

38 Libros hacia la teología de la liberación

PRESENTACION

La nota que ofrezco no es un trazado de las líneas maestras de la teología de la liberación, y esto por dos razones: porque dista mucho de abarcar toda la bibliografía sobre el tema —hasta quedan fuera libros fundamentales— y porque ninguno de los treinta y ocho es una obra de síntesis.

Lo que yo presento es una serie de reseñas agrupadas en torno a temas candentes de dicha teología. En este aspecto, sí creo ofrecer aspectos decisivos de la teología hispanoamericana reciente y alguna confrontación —hecha desde el punto de vista latinoamericano— con la teología política centroeuropea principalmente.

La teología de la liberación es el resultado de los mejores esfuerzos de creación de aquellos que buscan la hora de América Latina, su palabra específica en el mundo de hoy por encima de su dependencia colonial que un día fue política y hoy sigue siéndolo en muchos aspectos económicos y culturales. Toda una conciencia latinoamericana busca —en los más sensibles— su identidad, su madurez, su liberación. Y un núcleo cualificado de los representantes de esta nueva conciencia busca tal identidad latinoamericana desde la fe.

La teología europea, centroeuropea más bien, no es ajena al nuevo proceso del subcontinente americano. Buenos representantes de la teología de la liberación prepararon su instrumental en mundos teológicos europeos. Pero las intuiciones fundamentales, el punto de partida, sobre todo, son netamente originales. Lo iremos viendo.

CEHILA Y EL CELAM

El CELAM fue la primera organización latinoamericana de envergadura continental, supranacional. Fue un signo para América

Latina, una consigna que sobrepasa ya los veinte años. Y fue una creación de la Iglesia Latinoamericana.

El conjunto de Obispos de Latinoamérica, no es un conjunto compacto ni la misma organización eclesial cierra filas a favor de la teología de la liberación, que no nació bajo sus auspicios, aunque sí en el terreno por ella cultivado. Pero indudablemente, el CELAM siente el eco de esta teología a la que tal vez en ocasiones trata de amaestrar, pero en cuya acogida da muestras de vida y sensibilidad y garantías de futuro.

Y es que la teología de la liberación se divide en un problema de fondo que podíamos resumir en esta pregunta de dos miembros: dicha teología, ¿busca el resorte que ponga en movimiento dentro de la Historia lo que llamamos el «depósito de la fe» o «dogma», o implica una remodelación, al mismo tiempo, del dogma mismo?

Sólo deseo dejar constancia de este problema que puede dar la clave de muchos conflictos en el conjunto de la Iglesia latinoamericana y sólo de paso volveremos a mencionarlo alguna vez. Dentro de ese problema, quiero subrayar, no obstante, el cobijo que el máximo organismo de la Iglesia latinoamericana, ofrece a diferentes iniciativas de la corriente teológica que nos ocupa.

Así, uno de los pilares más prometedores en que se asienta esta conciencia latinoamericana de que ha llegado su hora en la historia universal y eclesial, es la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA), nacida de una iniciativa del CELAM y reunida en Quito por primera vez en 1973 bajo la presidencia de Enrique Dussel. La teología de la liberación mira mucho hacia este historiador-teólogo argentino que ha sabido encuadrarla en el contexto de la historia latinoamericana, aspecto este que es una de las claves de comprensión de dicha teología.

El libro que resume el encuentro de Quito¹ aborda la historia del subcontinente americano intentando desentrañar la historia de salvación que late bajo los hechos de una historia universal. «La Iglesia es una institución profética, en el sentido de que es una institución en el mundo que cumple una tarea escatológica y profética para relanzar la historia adelante desde los pobres» (p. 32). Esta convicción la desenvuelve en tres temas: método, periodificación de la historia latinoamericana y organización concreta del trabajo por zonas.

1. *Para una Historia de la Iglesia en América Latina. Encuentro latinoamericano de CEHILA en Quito (1973)*, Barcelona, Nova Terra 1975, 15,5×21, 282 pp.

a) *Método.*

El método de CEHILA gira sobre tres principios: antropológico, teológico y epistemológico.

El principio *antropológico* trata de buscar el «sentido» global, el marco en que se desenvuelven los hechos históricos, desprendiéndose en lo posible del «sentido» o marco en que se desenvuelve ahora el historiador.

Enrique Dussel, que abre ruta a CEHILA con este principio, tiene un libro entero dedicado a desentrañar la filosofía occidental intentando quebrar —en su eje— el «sentido» anexionista que la vicia².

La ontología griega, potenciada en la dialéctica hegeliana, es una ontología —afirma en este libro— que diviniza su propio horizonte de comprensión, o sea, lo que esas filosofías ven como última razón se convierte en razón suprema que, por lo mismo, debe someterlo todo. «Es una ontología conquistadora, dominadora, imperial, guerrera por lo tanto» (p. 31). Sólo brevemente, y sin gran éxito definitivo, intentaron superar este pensamiento englobante Schelling y Kierkegaard, buscando la exterioridad, lo otro, como algo no englobado en nuestra concepción y frente a lo cual hay que tomar una actitud dialogante, no conquistadora. Karl Marx dio un buen paso en este sentido, pero E. Dussel estima que es todavía un pensador demasiado europeo y que latinoamérica tendrá que superarlo para poder encontrarse a sí misma.

El conquistador español sería la encarnación previa a este pensar europeo: juzgando la realidad desde su «sentido», marco o clave de interpretación de la vida, desconoció el «sentido» o marco de interpretación indígena e impuso su propia cultura al pueblo amerindio. Ahora este pueblo toma conciencia de su colonización teológico-cultural y se busca a sí mismo como clave de liberación incluso económica.

Volviendo al libro de CEHILA, Enrique Dussel encuadra aquí su segundo principio metodológico: el *teológico*, poniendo a la Iglesia en la precisión de una posición crítica frente a este sentido totalizante de las ideologías, culturas y sistemas, tratando de ser fermento crítico capaz de liberar de todo ese mundo globalizante y totalitario.

2. Enrique E. DUSSEL, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Salamanca, Sígueme 1974, 18,2x23, 295 pp.

Todo esto recuerda bastante a J. B. Metz³ y su «teología política». Sólo voy a entresacar dos conceptos del teólogo alemán. El de «memoria», aludiendo a las palabras de Jesús que entrega su memorial en la última cena y encarga a sus discípulos que sigan haciéndolo «en memoria mía». Para Metz, el mantenimiento de este recuerdo, supone la perenne presencia crítica del cristiano en la historia concreta, en el acontecer de las cosas, rechazando todo aquello que fue causa de la muerte de Jesús y que tiene el mismo potencial mortífero para nuestra convivencia.

Sólo que entonces, el cristiano puede incluirse en los acontecimientos tanto, que convierta la fe, a su vez, en un arma totalitaria a otro servicio. De aquí el segundo concepto de Metz que quiero resaltar: «la reserva escatológica». Siempre la actuación del cristiano está sometida a esta reserva que le impide crear un mundo cerrado y definitivo.

J. B. Metz fundamenta así suficientemente otro de sus logros: la «desprivatización» de la fe, el arrancarle de su marco aisladamente privado para lanzarla a la arena de la vida. Pero su interpretación de la reserva escatológica hace a esta desprivatización quedarse en el «compromiso ético», para librarse del compromiso político.

