vida concreta de este pueblo pobre, su vida material, y, al mismo tiempo su reflexión de fe sobre ella, es de gran importancia para nosotros.

— ¿Cómo llegaste tú, en lo personal, a este modo de pensar? ¿Pensaste siempre igual? ¿Cómo has evolucionado? ¿Qué experiencias te han hecho evolucionar?

— Ciertamente, no he pensado siempre igual. En mis primeros años de trabajo pastoral y de la reflexión teológica consiguiente, estaba, como muchos, muy marcado por una determinada teología, la que había estudiado en Europa. Sin embargo, la experiencia histórica, social, pastoral, de mi país y de América Latina, sobre todo en los intensos años que van de 1965 a 1968, en los que comenzamos a formular un poco más lo que entendemos por teología de la liberación, fue el caldo de cultivo de esto que hoy podemos ya llamar teología de la liberación.

— ¿Qué entiendes por eso?

— Lo que yo entiendo por eso es el compromiso creciente de los cristianos en las luchas populares por la liberación, que se dieron tan fuertemente en aquellos años. Para mí, eso fue lo que marcó los primeros jalones de una reflexión teológica. Fue la experiencia de ese compromiso creciente. Es lo que hemos llamado, en teología de la liberación, el hecho mayor de la vida de la Iglesia latinoamericana en los últimos años. Ese fue el caldo de cultivo. De algún modo, estuve también personalmente comprometido de manera intensa, en esos años, de un esfuerzo de pensar,

de sentir que la fe no sólo daba vida a todo esto, sino que también significaba un juicio. La palabra de Dios es siempre un juicio sobre nuestra acción humana e histórica. Allí arrancó, para mí, esta reflexión. Desde esos años, hay cosas que han ido evolucionando, madurando, cambiando inclusive. Pero, en todo caso, en esos años se presenta para mí un giro muy importante en mi vida personal y en mi reflexión compartida con muchos amigos.

— ¿Qué hacías en esos años y qué haces ahora?

— He tenido siempre en los casi 20 años que tengo de sacerdote, trabajo fundamentalmente pastoral. La enseñanza ha sido siempre secundaria para mí. En esos años trabajaba en ambientes estudiantiles y con otros grupos cristianos, cada vez más ampliamente. Este segundo punto es el que se ha ido desarrollando mucho en mi vida personal, en estos últimos 10 años. Lo que hago ahora es todavía un trabajo de tipo pastoral, en ambiente popular, en diferentes zonas del país, fundamentalmente en Lima —en una de sus zonas populares—; pero en general, con muchos grupos, comunidades cristianas de base de Perú. Dentro de ellas, ayudo a una cierta reflexión de su experiencia y de mi propia experiencia.

— ¿Has pasado alguna crisis interna de valores por todo este cambio?

— Siempre es muy difícil precisar o delimitar una crisis. Pero yo diría, fundamentalmente, que eso ocurrió en los años que llamé de caldo de cultivo de la teología de la liberación; porque sentí que la teología que yo tenía y, por tanto, mi manera de ver y de pensar la fe, era incapaz de ayudarme a enfrentarme, e inclusive, a señalar pistas de salida a lo que comencé a vivir en mi práctica pastoral, con mu-

chos otros amigos, en esos años. Si se puede hablar de una crisis, ese fue el momento de ver que había un desfase entre una práctica pastoral, social, política, y mis categorías de tipo teológico. Indudablemente que esa crisis —llamémosla así— o momento vivido, fue muy estimulante, muy grande, para tratar de pensar sobre pistas nuevas o distintas.

— ¿Qué es para tí Jesucristo? ¿Amas a la Iglesia?

— Jesucristo es el centro de la historia y de nuestra propia vida. Y, dentro de mis limitaciones, espero que sea también el centro de mi vida personal. Y es en la comunidad eclesial, en la Iglesia, donde yo he aprendido a conocer y a amar a Jesús y por tanto no me es posible separar una cosa de otra. No porque reduzca a Jesús a la comunidad eclesial como tal: pero es en ella donde yo aprendí a conocer a Jesús y, por eso, me resultan indisolubles. Para mí, amar a la Iglesia es amar a Jesús, es amar al pueblo pobre que está en esa Iglesia y que cree en él, que espera en él. Y es ese amor, también creo yo, el que nos debe llevar a una lucha contra nosotros mismos y, tal vez, a discusiones y polémicas con otros, por hacer justamente de esta comunidad eclesial algo cada vez más fiel al Señor y al pueblo pobre de América Latina. Esa es mi situación personal. Mi opción ha sido siempre, intenta ser por lo menos, una opción por Jesucristo, por su Iglesia, por el pueblo pobre de este continente. Y una de mis grandes aspiraciones es que la Iglesia, que reconoce a Jesucristo como su Señor, sepa anunciarlo debidamente y tenga credibilidad en el continente. Esa es nuestra gran preocupación en los últimos años. Es lo que Medellín hizo con una voz tan fuerte y tan profética, y lo que deseamos también para la Conferencia de Puebla.

LA IGLESIA ES EL SACRAMENTO DE LA LIBERACION

LEONARDO BOFF:

- ¿Qué es y de dónde nace la Teología de la liberación?

- La teología de la liberación nace de una indignación ética. Frente a la pobreza y marginación de las grandes mayorías de nuestro continente. No se entiende esta teología sin esa espiritualidad que se conmueve frente al pobre y ve en el pobre el rostro sufriente de Jesús. Esta es la experiencia fundamental que está en la base de la teología de la liberación. La teología aparece después como una elaboración más crítica, más sofisticada de esta experiencia. Y, al hacer esta elaboración, utiliza categorías científicas, por una parte, y teológicas, por la otra. Científicas, en el sentido de analizar con ellas las causas de esta pobreza y miseria, ver los nexos causales; porque la pobreza no nace por generación espontánea ni cae del cielo, sino que es generada por relaciones injustas entre hombres, por la mediación de los bienes terrestres. Buscamos una nacionalidad analítica, para desentrañar las causas que generalmente son invisibles y que la ideología dominante intenta continuamente ocultar.

Por otra parte, la teología de la liberación utiliza categorías teológicas lo que significa que asume la tradición básica, la enseñanza del Magisterio, el sentido de los fieles a lo largo de la historia, intentando captar los temas de la fraternidad, comunión, sentido social de la propiedad. Y con esas categorías intentamos juzgar, leer esta realidad de la miseria, ahora ya interpretada científicamente. La teología de la liberación es la convergencia de este esfuerzo racional y teológico.