No es de esta reseña hacer una crítica del libro de Metz⁴, sino sólo de decir un par de palabras sobre su relación con la teología de la liberación. Con un ejemplo: Frente al «antiguo régimen» europeo derribado por la Revolución Francesa, había dos formas de crítica: la de los reformistas aristócratas que pensaban salvar la situación con una serie de mejoras, y la crítica de la burguesía que, coincidiendo en el tono crítico con los aristócratas reformistas, pensaban, sin embargo, en un derrumbamiento de la situación para construir otra nueva. La teología de Metz, según entiende la teología de la liberación, puede ser asimilada por el actual estado de cosas para corregir sus abusos más evidentes, pero Latinoamérica seguiría siendo «dependiente» de la cultura europea. Y Latinoamérica no va ya a aceptar ese presupuesto.

3. Johann Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München, Matthias Grünewald/Chr. Kaiser Verlag 1968, 14,5×22,7, 147 pp.

4. Para una síntesis de las líneas fundamentales de la teología de J. B. Metz, ver Marcel XHAUFLAIRE, *La teología política*, trad. U. Barrientos, Salamanca, Sígueme 1974, 15×22,8, 130 pp. Abarcando toda la obra del teólogo alemán, el autor expone todo su valor y aportación al momento eclesial histórico. Evidentemente la crítica negativa de la teología latinoamericana no deja de reconocer que los teólogos de la liberación deben mucho a los pasos dados por Metz y distan mucho de haber superado su obra.

Más adelante hablaremos de otros teólogos europeos en relación con el tema. Ahora volvemos al libro de CEHILA con su tercer principio metodológico: el *epistemológico*. Quiere advertir con esto, que el sujeto conoce el objeto desde la propia perspectiva y no desde un observatorio neutral. Eso no es relativismo subjetivista, sino la confesión de que el sujeto está limitado por su propia situación.

Como complemento a esta metodología para CEHILA, Dussel termina con una «Introducción bibliográfica a la Historia de la Iglesia en América Latina». Puede verse también en el mismo libro el artículo de Josep M. Barnadas —«Acerca de la moderna evolución historiográfica»—, que advierte cómo la moderna historiografía va desechando paso a paso la insuficiencia positivista asentando criterios decisivos como el de «historia total» y unos caminos de «trabajo interdisciplinar».

b) *Periodificación.*

La segunda parte del libro de CEHILA está dedicada, como decíamos más arriba a la periodificación de la Historia de la Iglesia en América Latina, elaborada por Juan Villegas (Montevideo) en tres tiempos: La Cristiandad Americana (1492-1808), La Iglesia y los Nuevos Estados (1808-1930, con todas las influencias del liberalismo y demás doctrinas importadas de Europa) y «Hacia una Iglesia Latinoamericana», período que arranca de 1930 y que queda definido por la temática de Medellín en 1968: «Allí se trató, a nivel latinoamericano y a nivel de episcopado, un cuerpo suficientemente amplio, representativo y autorizado, como para detectar lo que le interesa a la Iglesia Latinoamericana». He aquí lo que hay que historiar a partir de Medellín: «Recordemos cuáles son los capítulos tratados en Medellín: justicia, paz, familia y demografía, educación, la juventud, pastoral popular, pastoral de élites, catequesis, liturgia, movimientos de laicos, sacerdotes, religiosos, formación del clero, pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto y medios de comunicación social» (p. 71).

c) *Organización del trabajo por zonas.*

Finalmente, CEHILA organiza su propio trabajo por zonas y a través del estudio de las mismas. Lo aclaran suficientemente los títulos de otros tantos capítulos: «Area Brasileira», por Eduardo Hoornaert; «Area Caribe», por Frank Moya Pons; «Area Mexicana», por Francisco Miranda; «Area Colombiano-Venezolana», por

Robert Tisnés; «Area Andino-Incaica», por Josep Barnadas; «Area del Cono Sur»; «Iglesias protestantes», por Agustín Batlle. Coronan la obra algunos apéndices.

PUNTO DE PARTIDA Y MODO DE PROCEDER

Si algo especifica a la teología de la liberación, dentro de esa conciencia descolonizadora que agudiza su sentido histórico, es el punto de partida, que condiciona luego todo el proceso de reflexión teológica. El libro que ahora nos ocupa⁵ es interesante sobre todo porque resume mejor que ningún otro de los aquí reseñados, esa originalidad de la teología latinoamericana en el punto de arranque. Se me perdonará que abuse de las citas literales, porque su vigor expresivo no necesita mi resumen.

No parte de un mundo ideológico, sino de actuaciones concretas reflejadas en documentos. «Para analizar esta nueva manera como se va entendiendo la fe y como se va buscando practicarla en el continente... he recurrido a esa masa de declaraciones, manifiestos, cartas abiertas y documentos de trabajo cuya abundante producción ha caracterizado el despertar de la Iglesia latinoamericana en estos años que han seguido al Concilio» (p. 16).

La razón de este proceder es doble: sociológica y teológica. «No me parece aventurado *desde el punto de vista sociológico*, atribuir a esta masa de documentos —en su conjunto— el valor de un testimonio fidedigno de la crisis histórica que vive América Latina, de su extensión, su profundidad y su dinamismo» (p. 17). «Tampoco me parece aventurado, *desde el punto de vista teológico*, atribuir a esta masa de documentos, en su conjunto, el valor de un signo del impulso renovador del Espíritu en la conciencia creyente del pueblo de Dios en este continente donde habita cerca del 40 por ciento de los católicos del mundo» (p. 18). «Los testimonios y documentos... constituyen para mí y para mis colegas un 'lugar teológico' privilegiado para escuchar y tomar en serio esa revelación viva» (p. 19).

He aquí la línea divisoria que diferencia fuertemente la teología latinoamericana de la centroeuropea similar, por más que muchos de los peones de la primera se formaran a la sombra de las figuras más representativas europeas. La «teología política» europea, dialoga con la filosofía moderna, con el marxismo como ideo-

5. Ronaldo MUÑOZ, *Nueva conciencia de Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme 1974, 13,5×21,5, 394 pp.

logía. La teología de la liberación parte de sus situaciones y pregunta desde ellas a la fe y a la Iglesia.

Ciertamente, en una primera apreciación crítica de la realidad hispanoamericana, subyace en gran medida el análisis marxista. Y aquí topamos con uno de los problemas más hondos de la teología de la liberación. El análisis marxista es un arma de doble filo que no sólo presenta técnicas científicas asépticas, sino afirmaciones de valor que pueden ser asumidas como «datos», cuando no lo son. Preguntas hechas desde aquí a la fe, pueden llevar a someter la fe a esas apreciaciones de valor, más allá de los datos. Es decir, la fe puede quedar convertida en una ideología. Pero, una vez hecha esta advertencia, volvamos a subrayar el valor original de esta postura y los frutos que puede dar.

El libro de Ronaldo Muñoz, sobre 300 documentos de la vida cristiana latinoamericana, destaca en primer lugar tres puntos de análisis agudo.

a) Un análisis implacable de la situación para establecer dos premisas al cristiano: la conciencia de la imperiosa necesidad de redimir las situaciones infrahumanas presentes, que ponen en juego la propia relación del creyente con el Dios de los pobres, «relación que da sentido último a su vida y a su muerte» (p. 62). Esta es la primera premisa, premisa «dogmática» que el autor explicita más abajo: «En nuestra opción fundamental —de compromiso o indiferencia frente a la situación de injusticia— se juega nuestra propia relación con Dios; se juega, en otras palabras, el sentido o la frustración de nuestra vida entera... porque a Dios... no lo encontramos en la pura trascendencia, sino en la historia concreta de nuestra sociedad, en los hombres», particularmente en los más desvalidos (p. 100).

La segunda premisa, de orden histórico, lleva a ver que esa situación sólo se remediará desde un cambio global estructural. La conclusión es «un imperativo ético-religioso de actuar... para transformar radicalmente el orden social» (p. 63). Sólo que la premisa menor no es dogmática, lo que corta de raíz todo nuevo totalitarismo y mantiene en la búsqueda y en la inseguridad.

b) Un análisis del neocolonialismo («neo-», situándose en una perspectiva histórica) ideológico y cultural, tanto internacional como interno. Aquí se entra de lleno en el problema de la segunda premisa, ante un orden histórico que se colorea de democracia y planes de desarrollo para mantener la dependencia del pueblo. Pero la mantiene también con la fuerza, imponiendo planes de na-

talidad y sistemas de cultura. Asistimos así a la institucionalización de una violencia que nos lleva al tercer punto.

c) Esa institucionalización de la violencia es la razón de la lucha de clases. Esta no es la afirmación segregacionista de los pobres que se automarginan y enfrentan, sino la necesidad que los mismos tienen de sacudirse esa opresión, de romper esa situación de pecado.

EL PASO A LA REFLEXION TEOLOGICA

En la premisa «dogmática» habíamos visto un primer modo como se accede a Dios. Ahora, al constatar una situación de pecado, defendida violentamente por imposiciones, advertimos un nuevo camino de acceso a la reflexión teológica. Vamos a detenernos un momento en esta detección del pecado, porque explicita un método teológico de reflexión.

«La miseria y la muerte por el subdesarrollo son un escándalo que clama al cielo. 'Siempre habrá pobres' porque siempre habrá pecado; pero Dios no quiere la miseria, como no quiere el pecado» (p 93). El pecado en el abuso de los bienes de este mundo, vuelve al hombre idólatra (Ef. 5, 5) y fratricida (1 Jn. 3, 11.17). El pecado no se concibe así como una violación a un código establecido por un Dios arbitrario, sino que «se percibe en que, en alguna forma, es Dios mismo quien está hoy comprometido en esta miseria e injusticia que nos envuelven; es Dios provocado personalmente por la violencia de nuestra sociedad sobre los pobres; está Dios desafiándonos a convertirnos» (p. 98).

La conclusión es que hay «una relación o unidad interna de la realidad socioeconómica y la realidad religiosa; relación o unidad profundas que hacen posible... una cierta experiencia de Dios» (ib).

Pero esto ocurre cuando se vive en un marco de fe. No es que todo lo dicho sea una demostración del pecado. Para percibir esto es necesario moverse en una percepción cristiana «que nuestros documentos muestran de la dignidad del hombre, de la acción de Dios en la historia, del anuncio y exigencia de liberación humana integral que nos trae el Evangelio de Jesucristo» (p. 98). Es decir, que esta reflexión teológica no sólo parte de un análisis sociológico de la sociedad, sino de toda una serie de criterios de interpretación cristiana avalados por la tradición: la justicia de Dios que nos intima, la dignidad del hombre imagen de Dios, la fe en la redención de Cristo (que es integral), los modelos teológicos

de creación e historia de la salvación, la necesidad evangélica de «conversión»...

Y bajo esos presupuestos, prosigue el análisis de la situación de pecado, que tiene su raíz en el egoísmo, individual y colectivo, en la falta de amor, de fraternidad y solidaridad de aquellos que idolatran el dinero. En contraposición, pone de relieve el sentido comunitario de la masa, sentido del hombre y de la sociedad mucho más cercano al Evangelio.

Un último aspecto muy importante en este análisis de la situación de pecado da el resultado siguiente: el pecado domina *en las estructuras* de un orden que impone violentamente la injusticia y *en los hombres* cuyo egoísmo se sirve de esas estructuras. Ambos aspectos acabamos de verlos. Pero es que además, domina *en los valores* de la concepción de la vida y conciencia social vigentes en la sociedad dominante.

Es hora de preguntarse si valores y estructuras influyen determinantemente sobre el hombre o viceversa. Es una cuestión antropológica que se plantea el problema de si es más consciente de ser el creador de la historia o más consciente de sus servidumbres a la marcha de la misma. Es también una cuestión teológica: ¿explican las situaciones sociales «la situación de pecado» o son las personas responsables de esa situación? Estamos ante el problema de la responsabilidad personal frente al «misterio de iniquidad» del que habla la Biblia.

...Inmediatamente tendríamos que entrar en la «nueva conciencia» que se abre paso entre los latinoamericanos al advertir que la situación no es fruto de la fatalidad, sino fruto de hechos que se pueden corregir. Y el siguiente paso es el acoso a la Iglesia en busca de una respuesta. No entraremos ahora en estos temas, por más que sean los verdaderos móviles del libro que nos ocupa, porque son temas tocados en otros libros que aquí manejamos y pueden ser explicitados al tratarlos.

INSTRUMENTAL DE ANALISIS

Los análisis que se hacen en busca de la determinación de los hechos, están siempre expuestos a confundir un hecho con una interpretación o valoración del mismo, como advertíamos más arriba. Pero esto no sólo ocurre con los pioneros de la teología de la liberación, sino que ocurre, como es obvio, con la teología que ellos someten a crítica, con los «valores» que ellos someten a crítica. Los autores que agrupamos en este apartado, dan una relevancia el hecho del conflicto social que queda denominado co-

mo «lucha de clases», y lo abordan desde una amplia perspectiva de la que vamos a dar cuenta.

Antes que la «teología de la liberación» fuera así definida y entendida por sus mismos promotores —este concepto comenzó a emerger, todavía confusamente, a partir de Medellín, en el 68 y en el sentido actual—, otros pasos previos fueron abriéndole camino levantando pesados tópicos que entorpecían su alumbramiento. Así el concepto de revolución, que ha pasado de algo proscrito a una consagración muchas veces idolatrada. En todo caso, se hace a veces necesario su empleo para designar la magnitud de cambios necesarios. Así el concepto de violencia, que encubría la posible violencia establecida en el poder, acusando la violencia de los débiles que buscaban sacudirse la opresión.

Ambos conceptos han sido asumidos por la teología de la liberación, que dista mucho aún de haberlos dado una respuesta definitiva, por lo que estudios que fueron escritos en un marco escasamente anterior o estrictamente contemporáneo y paralelo a dicha teología, conservan todo su vigor⁶. En ellos se aborda la violencia desde la Biblia, la sociología, la psicología, la política, desde la ideología marxista... Ediciones Sígueme tiene una amplia labor en su haber al respecto.

Pero es entre los teólogos de la liberación donde la violencia, en torno al problema de la lucha de clases, es tratado como un hecho social que hay que abordar necesariamente desde unos presupuestos distintos a los tradicionales, con unos métodos de análisis que nos revelen su verdadero contenido en la marcha de los pueblos hacia la libertad. Una aportación con consistencia propia es la de Jules Girardi⁷. No es lícito contraponer a la lucha de clases el «amor cristiano».