Su intento fundamental es no quedarse a nivel teórico de una teología, sino descender a una práctica efectiva que ayude a la Iglesia a encontrar caminos, junto al pueblo, de liberación. No que la Iglesia sustituya al pueblo y existencialmente quiera ayudarlo, sino que asuma, haga cuerpo con las luchas del pueblo, con lo que se hace también ella popular. Junto con el pueblo, hacer un proceso de liberación que tenga como resultado una sociedad menos inicua, donde sean más fáciles el amor y la fraternidad.

- Dentro de esta idea, ¿dónde queda o qué es para tí la Iglesia? ¿Qué es la Iglesia en la teología de la liberación?

- Para mí fundamentalmente la Iglesia es el sacramento de la liberación traída por Jesucristo. La Iglesia es solamente Iglesia de Cristo, en la medida en que ella actualiza esa liberación que fue el mensaje y la práctica de la vida de Jesucristo. Yo creo que hoy la Iglesia tiene un llamado especial de hacerse cada vez más articulada con las bases populares. Que la misma Iglesia, nazca como respuesta de fe, como acogida de la buena noticia, que es una buena noticia de liberación. Y no entiendo a la Iglesia tanto como una institución ya hecha, acabada, que está ahí, sino como un acontecimiento que se está haciendo y es vida, vida en la medida que el pueblo acoge la fe en un sentido comprometido con sus hermanos y en un sentido liberador.

- ¿Tú siempre pensaste así? ¿Qué te hizo cambiar, qué experiencias viviste que te llevaron a este modo de pensar?

- No siempre vi clara esta vinculación de Iglesia y sociedad, pobreza y liberación. Porque, con la formación teórica que el seminario da, con la formación académica, uno se empantana en ideas y

conceptos que acaban ocultando la realidad. Pero en la medida en que uno se da cuenta, sale del centro de la ciudad, donde están los grandes conventos, donde están las grandes Iglesias, y va en la dirección de las barriadas, ya siente el impacto tremendo en la conciencia, y empieza a dar vueltas para trabajar y retribuir ese impacto de la conciencia, hasta cambiar su vida.

Yo creo que la teología de la liberación supone previamente la conversión del teólogo. Yo no creo en una teología de la liberación que no implique una conversión permanente del teólogo, que lo oriente cada vez más hacia los pobres y hacia una iglesia comprometida con los pobres.

— ¿Dónde trabajas, qué haces, en qué estás ahora metido?

— Yo soy profesor de Teología Sistemática en la Facultad Teológica de Petrópolis, una ciudad que está cerca de Río de Janeiro. Hago teología y simultáneamente estoy conectado con comunidades eclesiales y las acompaño a nivel nacional. Intento ligar permanentemente mi reflexión con las experiencias de las bases que yo conozco o en las cuales yo mismo participo.

**NINGUNA GENERACION HA LEIDO
EL EVANGELIO EN SU PLENITUD**

SEGUNDO GALILEA:

— Segundo, más allá de la teoría de la teología de la liberación, ¿cuál es la práctica de esta teología?

— La teología de la liberación, aunque en el terreno académico tiene varias ten-

dencias, es fundamentalmente una teología pastoral, que quiere responder al desafío de la evangelización de América Latina. Eso lo aceptan los mismos Papas, como lo dijo Juan Pablo II, al hablar de la liberación integral de millones de hombres. Integral significa también económica, política y social, en unión indisoluble con lo espiritual. La Iglesia afirma que la liberación es parte de la evangelización, y con eso tenemos ya una orientación pastoral, que tiene que preocuparse por la liberación humana de los hombres, que, en América Latina, es hablar de los pobres, de los desposeídos. Esto es la pastoral de la liberación.

Toda orientación y experiencia pastoral necesita justificarse con una teología. La elaboración de esa justificación es la teología de la liberación. Los Papas, los obispos, no van a elaborar una teología de la liberación. Dan los puntos de partida. Y, desde el momento en que dicen que evangelización y liberación van unidas, invitan a los teólogos a profundizar por qué están unidas la evangelización —que tiene que ver con el reino de Dios, con lo religioso y con la vida eterna—, y la liberación humana, económica, política, cultural, etc. El profundizar la unión de las dos cosas en el mensaje y en el proyecto de Jesús es hacer teología de la liberación, de modo que, como teología sustantiva, me parece indiscutible.

Cuando se hacen críticas, e incluso advertencias de parte de la autoridad de la Iglesia, obviamente se alude a caricaturas o a corrientes extremas que no son representativas, o bien a ciertas exageraciones que puede tener una teología y que toda teología ha tenido siempre en la historia de la Iglesia católica. Criticar puntos de la teología de la liberación no es destacarla ni desacreditarla.

— Volvamos al aspecto pastoral de la liberación.

— La teología de la liberación nace de un desafío pastoral de la Iglesia, misionero, la Iglesia y los pobres, cómo se evangeliza a los pobres, cómo puede abrir la Iglesia a los católicos ricos hacia los pobres y cómo puede también liberarlos de esa manera. Esto implica, como toda la teología que nace de una pastoral, con la urgencia actual, que se va generando una mística o una espiritualidad, es decir, un poner al día las motivaciones y las exigencias de nuestra fe. La espiritualidad cristiana es simplemente las motivaciones de la fe y sus exigencias concretas. Es definir cómo somos cristianos hoy, cómo seguimos a Jesús en América Latina. Esa es la espiritualidad. Ahí, el tema de la liberación de nuestros hermanos oprimidos, el tema de una iglesia solidaria con los derechos humanos, con la justicia, es esencial. De ahí que el tema del pobre, de Cristo en el hermano, la experiencia de Dios en el trabajo por la justicia y en el servicio al necesitado, sean temas muy importantes en la mística cristiana de hoy día en América Latina. Teología de la liberación, pastoral de la liberación, espiritualidad de la liberación van unidas y se van haciendo coherentes, y eso es propio de toda experiencia católica, que tiene un origen misionero y que genera una cierta justificación teológica y luego genera una mística, en continuidad con la fe de la Iglesia.

— ¿Cuáles serían para tí los puntos claves de la espiritualidad de la liberación, sobre todo en comparación con la espiritualidad tradicional de América Latina?

— Como toda espiritualidad, se diferencia de otras o de otras épocas. Se diferencia por los valores que privilegia. Por las exigencias que privilegia. Se reciben de la experiencia de la evangelización de los

pobres. La espiritualidad latinoamericana es más amplia que la espiritualidad de la liberación, y está un poco soterrada, no evangelizada, en germen. La espiritualidad actual ha redescubierto la presencia de Dios en el hermano, sobre todo en el hermano necesitado; nos ha hecho ver que el sentido del pobre y la solidaridad con él son tan esenciales al cristianismo como el sentido de la fraternidad, de la oración o de Jesucristo. Esta espiritualidad nos ha reencontrado con más fuerza con Jesús de Nazareth, lo que era un rasgo descuidado en la espiritualidad tradicional, donde, en la religiosidad latinoamericana y española, Jesucristo, es fundamentalmente Dios, y las consecuencias de la humanidad de Jesús estaban como ensombrecidas. La experiencia pastoral y espiritual en América Latina nos hace ver la importancia de Jesús, del hombre Jesús, y que seguirlo a El es muy inspirador de nuestra realidad latinoamericana. Es decir, tal vez América Latina tiene el privilegio de tener una espiritualidad de esta humanidad de Jesús y la experiencia humana de Jesús y de la misión de Jesús es particularmente inspiradora, aleccionadora. Nos sentimos en una situación parecida.

— Acepta la teología de la liberación un Jesús guerrillero político o niega su divinidad?

— La cristología liberadora no cae para nada en los extremos que con toda razón condenó el Papa, Jesús un jefe guerrillero político o Jesús que no es Dios. La cristología en América Latina, tanto en el pueblo como en los teólogos es sumamente sana. Ninguno que yo conozca pone en duda la divinidad de Jesús. En teología somos sumamente tradicionales. Lo único que hemos hecho es valorizar aspectos o lecturas del Evangelio donde se resalta la relación de la acción de Jesús y su significación en la liberación humana de sus

hermanos. Eso había quedado muy en la sombra. Resaltamos también el hecho de que Jesús estaba en un proceso histórico y sufrió no solamente el pecado general de los hombres sino el pecado de hombres concretos y la relación del mal concreto que Él encontró de injusticia y de egoísmo. Acentuar una dimensión social no es negar nada de lo demás. Y el hecho de acentuar ciertos temas en la lectura del Evangelio también es muy tradicional. Ninguna generación católica ha leído el Evangelio en toda su plenitud. Siempre se privilegiaron los temas que más respondían a las necesidades y a las aspiraciones de cada generación católica. Nosotros vivimos en una experiencia de desafío de la justicia, de los pobres, y es totalmente obvio que queremos ver como Jesús se situó ante esas situaciones.

CRISIS DE SENTIDO DE LA FE EN JESUCRISTO

ION SOBRINO:

— Ion, tú has escrito sobre Jesucristo. Tienes un libro, "Cristología desde América Latina", y otro. "La Oración de Jesús", entre otras varias cosas que has publicado sobre el tema. ¿Qué dice la teología de la liberación sobre Jesucristo?

— La confesión de la fe en Jesús de Nazaret como el hijo de Dios, como el Cristo, sigue siendo un hecho eclesial fundamental y fundamentante para una Iglesia que se denomine cristiana. Sin esa confesión, no tiene sentido hablar de una Iglesia "cristiana", ni sería honrado hacerlo. Pero esa fe en Cristo tiene su propia historia y, dentro de esa historia, desde hace varios años, han surgido la novedad y la crisis, como un intento pastoral, aunque se lleve a cabo científicamente, de hacer todavía viable la fe en Cristo, de

responder a la crisis de sentido que presenta una nueva cultura.

¿Vale esto también para América Latina o sólo para Europa?

— En América Latina el sentido es distinto. Aquí no se sospecha del nombre de Cristo, sino de lo que ocurre y de lo que se hace en nombre de Cristo, de que se le haya ideologizado para evadir los retos de la historia o encubrir su miseria real. Se sospecha de una intención pastoral que trata de salvaguardar la fe del creyente y no de devolver el sentido al hombre mismo. Se sospecha de que la cristología se dirija al no creyente o a quien tiene amenazada su fe, y no se dirija al no hombre, a quien tiene amenazada su propia existencia. En este sentido, se sospecha de cualquier cristología que presente a Cristo como una sublime abstracción, como reconciliación universal, como lo absolutamente absoluto.

— ¿Qué pasa si se hace de Cristo una abstracción?

— Se corre el peligro, largamente confirmado por la historia, de creer en un Cristo que no es sino extrapolación de determinados intereses, sean legítimos, egoístas u opresores. Ocurre el paradójico peligro de poderlo manipular, precisamente en el momento de hacer una sublime confesión cristológica. Por eso, en América Latina se hace tanto hincapié en el Jesús histórico, a pesar de las dificultades que eso tenga, porque se comprueba la recuperación que hace el sistema opresor de cualquier Cristo que no sea el Jesús histórico. Cualquier abstracción de Cristo que deje abierta la puerta a la injusticia o a la resignación e inacción ante la injusticia es fundamentalmente sospechosa.

— ¿Qué hay de Cristo como reconciliador universal?

— La presentación de Cristo como reconciliación hace pasar por alto o suaviza en exceso la conflictividad de su vida y sobre todo, de su muerte, como consecuencia de esa vida conflictiva. Es fácil comprender que, en un momento como el nuestro, no se puede usar la cristología para la reconciliación, si no se hace un gran hincapié en todos los procesos conflictivos, a través y no al margen de los cuales habrá que trabajar por la reconciliación. Dada la conflictividad real de la historia, la división y oposición entre los hombres —como entre opresores y oprimidos—, la injusticia y violencia generalizadas, duraderas e institucionalizadas en estructuras, dado todo eso, la reconciliación de los hombres con Dios y entre ellos sólo puede plantearse como una tarea siempre por realizar, pero no como algo ya realizado y que pueda realizarse, sin pasar por los mismos conflictos por los que pasó Jesús. En el fondo la sospecha y el peligro consisten en que la cristología, incluso a base de afirmaciones genéricamente concretas, no toque la miseria de la realidad histórica. Bien está el esfuerzo por presentar razonablemente a Cristo al hombre moderno; pero es funesto olvidar en ese esfuerzo la humanidad de quien ni siquiera es hombre. Bien está recuperar y explicitar la paternidad de Dios; pero es funesto olvidar la muerte real y cotidiana de los hijos de Dios. No hay que olvidar lo que en América Latina se siente agudamente, que el peor de los secularismos es convertir a los hijos de Dios en víctimas de la opresión y de la injusticia, en esclavos de las apatencias económicas, en piltrafas de la represión política. Quien elabore una cristología meramente para sí mismo, para que su fe tenga sentido, para acallar dudas e inquietudes, puede ser que lo logre. Pero

quien se olvida de sí mismo, también cuando hace cristología, quien la hace para el mundo de los oprimidos y para que ese mundo sea cada vez más según el reino de Dios, puede ser que apunte también al lugar y modo de vida en el cual la fe en Cristo tenga pleno sentido. Sólo salvando a la realidad de su sinsentido se salvará el propio sentido subjetivo.