Girardi sitúa el tema dentro de dos grandes coordenadas que desafían hoy el sentido de religiosidad: secularización y libertad. «La secularización se nos ha manifestado, en última instancia, como uno de los aspectos de la liberación del hombre: la liberación

6. *A la recherche d'une Théologie de la Violence*, París, Ed. du Cerf 1968, 13,3×16, 155 pp.; *La violencia en el mundo actual*, trad. C. Robles, Salamanca, Sígueme 1972, 11×20,5, 204 pp.; *De la cólera a la esperanza*, trad. L. Márquez y J. G. Carrasco, Salamanca, Sígueme 1972, 11×20,5, 135 pp.; Martin HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, trad. M. A. Carrasco, Salamanca, Sígueme 1973, 11×20,5, 105 pp.

7. Jules GIRARDI, *Christianisme, liberation humaine, lutte des classes*, París, Ed. du Cerf 1972, 13,5×19,5, 223 pp. Este libro ha sido traducido con el título de *Cristianismo y liberación del hombre*, trad. L. Márquez, Salamanca, Sígueme 1973, 13,7×21, 220 pp.

frente a la alienación religiosa; de forma que la secularización del cristianismo, a su vez, sólo puede hallar su significación y su fundamento en un proceso más vasto de liberación» (p. 65 de la edición castellana).

Será bueno advertir en seguida, que Girardi aborda el problema de la liberación desde una posibilidad de opción personal —condicionada, pero no sustituida, por la opción de familia, nación, clase, religión oficial— para pasar a mostrar la íntima relación de esta opción con la opción social. Se convierte así su postura en una corrección de base a la objetivación estructural marxista, que explica a la persona desde el juego de fuerzas sociales.

Pero el autor tiene también que hacer una corrección importante a una religión, muchas veces oficial, que impedía el movimiento de una opción personal. Así pues, analiza Girardi desde esta perspectiva todo el mundo de la fe, de la religiosidad, de las instituciones, de la educación, de la psicología... y desemboca en la cuestión de la lucha de clases⁸.

Hay que empezar por los presupuestos del planteamiento. Ya no es este planteamiento desde una filosofía y religión sacrales, sino secularizadas; no desde una filosofía y religión de la naturaleza, sino de la libertad; no del individuo, sino de la comunidad; no del espíritu, sino de los hombres; no debe ser este planteamiento, en fin, desde una filosofía y religión de la armonía, sino del afrontamiento.

La lucha de clases, piensa Girardi, no es una ideología disgregante, sino un hecho que hay que afrontar. Y la Iglesia debe afrontarlo al lado de los humildes, al tiempo que no se puede afrontar esta lucha sin afrontar la ideología de quienes mejor la describieron y diagnosticaron. Henos aquí en medio de dos culturas descritas en el análisis del punto anterior.

A la hora de unas perspectivas de síntesis, Girardi da unas pinceladas de la situación a nivel profano (objeción de conciencia, contestación global, compromiso revolucionario) y eclesial (radicalización de las divergencias, secularización de las divergencias, politización de las divergencias) para centrar la verdadera cuestión: desde un Cristo liberador, hay que hacer la crítica de la actual unidad cristiana y encontrar el principio de la nueva unidad.

8. Un capítulo de la citada obra de J. Girardi fue editado por Sígueme en 1971 con el título de *Amor Cristiano y Lucha de Clases*. La trad. fue hecha por J. L. Sandoval sobre el original italiano.

Una descripción global del fenómeno de la contestación, la ofrece Roger Vekemans⁹, señalando sus cúspides en la vida de hoy. Son los procesos incoados a determinados teólogos (Girardi entre ellos), es el Catecismo Holandés, el clamor universal ante la «*Humanae Vitae*», las reacciones en Medellín ante el discurso del Papa... toda una serie de síntomas de una real inadaptación de la Iglesia a la vida real. Es este un problema de siempre que, por una parte corrige, transforma y también deforma a la Iglesia; una Iglesia que, frente al mismo problema de siempre, corrige, transforma y también deforma el mundo. Pero el hecho tiene unas implicaciones peculiares para hoy, que el autor quiere precisar analizando los porqués concretos e inmediatos a esta «contestación». Termina con unos pocos problemas.

LAS IDEOLOGÍAS Y LA FE

La fe nunca se vive en estado puro, sino disuelta siempre en todo aquello que le sirve de medio de vida y de expresión. No podían faltar en este contexto de liberación quienes trataran de deslindar ambos planos justamente para dar la debida libertad a esa fe¹⁰.

Enfocando directamente el tema en la elección entre una perspectiva socialista o una perspectiva capitalista, es especialmente interesante un título que nos llega del círculo en que se mueve la Universidad Católica de Santiago de Chile, en colaboración con los diversos institutos de la misma¹¹.

Tan fácil como diluir la fe en una ideología que la usufructúe, desechando, al fin, lo más decisivo y sustancial de la fe, tan fácil como eso es sacralizar ideas y circunstancias que la fe puede utilizar, pero de ninguna manera debe refrendar como definitivas. Los mismos hechos básicos que son el ámbito en el que percibimos la fe —Biblia, tradición, Magisterio, comunidad eclesial, realidad hacia el futuro de Cristo resucitado—, nos llegan a partir de situaciones personales y sociales que la psicología, la sociología, la filosofía... pueden desmenuzar.

9. R. VEKEMANS, *¿Agonía o Resurgimiento?*, Barcelona, Herder 1972, 14×21,5 286 pp.

10. René METZ - Jeans SCHLICK, *Ideologías de liberación y mensaje de salvación*, trad. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme 1975, 13,3×21,5, 201 pp. Este libro nació en Estrasburgo, producto del IV Coloquio del CERDIC, bajo la dirección de los autores citados. En él colaboran autores como Christian Duquoc, que intenta el desglose entre «ideología» y «salvación».

11. Pablo RICHARD - Esteban TORRES, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, Salamanca, Sígueme 1975, 11,8×20,8, 126 pp.

Todo este mundo de «mediaciones» por las que llegamos a la fe —y que puede convertirse en obstáculo a la fe—, está hoy siendo fuertemente sacudido por un constante bombardeo que con frecuencia cuaja en el ensayo de nuevas «mediaciones». Y así es especialmente importante, en la teología de la liberación, el esfuerzo por asimilar la «racionalidad socialista» como «medio» de llegar a la fe.

He aquí el núcleo de ese razonamiento. Previamente se requiere una crítica de la «ideología burguesa» en la que frecuentemente se apoya, dándole carácter de inamovible, la predicación del mensaje cristiano.

La frecuente búsqueda de «lo específico» de la fe, aquello donde debemos coincidir todos para luego tener en el resto de las cosas libertad de elección (hace referencia, como síntoma, a un documento del episcopado chileno), *presupone* que el Evangelio es un conjunto de valores que debemos aceptar, prescindiendo de cuál sea la situación social del interesado y de la sociedad misma. Es decir, *presupone* que el Evangelio se capta mentalmente primero para hacer después una transfusión de estos valores a la realidad social. Transfusión de esos valores a esa realidad, pero sin entrar en la cuestión de si hay que transformar esa realidad.

La respuesta de «la racionalidad socialista» es que la auténtica vía de conocimiento no es asépticamente intelectual, sino que se conoce una cosa si se la experimenta y transforma. En un ejemplo de Mao, no sé lo que es una pera mientras no la como y la transformo en sustancia mía. Aplicado al Evangelio, esto quiere decir que sólo lo podré entender a través de una praxis, de un análisis de los acontecimientos y de un compromiso de transformación, nueva situación personal desde la que me pregunto por la respuesta del Evangelio a esos nuevos problemas. Y así llego a entender el Evangelio.