— ¿Cómo hace cristología la teología de la liberación, es decir, cómo reflexiona sobre Cristo?

— Hacer Cristología supone una toma de postura explícita e implícitamente, sobre sus propios condicionamientos materiales, históricos, culturales, sociales, económicos y políticos. No es una reflexión teórica que le permita estar más allá de esos condicionamientos. Por eso, la cristología tendrá una repercusión histórica, social, económica y política. No puede ser históricamente neutral, por acción o por omisión, y tendrá que repercutir en los intereses conflictivos de la historia. Ignorar esto sería mantener automáticamente los intereses de los poderosos. En este punto, la teología latinoamericana es bien lúcida. Una cristología que deje intocados los intereses de los poderosos, o porque no los combate en nombre de Jesús, o porque presenta a un Cristo que está más allá de la alternativa entre opresores y oprimidos, o porque lo reduce al sentido del sujeto creyente, es una cristología ideologizada. Una cristología que no condene el ateísmo, que se esconde en la injusticia, que no suponga una amenaza a los opresores, que no provoque la reacción y la persecución en su contra, es una cristología altamente peligrosa. Una cristología que pretende ser igualmente para todos y pueda ser elaborada desde todos, que no encuentre su inspiración y relectura de los textos desde los pobres de la tierra, es altamente sospecho-

sa, porque inexorablemente hace el juego al status quo y sería irrelevante para la transformación de un mundo de pecado.

— ¿Qué ha fallado en la cristología?

— Haber separado a Jesús de su radical no a la opresión del hombre por el hombre, de su radical sí a la construcción de la fraternidad humana, de su propia historia y proceso personal, al menos en sus rasgos fundamentales, como son el discernimiento de la voluntad de un Dios mayor, la aceptación del conflicto, el destino de su persecución histórica, el proceso de su propia fe y confianza en el Padre; haber ignorado la parcialidad de Jesús hacia los oprimidos de su tiempo, su llamado a seguirle en el anuncio y en la realización del reino y en la denuncia del pecado contra el reino. Por eso, la cristología latinoamericana dice: Así no puede ser.

TRANSNACIONALES, MOTOR DE LA POBREZA IBEROAMERICANA

XABIER GOROSTIAGA:

— Xabier, tú eres economista. Desde tu punto de vista, ¿cuál es la realidad que presentas a los teólogos de la liberación?

— Yo he tenido la gran suerte de estar en los Congresos de teología de la liberación, no como teólogo sino como científico social, y creo que el aporte que nosotros tratamos de dar ahí tendría tres características. Una sería la descripción más exacta de la realidad en la que se vive, para que la teología sepa ubicar su respuesta de fe y la encarnación del misterio salvífico del cristianismo en esta realidad concreta.

Pero más importante que la descripción de la realidad es el análisis. Intenta

buscar y descubrir por qué esta realidad es así, cuál es la causalidad que produce esta realidad en la que estamos viviendo.

Un tercer aspecto, cada día más importante, es descubrir que esta causalidad tiene una dinámica, e intentar, al descubrirla, visualizar cuáles son las tendencias dominantes de la explotación que sufre nuestro pueblo, y ver cómo esta dinámica no lleva a ninguna solución de los problemas fundamentales de nuestras grandes masas, sino que lleva a su agudización. En este aspecto, quizá los aportes más importantes ahora son descubrir todo este fenómeno de la transnacionalización de América Latina, el área del tercer mundo que tiene más inversión de las empresas transnacionales. El 76% de sus actividades en el Tercer Mundo están concentradas en América Latina.

— ¿Qué fenómenos produce la transnacionalización?

— El primero ha sido un aumento de las tasas de crecimiento económico. Pero, paradójicamente, ese crecimiento de América Latina ha agudizado la pobreza y la explotación de las grandes masas. Descubrimos, en esa dinámica del crecimiento, que lleva hacia una concentración del mismo crecimiento económico, hacia una acumulación cada vez más reducida de la riqueza general y, por otra parte, lleva a una centralización de las decisiones.

Este fenómeno, que se puede comprobar estadísticamente en una forma muy precisa en toda América Latina, la concentración y la centralización del capital y de la riqueza, lleva un efecto político. Ante el aumento de la transnacionalización, de la concentración y de la centralización del capital, se da el fenómeno del totalitarismo. Algunos lo llamarán las tendencias fascistoideas en América Latina.

Es decir, lleva hacia una militarización y una imposición de regímenes dictatoriales. Se ha intentado explicar esto como un fenómeno meramente político, a base de análisis de la seguridad nacional; pero no se ve que estos regímenes de seguridad nacional tengan una correspondencia en el sistema de concentración y centralización económica.

El buscar esta causalidad y descubrir esta dinámica, para que la teología de razón de la esperanza cristiana, en un mundo que lleva cada vez más hacia formas opresivas, tanto económicas como políticas, me parece que es uno de los aportes que pueden ofrecer las ciencias sociales. Queremos descubrir cómo este sistema no sólo es inhumano y cruel, sino que es absurdo e irracional.

Esto va a llevar a acusaciones contra la teología de la liberación de que es secularizante, incluso de que puede ser marxista, cuando, en el fondo, es una teología que comienza a descubrir la irracionalidad de un sistema que, por necesidad, mientras persistan estas fuerzas dinámicas, tiene que llevar a un crecimiento de la pobreza y de la opresión.

Además me parece importante que este fenómeno de la transnacionalización no es meramente económico y político, sino que es un fenómeno ideológico y cultural. La transnacionalización lleva consigo la creación de pautas de consumo artificiales, extranjerizantes, mientras las necesidades básicas de la mayoría de la población no son satisfechas. Por otra parte, lleva un proyecto social, que pretende organizar la sociedad como una fábrica, en forma de pirámide, donde un grupo minoritario, la tecnocracia, el gran capital toma las decisiones y el resto obedece militarmente. Esta pirámide social, que lleva en sí la dinámica de la transnacionalización, es fundamentalmen-

te antidemocrática. La democracia, dentro de este sistema, necesariamente tiene que pararse a las puertas del sistema productivo. Y, al no existir democracia en el sistema productivo, que es la base sobre la que sea crea una sociedad, se llega al correlativo de la inexistencia de la democracia en las formas políticas que este sistema está generando.

Además, este sistema de fábrica en que se organiza la sociedad, lleva un conjunto de valores que, a mi modo de ver, son fundamentalmente anticristianos. Es el valor del querer tener más, del dinero, de los nuevos ídolos que es necesario descubrir; las ciencias sociales sólo presentan el sistema y son los teólogos los que tienen que interpretarlo. En este sentido, hay como una correspondencia entre el análisis teológico y el análisis económico, que está produciendo frutos que anteriormente no se habían dado en la teología ni en las ciencias sociales. Porque es indudable que las ciencias sociales aportan mecanismos de análisis a la teología; pero la teología comienza a aportar un conjunto de valores que son como inspiraciones para pensar en nuevos modelos para las ciencias sociales.

El concepto de fraternidad, por ejemplo, nos presenta un nuevo paradigma de la que debiera ser la distribución del ingreso que, desde una perspectiva cristiana, tiene que lanzar tesis semejantes a ésta que propongo: sólo son cristianas aquellas desigualdades que ayudan a crear igualdad, y no hay justificación cristiana que de razón de las desigualdades, si no van a producir un bien común. Otro principio semejante que brota de la interrelación de teología y ciencias sociales, pudiera ser, por ejemplo, el principio de que no deben ser satisfechas necesidades artificiales, mientras las necesidades básicas de la humanidad, de la mayoría, no estén satisfechas. Si estos principios son válidos y las

ciencias se enriquecen del contacto con la teología, nos volvemos otra vez a preguntar si este sistema de desarrollo imitativo de las pautas que vienen del centro del sistema capitalista son válidas para nuestros países. Y, entonces, los mismos científicos sociales comienzan a reaccionar con modelos económicos ante las preguntas de los valores éticos y morales que el cristianismo presenta a las ciencias sociales.

Esta interrelación entre valores cristianos, que es el gran aporte de la teología, y modelos que intentan satisfacer a estos valores y las necesidades de las mayorías hoy oprimidas, me parece que es una de las riquezas originales, tanto de la teología, como de las ciencias sociales en América Latina.

LA MISERIA, MATERIA DE REFLEXION TEOLOGIA

JUAN HERNANDEZ PICO:

— ¿Cuál es la realidad que ustedes les proporcionan, como científicos sociales, a los teólogos de la liberación, para que ellos reflexionen teológicamente sobre ella? Desde luego, quiero tu punto de vista, desde tu campo de trabajo, la sociología.

— Algo fundamental que los científicos sociales proporcionamos a los teólogos de la liberación, como un dato interrelante para alguien que piensa la fe y que trata de dar razón de la esperanza cristiana en este continente, es el dato de la enorme desigualdad que existe entre las clases sociales. Es un hecho que arrastramos en América Latina, desde que se instauró una estructura de clases. Esta desigualdad que se experimenta, por ejemplo, en las grandes haciendas dedicadas a la agroexportación, en la tierra donde yo vivo, Centroamérica, es gol-

peante. La mala distribución de la tierra no es un hecho casual, sino que todo el sistema está organizado de tal manera que existe un minifundio suficiente improductivo, como para proporcionar la fuerza de trabajo necesaria al gran latifundio agroexportador.

Este hecho brutal de la desigualdad adquiere, en algunos países, carácter dramático, como en El Salvador, donde según datos de la misma Comisión Internacional de Planificación, en el último quinquenio, de 1972 a 1977, los salarios reales de trabajadores agrícolas sin tierra han bajado, no sólo relativamente, por un descenso del poder adquisitivo de la moneda, sino absolutamente. Dato increíble, pero testificado por los mismos estudios oficiales. Ahora bien, este dato brutal de la desigualdad en nuestros países, por todos conceptos absolutamente excesiva, que significa un enorme sufrimiento para la mayoría de la gente, que significa hambre, desnutrición, falta de esperanza desde el seno de la madre, es un hecho sobre el cual los teólogos no tienen más remedio que reflexionar, cuando intentan dar razón de la fraternidad que se confiesa en la oración del Padrenuestro.

— ¿Es aquí dónde encaja la cuestión de los derechos humanos?

— A mi modo de ver, aquí es donde cobra su dramatismo la defensa de los derechos humanos. Nosotros presentamos a los teólogos una realidad en la cual las necesidades fundamentales del hombre están insatisfechas: comida, vestido, trabajo, desempleo (crónico) rural. Hay que tener en cuenta que son países, los centroamericanos, en los cuales la población rural llega al 60% y el desempleo al 42 o 45 %. Por tanto hay una negación del derecho al trabajo. Y así sucesivamente, los demás derechos fundamentales del hombre.

Lo que nosotros descubrimos en la realidad es que no se trata aquí de defender simplemente derechos humanos, cuya violación ciertamente tiene importancia pero que les son violados a una minoría, sino los derechos humanos fundamentales de las grandes mayorías de nuestros países. Se trata de los derechos de los pobres y, por consiguiente de la mayoría, que son aplastados diariamente, a partir de la enorme desigualdad que provoca el sufrimiento. Sobre esa violación a los derechos humanos fundamentales tienen también los teólogos que reflexionar, porque constituye la esclavitud mayor de nuestros pueblos.

Tendrán que reflexionar también sobre los hechos más brutales de tortura, de asesinato, que, en algunos países, por ejemplo Guatemala, no afectan simplemente a minorías políticamente conscientes, sino que afectan a campesinos, a obreros, es decir, a gente que es parte de las mayorías cuyos derechos más fundamentales son violados también conjuntamente.

Por ejemplo, en Guatemala, desde hace 15 años se viven situaciones de violencia, en que cualquier brote de intento de defensa de los derechos fundamentales es cortado en seco, a través de las tácticas del terror. Para probarlo, no tengo más que dar a conocer los últimos datos de este semestre que acaba de pasar. De julio a diciembre, 1978, han ocurrido en Guatemala 505 asesinatos, lo que significa, sobre el semestre anterior, un aumento de un 350/o. Si contamos los casos en que los cadáveres han aparecido torturados, significa sobre el semestre anterior, un aumento del 1840/o. Estos cadáveres son regados a través de los diferentes Departamentos de la República para crear un clima de terror, en un momento que había sido precedido por dos años de ascenso de conciencia popular entre cam-

pesinos y obreros. Sobre estos hechos concretos tienen que reflexionar los teólogos y lo han hecho. De su reflexión y de la vivencia que han tenido de esta realidad es de donde ha surgido, como una interpelación a la fe cristiana, la teología de la liberación.

LAS MANIOBRAS DE UNA TEORIA DE LA CONSPIRACION

JOSE COMBLIN

Habría una gran conspiración en la Iglesia latinoamericana. Habría un amplio movimiento subterráneo penetrando clandestinamente en todas las estructuras de la Iglesia. Habría fuerzas oscuras trabajando en la sombra. Las fuerzas oscuras, pagadas por el extranjero, por supuesto, ya serían capaces de realizar una división radical de la Iglesia, estarían infiltrando las comunidades de base, la CLAR, la teología, la catequesis y mucho más todavía. Si la Iglesia no despierta, un día ella se encontrará totalmente destrozada.