Confrontando ambas racionalidades, la burguesa parte de que no hay nada que transformar, sino sólo de infundir los valores evangélicos en la situación ya dada. La situación sería como un campo de trigo que sólo haría falta regar con el agua evangélica, para lo cual se crea un sistema de riego, pero no se cae en la cuenta de que lo que necesitábamos no era trigo, sino patatas. Los «valores» evangélicos se convierten en *sujeto* de la historia y el hombre en *objeto* de esos valores. Ha habido una previa justificación de la postura burguesa y, para seguir en este plano, y ante la crítica primero de la Ilustración y luego del marxismo, la Iglesia se declara apolítica y la burguesía ya no se legitima con respaldos eclesiales,

sino con «valores eternos e inmutables», una versión secularizada del Evangelio.

En cambio, la racionalidad socialista —como base del método teológico, cuestiona en primer lugar la realidad, la analiza en vez de darla a priori por buena y toma una postura. Así convierte al hombre en *sujeto* y norma de la historia, asimilando desde esos presupuestos el Evangelio, tratando de entender su mensaje en una situación así analizada. De ninguna manera es una postura apolítica, sino un intento real de transformar el mundo. Nace un proyecto de hombre por hacer.

Es importante no pasar de largo aquí ante un problema que atraviesa toda la teología de la liberación. Es el problema de que dicha teología puede domesticar el Evangelio desde esta postura con una técnica idéntica a la empleada por la racionalidad burguesa. El Evangelio puede quedar sometido a esos presupuestos, puede perder su fuerza de interpelación, de crítica, de llamada a la conversión a esa misma «racionalidad socialista» que pretende ser neutralmente científica.

A partir de este nervio central, el autor que comentamos analiza la praxis cristiana como fuente de una teología, y analiza el «arquetipo» del Exodo como clave de interpretación de la fe.

Al final, saca unas consecuencias para crear una nueva cristología. Si S. Juan trata de entender a Cristo en su Evangelio con conceptos tan elementales como pan, palabra, carne, agua, luz, pastor, vida, verdad, camino, vid, espíritu; si S. Pablo habla de plenitud, cuerpo, fuerza, hombre; si en seguida nacieron y perviven aún conceptos como persona y naturaleza, ¿no será el tiempo de comprender a Cristo bajo conceptos como historia, liberación, praxis, pueblo, clase, lucha de clases, conciencia social, revolución...?

En este problema clave de la teología de la liberación, son mejor comprendidas dos figuras sobresalientes que tratan de crear nueva teología a partir de la nueva racionalidad¹².

Rubem A. Alves, protestante brasileño, integra todo este problema en el mundo de la técnica domesticadora, mundo al que se enfrenta el humanismo tanto con su cara crítica como con sus posibilidades de ser manipulado. Situar este humanismo en la voca-

12. Rubem A. ALVES, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, trad. A. García Fluixá, Salamanca, Sigueme 1973, 12×19, 254 pp.; Hugo ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación, Ensayo teológico desde la América pendiente*, Salamanca, Sigueme 1973, 15,3×22,7, 271 pp. Este libro por sí sólo da una perspectiva global de la teología de la liberación y de sus principales problemas, situándola en el contexto mundial de la teología.

ción del hombre como vocación de libertad y situar en esa misma vocación la realidad teológica, dotándola del nuevo lenguaje, es el intento del teólogo brasileño, más encarado en esta ocasión con la cultura de nuestro tiempo, con la que dialoga y a la que critica.

Desde una temática más «práctica», se coloca la obra que comentamos de Hugo Assmann. «En el día en que ustedes (los católicos) logren transformar sus muchos sustantivos abstractos en unos pocos sustantivos concretos, con sustancia experimentable, quizá vuelva a tener sentido que nos hablen de Cristo y de Dios». Es el reto al que este teólogo quiere dar respuesta.

H. Assmann sitúa la teología en el conjunto de la vida teológica, arrancando de los pasos concretos de la teología de la liberación y encuadrándola en el conjunto de una teología europea dueña de estimables conquistas¹³, conquistas que a la hora de la verdad no se articulan, sin embargo, con el proceso histórico y se distancian de esa praxis que haría del hombre el verdadero sujeto de la historia. Además, H. Assmann examina una serie de concomitancias y conceptos sociopolíticos que la teología de la liberación va asimilando, especialmente el concepto de «dependencia», al que responde «liberación».

En todo este entramado vuelven a salir los «patrones» teológicos que la teología de la liberación utiliza como arma de choque: liberación y salvación, historia de la salvación, creación y realidad del hombre, el reino y su significado. Hugo Assmann no deja de dedicar un capítulo a lo que puede ser el verdadero punto de partida de todo su libro: la situación brasileña en la que él investiga.

LAS FIGURAS

Cuando el punto de partida es la acción de los grupos más comprometidos y sus documentos de análisis de la situación latinoamericana, todo el inmenso movimiento que esta teología presupone, no podía dejar de tener sus figuras señeras, que son quienes de verdad llegan a las masas y educan con su presencia y actuación.

La figura puede ser todo un pueblo como el chileno¹⁴ y todos los avatares que ha vivido y padecido últimamente. Pero más concretas y orientadoras son las figuras personales, entre las cuales descuella Hélder Camara.

13. M. USEROS, *Cristianos en la vida política*, Salamanca, Sígueme 1971, 11×20,5, 223 pp. Es un eco de la incipiente teología de la liberación en el marco español, con mérito de pionero.

14. *Desde Chile*, Salamanca, Sígueme 1974, 12×18, 146 pp.; Joseph BOUCHAUD, *El*

«Hay que combatir la miseria, hay que luchar por el desarrollo, porque la miseria es una vergüenza y un insulto a Dios. Cuando la Iglesia dé testimonio integral y se compromete a ello, entonces quedará demostrado que la religión no es 'el opio del pueblo', y que los marxistas se han equivocado absolutamente»¹⁵.

Escogida al azar, esta cita del arzobispo brasileño arranca de lleno del cuadro teológico visto al esbozar algunos de los aspectos de la teología de la liberación: el estado de miseria de los marginados es un insulto a la justicia divina, es un pecado colectivo y —en la medida en que un orden sancione esa situación— es una violencia institucionalizada. Por eso hay que combatirlo.

Pero el compromiso con el pobre, tiene un doble frente: el de los grupos comprometidos no cristianos, que acusan a la Iglesia de fomentar la pasividad, y el de aquellos círculos católicos que acusan a los cristianos comprometidos de moverse en una línea marxista. El párrafo transcrito de H. Camara, advierte que la respuesta a ambos frentes debe bajar del plano ideológico a una actitud práctica para dar paso a una nueva comprensión y manifestación de la fe, a una nueva Iglesia.

Y aquí entramos en el terreno metodológico, que comienza por una concienciación del pueblo y es algo más que una alfabetización. Un general decía al arzobispo contra este método: «De ese modo, despierta unas fuerzas que mañana será incapaz de controlar. Es más fácil y más rápido concienciar que realizar las reformas estructurales. Por eso, si usted sigue concienciando a las masas, es subversivo. Y, como provoca el enfrentamiento de una clase con otra, igualmente les hace el juego a los comunistas». Para el obispo, «la respuesta parece fácil: con nosotros, sin nosotros o contra nosotros, las masas abrirán los ojos. Pero ¡ay de nosotros si mañana comprobaran esas masas que la religión, miedosa ante los gobiernos y poderosos de este mundo, las había abandonado!» (p. 75).

A continuación, hay que decidir en concreto entre capitalismo y socialismo, como contexto en que nos movemos y sabiendo que hay muchos socialismos posibles. H. Camara esboza el tipo de socialismo cristiano que exigen las líneas de la teología de la liberación y hace una crítica despiadada del comunismo. Es la hora, dentro de estas coordenadas, de hablar a la juventud, a la univer-

juego, trad. José M.^a de Llanos, Madrid, Atenas 1975, 10,8×19, 133 pp.

15. Feliciano BLAZQUEZ, *Ideario de Helder Camara*, Salamanca, Sígueme 1974, 12×18, 231 pp., p. 43.

sidad y —ante la revolución necesaria— de afirmar su postura de «no violencia eficaz»: «Mi vocación personal es la de peregrino de la paz, siguiendo el ejemplo de Pablo VI: personalmente prefiero ser mil veces muerto a matar. Esta posición personal se basa en el Evangelio. Basta pensar en las bienaventuranzas, quintaesencia del mensaje evangélico, para descubrir que el camino a seguir para los cristianos parece claro: nosotros estamos del lado de la no violencia, que de ningún modo es postura de flaqueza y de pasividad. No violencia es creer en la fuerza de la verdad, de la justicia y del amor más que en la fuerza de la mentira, de la injusticia y del odio».

Desde un punto de vista más biográfico, otro de los admiradores del arzobispo¹⁶ explica su figura como signo de contradicción según el Evangelio, después de algunos «pecados de juventud» políticos.

Sobre la concientización de las masas, hablaremos más abajo, ahora vamos a hacer un alto ante la teología europea.

LA TEOLOGIA EUROPEA EQUIVALENTE

Aunque la «teología política» es fundamentalmente alemana, un buen título francés que la resume, la plantea así: «¿Cómo podría tener la fe un impacto en la existencia humana actual, que se caracteriza por el dominio, cada vez más intenso, de la sociedad sobre cada uno de nosotros? ¿Es el Evangelio un mensaje para esa sociedad humana que se está haciendo y para la comunidad humana del futuro, que se va dibujando en medio de los balbuceos, los fracasos y las vacilaciones de la acción política?»¹⁷.

Como se ve, la teología europea, no arranca de las miserias que afligen a los desheredados, sino de la opresión de la técnica sobre el hombre que la consume y no la domina. Esta diferencia de perspectiva, que ya hace de la secularización algo con matices muy poco coincidentes con respecto a la secularización latinoamericana, es fundamental a la hora de valorar la «teología política» centro-europea, para no correr el riesgo de equivocar su contenido.

El mismo problema de la autonomía de lo político en relación con la fe y el vínculo real del Evangelio con la vida de los hombres, tendrá una solución distinta.

16. Betap de ROSB, *Hélder Camara, signo de contradicción*, Salamanca, Sígueme 1974, 13,5×21,3, 262 pp.

17. François BLOT, *Teología de las realidades políticas*, trad. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme 1974, 13,3×21,3, 278 pp., p. 13.

En busca de la misma, François Biot quiere recoger en su primera parte las inquietudes europeas, «los hechos» que han sucedido en el marco de la relación fe-política, Iglesia-estado, cuestiones que suenan igual, pero que albergan contenidos distintos. Se puede hablar de unas relaciones Iglesia-estado, vistas desde Pío IX, y, dentro de ese marco oficial, es necesario ver un problema distinto: la realidad constante de unos cristianos comprometidos en situaciones políticas.

No obstante, para estos cristianos, «antes que intervengan, incluso implícitamente, las motivaciones evangélicas, para justificar el que los cristianos se vean mezclados en la realidad política, hay ya razones sociales y psicológicas que explican una gran parte de sus acciones y sus actitudes» (p. 109). De esta situación de hecho, surge la pregunta religiosa de si un cristiano tiene que comprometerse en política.

El libro que nos ocupa, responde desde un doble acontecimiento previo: la filosofía abandona desde Kant el realismo ingenuo y las ciencias hacen su aparición. Ambos fenómenos modifican cualitativamente el modo del conocer humano, lo cual quiere decir que «jamás ha existido un Evangelio puro». Se interpreta siempre, y hoy hay que volver a limpiarse la vista para entenderlo de nuevo.

El análisis que nos ocupa advierte ahora que en torno a la epopeya del Exodo, la fe está ligada a la historia y que Yavé defiende el derecho y defiende al huérfano y a la viuda. Y en medio de esa historia y de la participación en esa acción, se le descubre. Es la teología de los profetas, pero una teología que sobrepasa la realidad mundana: Dios se ocupa de todo permaneciendo totalmente Otro. He ahí la dialéctica entre Dios e Historia.

Esta perspectiva queda más clara en el Nuevo Testamento. En efecto, hay una relación con Jesús en la acción concreta por el necesitado, al tiempo que hay una relación personal, de fe —«tu fe te ha salvado»— con el mismo Jesús.

Desde aquí, la teología es también la crítica del poder. Veamos una traducción que imprime discernimiento: «No podéis servir a Dios y al capital». ¿Al socialismo sí?

Una serie de precisiones sobre la «apoliticidad» de la Iglesia y la imposibilidad de ser neutrales, redondean este importante trabajo.

MOLTMANN

Jürgen Moltmann comparte con J. B. Metz, al que ya mencionamos al comienzo de estas notas, la cumbre en la creación de la

«teología política». Moltmann tiene, naturalmente, una consistencia anterior a la teología de la liberación y sus estudios zarandean fuertemente la teología y la cultura europeas. Pero, puesto que hemos elegido la perspectiva latinoamericana, vamos a situarlo en sus coordenadas.

Si bien la teología latinoamericana de la liberación padece en su misma entraña un dilema de fondo al que ya aludimos al principio, la parte que pretende ser más representativa propone al hombre como sujeto de la historia, entendiendo que los criterios teológicos deben ser arrancados de la propia praxis, de la realidad expuesta por las ciencias, para interpelar desde ella el Evangelio. Frente a esta postura, está el apelar primero «a la luz de la revelación», como criterio poseído que se ha de aplicar a la realidad en cada momento oportuno.

Recordamos esta doble alternativa porque la obra de Moltmann cae de este segundo lado, aunque dando un paso decisivo con respecto a la teología que él heredó¹⁸.

La fe fue mucho tiempo factor tranquilizante, refugio frente a la realidad. La salida de este proceso es bien fácil: la esperanza debe ser el ansia de mejorar la realidad, no el tubo de escape de la evasión cristiana. Es el vuelco que pide Moltmann, la fe es fe en el porvenir de *esta* humanidad y es un trabajo imbuido en esta fe. Sobran ya los planteamientos «caritativos» y es necesario el análisis estructural y la sacudida de las conciencias para que adviertan y superen esta situación.

Este es el avance de Moltmann, pero queda, al final, del lado de la «racionalidad burguesa» en concepto de los latinoamericanos. Si la esperanza ya está dada, ¿para qué luchar por ella si va a venir de todos modos?