Mientras esas fantasías permanecían confinadas dentro de los grupúsculos integristas y se expresaban solamente por las revistas confidenciales publicadas por esos grupúsculos (Catolicismo en Brasil, Cabillo en Argentina, Vigilia en Chile, Heraldo en México, etc), ellas no merecían un momento de atención. Pero sucedió que tales elucubraciones han sido ahora asumidas y repetidas por algunos teólogos conocidos, incluso por algunos que ocupan un cargo de importancia en la Iglesia latinoamericana. Entonces ya es hora de decir: ¡Basta! porque toda esa historia es una mistificación, ¡Basta! porque una vez que se entra en un proceso de mistificación, el proceso crece por sí mismo, el rumor es un movimiento que puede ser incontrolable. La mistificación engendra más mistificación y

tiende a promover reacciones irracionales. 'Basta con esa mistificación.

No hay conspiración en la Iglesia latinoamericana, no hay ni la sombra de una amenaza de cisma, no hay rebelión ni abierta, ni oculta contra la autoridad del Papa y de los obispos, no hay asociación secreta de fuerzas oscuras entre los diversos países, no hay fuerzas oscuras penetrando subrepticamente en la Iglesia y manipulando secretamente comunidades o instituciones. No hay absolutamente nada de eso. Todo es pura novela inventada lejos de la realidad. Vayan por los campos y las ciudades, por las poblaciones, los barrios, los pueblitos, las ciudades capitales o las ciudades tradicionales del interior, por las escuelas o las comunidades de base, examinen, escuchen, vean lo que ahí se hace, y verán: no hay conspiración y nadie piensa siquiera en un cisma. Por mi parte en 20 años de América Latina, en ningún país, en ningún lugar jamás he encontrado una sola persona que hubiera sugerido siquiera a título de posibilidad la idea de entrar en un cisma, mucho menos de fomentar un cisma.

Si se pretende con eso afirmar que esos millones de cristianos se dejan manipular inconscientemente por fuerzas oscuras, es otra mistificación; los católicos latinoamericanos no son millones de idiotas para dejarse manipular así. Aun los más simples campesinos saben muy bien darse cuenta cuando alguien quiera manipularles.

En la época actual, quien no está de acuerdo con la Iglesia y su magisterio, se aparta de ella y la abandona. Imaginar que habría algunos que se quedarían en ella para tener la satisfacción de destruirla, es pura mistificación, novela policial. Al revés, los que se quedan en la Iglesia, es porque la quieren, que se quedan.

Aunque frecuentemente no les guste tal o cual orientación de la autoridad, ellos la aceptan justamente porque no son rebeldes.

Dicen: la división es tan profun­da en la Iglesia que ya no habría lenguaje capaz de hacer la reconciliación. ¡Falso! ¡Radicalmente falso! Pura mistificación. Hay un lenguaje que es el lenguaje de la unidad, es el lenguaje del Vaticano II, de **Populorum Progressio**, de Medellín, de los Sínodos romanos, de **Evangelii Nuntiandi**, de las cartas pastorales de las Conferencias Episcopales. ¿Quién se reveló contra las cartas Pastorales de los Obispos latinoamericanos publicadas en los últimos diez años? ¿Quién se rebeló contra **Populorum Progressio**? ¿Quién se rebeló contra el Concilio? ¿Quién se rebeló contra Medellín? Entonces, ¿de qué estamos hablando? podemos afirmar con toda tranquilidad que si Puebla continúa en la línea de esos documentos, Puebla será aceptado exactamente como esos documentos fueron aceptados. ¿Cuál es el peligro? ¡Mistificación!

Sin duda, hay discusiones y controversias, hay diversidad de puntos de vista, hay diversas escuelas teológicas, hay a veces conflicto. Pero entre eso y un cisma, hay bastante distancia. Habrá algunos impacientes, algunos descriteriados. ¿Cuándo no hubo eso en la Iglesia? Hay incluso algunos sacerdotes aventurados en la política. Pero veamos realista­mente las cosas: de los 30.000 sacerdotes que hay en América Latina, ¿cuántos militan realmente en un partido político? Hagamos la cuenta. En Chile no habrá ni uno solo. En Brasil dudo que haya uno solo. Sigamos en los demás países. En Europa sí, eso es un problema. Hay más sacerdotes metidos en política en Bélgica que en toda América Latina. En España habrá diez o veinte veces más. Sin embar­go no se habla de un cisma ni en Bélgica,

ni en España. Entonces, ¿por qué esa mistificación?

¿En qué se basa la mistificación? En dos fantasmas: "Cristianos por el Socialismo" y la "Teología de la Liberación".

Imaginan "Cristianos por el Socialismo" como una especie de komintern dentro de la Iglesia, una organización secreta que tiene sus ramificaciones en todos los países, con un comité central, comités nacionales y secciones locales, todo funcionando según las instrucciones recibidas desde arriba. No hay nada semejante. Hay algunos grupitos que en algunos países se dicen inspirados en los principios "Cristianos por el Socialismo", pero sin estar institucionalmente conectados. Hay un grupo central de personas que se han reunido algunas veces. Es en España e Italia que el grupo es más fuerte. Su porvenir está muy inseguro no por razones externas, sino más bien internas, por la dificultad de definir la finalidad del movimiento. En todo caso, es totalmente absurdo atribuir a ese movimiento un plan de conspiración en la Iglesia. No insistimos en el hecho de que tal plan sería pura quimera en la situación actual del mundo y de la Iglesia; está radicalmente fuera de sus intenciones.

Que algunos cristianos se proclamen abiertamente a favor del socialismo, ¿qué mal hay en eso? Qué trata de convencer a sus hermanos cristianos, ¿qué mal hay en eso?. Hace pocos años el gran sociólogo de la religión norteamericano, conservador declarado y líder intelectual de la tendencia conservadora en el protestantismo norteamericano, Peter Berger hizo viajes a América Latina en apoyo del socialismo (*Pyramids of Sacrifice*, Basic Books, New York, 1974, p. 32-65). Por supuesto su autoridad no es un argumento. Pero, el conservador norteamericano piensa

así, no es sorprendente que lo piensen también algunos latinoamericanos.

Que esos cristianos vinculen su opción con los valores cristianos, ¿pero acaso no es así que deba actuar todo cristiano? Las opciones y las decisiones temporales ¿no han de ser inspiradas por último en valores cristianos y no en razones puramente técnicas o científicas?

Que algunas actuaciones hayan sido inoportunas, que algunas declaraciones hayan sido precipitadas, superficiales, irrealistas, aun inaceptables, es posible, más aún es probable y muchos dirán que es evidente. En todo caso entre eso y una conspiración para destruir a la Iglesia hay una diferencia que merece ser tomada en cuenta.