Claro que reducir a Moltmann a esto sería una mutilación ciega y sin sentido. La teología europea hemos visto que parte de hechos distintos que necesitan su propia explicación y, ya metidos en la cuestión más decisiva de la teología latinoamericana —la solución que la «racionalidad socialista» tiene que dar a la inter-

18. Adolf ARNDT - Jürgen MOLTSMANN, *Hacia una sociedad crítica*, trad. Dioriki, Salamanca, Sigueme 1972, 11×20,5, 91 pp. El libro contiene varios artículos de autores diversos. En el suyo, J. Moltmann expone ideas centrales de su postura teológica. Del mismo, *El lenguaje de la liberación*, trad. J. Aguirre, Salamanca, Sigueme 1974, 13,3×21,3, 185 pp., donde expone el autor una serie de consecuencias morales de diversa índole. Dentro de este contexto podemos enmarcar a Roger HECKEL - André MANARANCHE, *Política y fe*, trad. G. Mártil, Salamanca, Sigueme 1975, 11×20,5, 145 pp., con la inclusión de dos temas en el mismo contexto: sacerdocio y eucaristía.

pelación evangélica para no domesticarla y desvirtuarla—, todavía tiene el teólogo alemán mucho que decir.

Por otra parte, uno de sus libros fundamentales¹⁹ es una refundición de la teología desde la perspectiva de la cruz y del Crucificado, encuadrándola en el mundo cultural europeo y en la historia sufrida del hombre. Aun cuando se desechase la tesis capital, sería imprescindible para un teólogo conocer un conjunto de indudables logros sectoriales.

Un problema hondamente «humano» que podemos recoger como anécdota sintomática, es la preocupación de Moltmann por encontrar en el Dios trinitario al Dios capaz de sufrir con el sufrimiento del Hijo «abandonado», capaz de querer —por su propio sufrimiento— la liberación del hombre que sufre. Así llega Moltmann a interesarse al misterio aparentemente más lejano en la historia de la liberación del hombre. Aunque la hipótesis de Moltmann de un Dios capaz de padecer no parece tener arraigo bíblico, a pesar de los antropomorfismos, el problema de fondo que le obliga a lanzar esta hipótesis y que pide, de todas formas, una respuesta trinitaria, sí es de palpitante «humanidad».

También merece unas líneas en el contexto de la teología Dorothee Sölle, de un lenguaje más agresivo y de un reciente éxito apabullante en Alemania²⁰. Y sin embargo, D. Sölle no se puede considerar un teólogo, porque no habla del Cristo que la fe nos ha transmitido, sino de una ideología humanista que encarnaría muy bien la persona de Cristo. Ese Cristo es sólo un símbolo de la humanidad, la encarnación de una idea de hombre. Sólo eso.

El valor de la Sölle está en el ser índice y exponente de un sentido religioso del hombre de hoy, de una parcela del hombre de hoy que desde sus propias preocupaciones echa un vistazo a la tradición teológica... sin salir de esas preocupaciones, sin dejarse penetrar por esa realidad del Cristo que nos es transmitido en la Historia como vivo, personalmente vivo. Sölle nos habla de sus preocupaciones religioso-filantrópicas con un lenguaje «cristiano» y es un lugar de encuentro del hombre de hoy, no un lugar de encuentro con Cristo.

19. Jürgen MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, trad. S. Talavera Tovar, Salamanca, Sígueme 1975, 12×19, 479 pp.

20. Dorothee SÖLLE, *Teología política. Confrontación con R. Bultmann*, trad. A. Caballos, Salamanca, Sígueme 1972, 11,8×20,8, 119 pp.

LA IGLESIA Y EL RETO DE LA LIBERACION

Volvemos de lleno a los teólogos latinoamericanos, que, pertrechados con todo ese análisis que venimos haciendo, abordan el tema de la Iglesia buscando su remodelación.

Indirectamente —porque la embestida cae de lleno sobre la vida religiosa—, Leonardo Boff²¹ precisa así la función de la Iglesia: «La Iglesia es, fundamentalmente, la comunidad organizada de fieles que —en medio del mundo— testimonia a Cristo resucitado, presente dentro de la historia como inaudita anticipación de sentido, de futuro y de total realización del hombre y del universo, cosa que se inicia ya ahora dentro del proceso histórico y que será definitiva en la consumación de los tiempos» (p. 62).

Todo el peso de la teología de la liberación cae sobre esa exigencia de verificación histórica del «ya ahora».

La crítica que a partir de aquí va a caer sobre la actual realización eclesial, más bien en forma de postulado de purificación, no es esta vez portavoz de una situación de miseria que interroga. Vienen desde una apabullante catarata de conceptos bíblicos. Porque los valores fundamentales de la comunidad eclesial son tales como «reino de Dios, hombre *nuevo*, *nuevos* cielos y *nueva* tierra, esperanza escatológica, caridad hasta el martirio, relativización de las etapas históricas de cara al futuro absoluto que viene, identificación del amor al prójimo con el amor a Dios, el poder como funcionalidad y servicio, la felicidad que todos esperamos de Dios y que corresponde principalmente a los pobres, los desheredados, los perseguidos, los últimos de la tierra» (p. 63). Si todo esto no se concreta, queda en nada.

Desde esta óptica, se califican tres etapas (tantas veces entremezcladas en la realidad de hoy) de la Iglesia. Casi mejor, tres ideales vividos.

El primero queda calificado como «Iglesia sacramento-instrumento», afincada sobre el dualismo natural-sobrenatural, poseedora de una gracia que otorga y que atraviesa los períodos ya conocidos como de «cristiandad» y «nueva cristiandad», definida esta última por Maritain. En esta última etapa, la Iglesia pretende volverse «apolítica». Según el autor que comentamos, es falsa esa pretendida abstención eclesial, ya que siempre ha estado contra los

21. Leonardo BOFF, *A vida religiosa e a Igreja no processo de liberação*, Petrópolis, Vozes 1975, 13×18, 101 pp.

procesos democratizadores. Tiene además entre sus fallos, el concebir al mundo en términos metafísicos (contingencia) más que en términos bíblicos (creación): la gracia está también en él. La Iglesia se concibe a sí misma fuera del mundo, cuando el pecado está también en ella, cuando es mucho más cierto que Iglesia y mundo están en Cristo y que es desde ahí desde donde hay que concebir la misión de la Iglesia porque «respetar la autonomía de las realidades temporales no es absentismo teológico, sino valoración del modo propio como el mundo realiza la gracia, la salvación y los planes de Dios» (p. 70).

El segundo tipo o ideal de Iglesia, muy presente en el Vaticano II, y que califica como «Iglesia sacramento-signo», tiende a una acción no de llevar a Cristo al mundo, sino de descubrirlo en el mundo. La Iglesia explicitaría lo que el mundo tiene implícitamente (justicia, libertad, amor). Bastaría que la Iglesia fuera signo de la presencia de la gracia.

Pero también esta segunda concepción tiene sus fallos. En efecto, la ciencia no está inmaculada, sino que también engendra mal y estructuras de pecado. A este tipo de teología eclesial le falta sentido crítico.

Finalmente, la Iglesia debe ser concebida, en un tercer modelo teológico, como «sacramento = signo y profecía». Empecemos por constatar que la Iglesia es distinta en cada zona. Esto ya de por sí indica que está en interacción con las situaciones concretas. La Iglesia latinoamericana, tiene entonces que examinar a ver si ella es de hecho fuerza liberadora o no, ya que Jesús sí lo fue codo a codo con los enfermos, los marginados, delatando a los poderosos. Tiene que discernir las señales de esa libertad que anticipó Cristo y debe hacerlo ateniéndose al modo propio de análisis que las cosas admiten, además de hacerlo en fuerza de la fe.

Esta concepción de la Iglesia advierte que la salvación no sólo atraviesa el corazón del hombre, sino también todas las estructuras sociales. Luego no basta sanar el corazón para que cambien las estructuras. Es necesario sanar las estructuras para que no aplasten muchos corazones.