Dentro del movimiento varios valoran bastante algunas categorías marxistas para interpretar la realidad latinoamericana. Algunos expresaron para con el marxismo—definido en forma bastante vaga—una confianza o un entusiasmo que legítimamente se puede juzgar un poco ingenuo o bastante optimista, en ciertos casos francamente inaceptable. Pero no hay ninguna prueba de que Cristianos por el socialismo son trotskystas, ni pertenecen a ninguna de las especies tan numerosas de marxismo que hay por el momento en el mundo. Por consiguiente, no es propiamente un movimiento político. En cuanto a la cuestión de saber hasta qué punto tales o cuales categorías marxistas son susceptibles de ser incorporadas o utilizadas dentro de un humanismo cristiano, es un problema que se presta a muchas respuestas. En todo caso, imaginar que "Cristianos por el Socialismo" podría ser el autor de un cisma en la Iglesia, es sencillamente ridículo.

Para dar consistencia a ese fantasma, algunos afirman que "Cristianos por el

Socialismo" es la mano oculta que, en la sombra, manipula la teoría de la liberación, y, por el canal de esta, logra manipular un amplio movimiento de ideas en las comunidades de base, en el clero, en los movimientos de seglares, entre los religiosos.

No hay fantasma más inconsciente. En primer lugar, si cristianos por el Socialismo no es un aparato articulado fuerte, no se ve cómo podría manipular en toda América Latina el movimiento de teología de liberación. ¿Con qué instrumento? ¿Cuáles son los canales secretos que escapan de la observación? ¿Quién financia la red? ¿El Consejo Ecuménico de Iglesias? ¿Fidel Castro? ¿Moscú? ¿El movimiento Trotskysta Internacional? ¿O todos juntos?

Además la teología de la liberación no es tampoco y mucho menos todavía un movimiento articulado. No hay lista de miembros. Nunca hubo reunión oficial de "teólogos de la liberación". Si hubo encuentros siempre fueron encuentros organizados por otras unidades, no fueron encuentros fundadores de una institución. No hay revista, ni boletín, ni casa editorial, ni escuela, ni facultad: absolutamente ninguna institución. Hay una amplia colección de interpretaciones y observaciones. No existe ninguna exposición "oficial" de una teología de la liberación. Sencillamente hubo simultáneamente varias personas que, reflexionando a partir de situaciones semejantes, plantearon problemas semejantes y enunciaron temas paralelos. El encuentro fue espontáneo y, por eso, no existe ninguna preocupación de crear una "doctrina" formalmente constituida, capaz de formar una ortodoxia y capaz de intervenir como elemento de poder en luchas o controversias ideológicas. Cada autor, cuenta solamente con la confianza en la fuerza de las ideas cuando ellas están en conso-

nancia con las situaciones vividas y ayudan a las personas a interpretar y definir su rol en el mundo.

No hay tampoco dos teologías de la liberación, una buena y otra mala. No hay, ni una, ni dos, ni tres. Hay una amplia corriente caracterizada por un punto de partida común que es la situación de opresión de los pueblos latinoamericanos.

Para poder denunciar la subversión de "una" teología de la liberación unificada y fuerte, practican el método de la deducción. Toman como punto de partida algunas afirmaciones de algunos autores siempre los más agresivos en sus expresiones. A partir de algunas afirmaciones sacan por deducción todo un sistema. De la afirmación del autor se usa el argumento de la coherencia lógica. Si el autor dice esto, lógicamente debería decir también eso o aquello. Por vía de la coherencia lógica se puede atribuir a una persona afirmaciones que ella nunca imaginó. Es que cada persona tiene su lógica. Lo que es lógica deducción para uno no es lógica deducción para otro. Por la deducción han podido condenar hasta a Sto. Tomás de Aquino en París en 1277. No se condena por lo que dice, sino por lo que aparece estar incluido en lo que dice.

En seguida viene la segunda parte de la maniobra. De lo que ha dicho uno, y de todo lo que se podría deducir de lo que dice uno, se concluye que todos piensan igual. El seudo sistema deducido a partir de algunas proposiciones de un autor o de algunos, se atribuye a todos. Habría entre todos los autores una comunicación tal que todo lo que piensa uno, lo piensan los otros, aunque no se encuentre en sus obras.

Para justificar esa atribución se practica el método de la sospecha. En lugar de buscar una interpretación del pensa-

miento de un autor a partir de la totalidad de sus obras, dentro de su contexto como lo lee el texto con la intención de descubrir en él palabras, fragmentos, alusiones que permiten detectar un contacto con la doctrina clave de la que se ha decidido que era la versión oficial de la teología de la liberación. Por supuesto con el método de la sospecha, se puede condenar a cualquier persona. Ese método erige el subjetivismo como juez supremo. Algunos serán condenados y otros justificados por motivos subjetivos: éste "parece" más peligroso, y "ése" otro parece menos peligroso, sin haber examinado sus obras en su totalidad, sino por un "olfato" de tipo policial.

Otro raciocinio para mostrar la conexión entre la teología de la liberación y Cristianos por el Socialismo es el siguiente. Consiste en mostrar que tal autor está vinculado con Cristianos por el Socialismo, de ahí se deduce que su teología tiene que ser la base o la extensión de la ideología de Cristianos por el Socialismo. Si el autor de un libro sobre teología de la liberación estuvo en encuentros de Cristianos por el Socialismo, es que su teología es la teología de Cristianos por el Socialismo. Entre la teología de una persona y un compromiso con una asociación o una actividad de acción social, debe haber identidad.

Eso es naturalmente falso, una teología será mucho más amplia que tal compromiso particular tomado en función de una circunstancia histórica puntual. Muchos autores han justificado el corporativismo fascista de Mussolini y Franco a partir de la teología tomista. Sin embargo no se puede concluir de tal hecho que el tomista es fascista o tiende normalmente al fascismo, sino sencillamente que algunas personas han deducido de él el fascismo, mostrando cómo por la lógica se pue-

de deducir cualquier cosa de cualquier cosa.

Algunos autores han legitimado a partir de su teología de la liberación las razones que tenían para participar del movimiento cristianos por el Socialismo en tal circunstancia determinada. De eso no se puede concluir que su teología lleva necesariamente a ese compromiso y que no se podrían tomar otros compromisos a partir de la misma teología. Mucho menos se puede concluir que el mismo compromiso está incluido en todas las teologías de la liberación de los demás autores clasificados arbitrariamente en la categoría de la "mala" teología de la liberación.

En medio de toda la literatura de "teología de la liberación", habrá algunos artículos o libros que contienen proposiciones o discutibles o exageradas, o incompatibles con la doctrina católica, o incompatible con la pastoral actual de la Iglesia. Que se diga cuáles son y dónde está la incompatibilidad en lugar de crear la sospecha de que hay un movimiento peligroso, rebelde, potencialmente cismático.

En cuanto a las comunidades de base, la fantasía es igualmente inconsistente. Suponen que la teología de la liberación sería como una máquina secreta que practicaría sistemáticamente la agitación en medio del pueblo cristiano, creando núcleos de subversión llamados comunidades de base. Por detrás del movimiento de comunidades habría que detectar la mano de la máquina de la teología de la liberación. Esa penetración secreta sería exactamente el gran peligro para la Iglesia. Aunque se puede reconocer que la gran mayoría de los miembros de las comunidades son inconscientes de esas maniobras, sin embargo son tontos útiles. Hacen el juego de las fuerzas oscuras que las manipulan.

Por eso hay que responder que el movimiento de comunidades de base siempre ha sido totalmente independiente de la teología de la liberación. Nació antes, nació en diversos países sin plan preconcebido, no tiene vinculación institucional. Es un movimiento espontáneo, y la teología de la liberación no tiene bases que quiera maniobrar. Estamos en un mundo de ficción.

Las comunidades de base forman parte de la pastoral diocesana, están bajo la orientación de los obispos y es una ficción imaginar que pueda haber una mano secreta que las manipule sin que se den cuenta de ello.

En realidad, todo es ficción en el seuo plan subversivo.

El origen de todo habría "las fuerzas oscuras", marxismo internacional greco-dólares. Estas fuerzas oscuras estarían manipulando a un grupo de intelectuales bajo el pretexto de "teología de la liberación".

En realidad, la teología de la liberación sería el caballo de Troya del marxismo en la Iglesia, y sus protagonistas serían los títeres de las fuerzas oscuras. Finalmente, los teólogos de la liberación serían los instrumentos por los que las fuerzas oscuras lograrían montar y manipular una red extensa de comunidades de base. Estas comunidades harían la infiltración del marxismo en la Iglesia. Gracias a esa red de comunidades las fuerzas oscuras tendrían una máquina poderosa capaz de dar un golpe en la Iglesia, de tomarse el poder en la Iglesia y finalmente de crear una Iglesia cismática paralela.

Para algunos, tal esquema parece tan racional, tan verosímil, tan probable, que debe haber algo semejante. De la evidencia interna se deduce la realidad. Algo así

es tan probable que debe existir. Esta es la "Teoría de la Conspiración".

Para la teoría de la conspiración, la tarea que se impone es la de detectar la presencia de la red subversiva; en segundo lugar la de detectar la cabeza del movimiento, de saber quién es el que "paga"; en tercer lugar la de aislar la subversión en vista de aplastarla. El órgano principal de tal tarea es una nueva "inquisición", un servicio de inteligencia eclesíastica capaz de descubrir lo que está escondido por detrás de las apariencias.

Esa teoría de la conspiración es un fenómeno bien conocido; es el esquema tradicional del integrismo. Por su naturaleza, es el esquema mental de las policías secretas adaptado a la realidad eclesíastica. Hay una subversión oculta manipulada por un centro de fuerzas financieras sólidas por detrás de las motivaciones ideológicas. Es la tarea de los servicios de inteligencia descubrir y desmantelar la red, aplastar la rebelión, dispersar a sus integrantes y hacer que sean inofensivos.

Pero, podemos imaginar tal esquema. Una cosa es la imaginación, otra cosa es la realidad. De la ficción a la realidad puede haber bastante distancia. En cuanto a la realidad, hay que decir en voz alta: no existe la realidad. Como tele-novela no está mal imaginada. Pero la realidad no existe. No existe ninguna fuerza que esté ocultamente tramitando la división de la Iglesia y la creación de una Iglesia paralela. No existe ningún movimiento para desafiar la autoridad de los obispos.

Alguien podría objetar: si esa teoría de la conspiración es tan falsa, ¿por qué darle tanta importancia?. Ella no merece siquiera que le conceda un momento de atención. La historia se encargará de mostrar que era una ilusión.

Sin embargo, a pesar de ser falsa, la teoría de la conspiración y la práctica inquisitorial que de ella deriva, pueden ser peligrosas. En las actuales circunstancias de América Latina, ellas serían muy peligrosas si los obispos parecieran darle una apariencia siquiera de crédito.

En efecto, una vez acreditada, tal teoría actuaría como actúan los rumores: difundiría en todos los países una ola de sospecha. Crearía un movimiento de inquisición. Una vez que se sabe que hay un movimiento subversivo escondido que usa un vocabulario de liberación, todas las personas empezarían a vigilar a sus vecinos para saber si son o no son subversivos cismáticos escondidos. Para tener más seguridad, todos los responsables en la Iglesia practicarían una censura de prudencia: editoriales, directores de revistas o publicaciones, responsables de pastoral, de catequesis, de misiones, dirigentes de movimientos o grupos.

El segundo efecto sería más grave aún que el primero. Para no ser sospechoso, cada uno practicaría una auto-censura más dura que cualquier censura. Cada uno trataría de evitar las cuestiones sociales para no aparecer como interesado en ese tipo de problema que es algo que podría estar conectado con la teología de la liberación. Hay algunos lugares en que ya hay una auto-censura semejante.

Finalmente, el efecto, más dramático sería que toda sospecha eclesiástica proporcionaría a las regímenes represivos de América Latina, un buen pretexto para legitimar una caza a las brujas. Ya tendrían buenas razones para "ayudar" a la Iglesia en la limpieza de los elementos subversivos. Cualquier crédito dado a la teoría de la conspiración sería el detonante que provocaría centenares de muertos y miles de detenidos, torturados, desaparecidos, eliminados de todos modos de la vida social. Sería el pretexto para eliminar a los sacerdotes o líderes seculares que defienden los derechos sociales de las masas y subsisten gracias a la protección de la Iglesia. La Iglesia ya no tendría el poder de controlar o limitar el alcance de la represión a la que habría dado una apariencia de legitimación.

Por eso hay que decir ¡basta! La "seguridad" de la Iglesia no está amenazada por lo menos en América Latina. No hay peligro de cisma. No hay por qué crear en la Iglesia un pánico que llevaría a una respuesta de "salvación pública". Es falso que haya un movimiento de oposición a los obispos. Por temor o angustia no hay que exponer a la Iglesia al peligro de paralizarla en una actitud de resistencia. Como lo había dicho Juan XXIII, ¡ya no es el tiempo del temor, sino de la confianza!