Este tercer modo de entender a la Iglesia también tiene un límite, que ya señalamos más veces: el peligro de vaciar la fe a favor del análisis científico, el peligro de desequilibrar la permanente dialéctica fe-praxis, sin olvidar que hay que descubrir también a Dios y darle gracias.

En un lenguaje sumamente accesible, nos presenta estas mismas realidades un capuchino español, misionero por tierras venezola-

nas²², dejándonos al final pautas para una pedagogía basada en el «recuerdo» y la «esperanza», términos que recuerdan a Metz y a Moltmann. Sobre la cuestión pedagógica, en seguida volveremos, pero antes queremos dejar constancia de un nuevo título²³ que no hace teología propiamente, sino que la presupone en una toma de postura frente a la situación eclesial estadounidense ante el tema antes candente del hecho vietnamita.

Contra el intento del poder de crear una especie de religiosidad larvada del estado norteamericano, recoge este libro diversos intentos eclesiales de crítica, culminada en las 95 Tesis de Chicago, en 1967, de Luther King. También recoge otros escritos denunciantes de Luther King, Eugene Blake, William Fulbrighth y otros documentos. No falta un análisis de tipo psicológico y político.

NUEVO APRENDIZAJE DE IGLESIA. CONCIENTIZAR

Concientizar es la palabra clave de la nueva pedagogía pastoral. Si la teología de la liberación tiene futuro, será en cuanto sea capaz de expresar inteligiblemente las aspiraciones del hombre oprimido, siendo así también capaz de llegar a él e incorporarlo a su marcha.

Pero concientizar es en primer lugar un modo de actuar como el que el Obispo de Riobamba (Ecuador) promueve en programados encuentros con sus colaboradores²⁴. Bajo ese presupuesto, cabe ahora precisar algunas cosas.

Concientizar es distinto de sensibilizar, de mentalizar, de tomar conciencia. Es en primer lugar encontrarse a sí mismo problemático en un contexto que se cierra bajo una triple constatación: qué es la propia relación con Dios, con el mundo, con el hombre. Esta primera constatación puede llevar a una actitud fatalista, de derrota, pero tiene que desembocar en una actitud crítica en orden a sobreponerse a todos esos problemas.

Y aquí comienza, sobre estas coordenadas, el fatigoso camino de entenderse actuando sobre el mundo, para luego reflexionar sobre los resultados de esa acción, corregir su trayectoria en lo que se vea deficiente y continuar así en esa dialéctica entre acción y re-

22. A. ALONSO, *Iglesia y praxis de liberación*, Salamanca, Sígueme 1974, 13,3×21,3, 270 pp.

23. *Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA*, hrsg. von Hans Jürgen Benedict - Hans Eckehrd Bahr, Hamburg, Furche 1968, 11×19, 190 pp.

24. Leónidas E. PROAÑO, *Concientización, Evangelización, Política*, Salamanca, Sígueme 1974, 12×18, 186 pp.

flexión. La conciencia, en efecto, no se cambia sino por la acción de los hombres sobre el mundo, acción que da la medida de unas posibilidades de transformación. Otra cosa es idealismo. Pero tampoco se puede caer en el «mecanicismo» de los revolucionarios o activistas impacientes que reducen la situación humana a pura objetividad sobre la que se puede actuar sin el concurso de las conciencias. No. Entre las necesidades de clase y la conciencia de clase —entre la experiencia y la formulación consciente y hablada de esa experiencia, media un intervalo de asimilación personal que es preciso respetar para no manipular a las personas.

En este camino, «la utopía» —no ese vocablo desvalorizado, sino la fuerza de convicción de que esto tiene remedio—, es imprescindible como motor de esta marcha, al tiempo que es imprescindible ir descubriendo «la temática», aquel vocabulario que despierta los anhelos verdaderos y propios de los oprimidos, anhelos sobre los cuales la utopía deja de ser irrealizable.

La temática no se descubre desde una ideología. Más bien se logra desde un «situarse» en cada contexto, confrontar una y otra vez los resultados de los análisis, ver el cerco que ahoga esa temática sistemáticamente, concebir un plan específicamente para esa situación sin contentarse con generalidades sobre la liberación. Es el largo camino de la teología de la liberación si no quiere quedarse en el círculo de los eruditos, camino que hemos visto marcado por una serie de vocablos clave. Pero hay más.

El método tiene una fuerza ascética arrolladora. Se necesita dialogar y el despojo a que esto lleva es implacable. Es la necesidad de morir como elitistas para renacer como necesitados de redención. De morir como «superiores», puros, virtuosos, sabios, «salvadores» del pueblo. Hay que morir al mito de la neutralidad de la Iglesia, de la teología, de la educación, de la ciencia, de la técnica. Hay que morir como imparciales que juzgan al pueblo inferior, ignorante, embrutecido. Concientizar es vivir la Pascua en uno mismo²⁵. Sólo con el pueblo oprimido se puede «anunciar» y «esperar» el reino. Los satisfechos sólo quieren «conservar».

Finalmente, dialogar es buscar con el otro a un tercero —Cristo— que nos concientizará al otro y a mí. Es decir, que evangelizar es una forma —la única— de concientizar verdaderamente por encima de todos los obstáculos que la rutina o la falta de sentido

25. Ver para este análisis «pascual» el artículo de P. Freire en el libro que comentamos más abajo al hablar de la teología negra (nota 30).

crítico crean. Si esto es así, volverá a su verdadero y fecundo sentido la política, más allá de su connotación actual de campo de aprovechados²⁶.

ALGO MAS QUE UNA TEOLOGIA

Concientizar, camino para hacernos nosotros mismos conscientes, además de una predisposición moral y unas técnicas de contacto, lleva frecuentemente a la necesidad de un acopio estrictamente científico. Así el libro que ahora reseñamos²⁷, que no entra en el campo de la teología y sin embargo tiene la misma temática que la teología de la liberación.

I. Silva Fuenzalida se sitúa en una perspectiva histórica nueva-mente (digo «nuevamente» porque todos los intentos latinoamericanos de autocomprensión, se sitúan mayoritariamente en perspectiva histórica, con el matiz de «colonial»). «En el principio» hispanoamericano, una casta social imperaba sobre otra y, cuando este hecho entra en juego, la cultura deja de ser neutral para ser una autojustificación «científica».

Al surgir nuevos problemas, esa ciencia proyecta soluciones que dejan enquistada la previa infraestructura económico-política como intocable o, más bien, como potenciada y defendida por la nueva tecnología. Así el «status» económico-político condiciona la ciencia y la ciencia se vuelve, a su vez, protectora de la situación. Si la ciencia no se libera de esa tutela, no podrá encontrar caminos fecundos de futuro, sino que se moverá en un círculo vicioso que dejará fuera cada vez más importantes contingentes de personas.

Un ejemplo lo aclarará mejor. Tenemos que la empresa aglutina en torno a sus intereses al empresario y a un personal obrero que defenderán sus derechos, pero que no podrán ocuparse en su esfuerzo de los «descolgados» que van alimentando el subproletariado. Así, los oprimidos quedan divididos «científicamente» entre sí, buscando el obrero la participación en los beneficios mientras que los marginados quedan desasistidos y fuera del «juego». Y como el centro del problema ya no es lo social, sino la potenciación racional de una estructura empresarial con criterios de productividad —en caso contrario quedará desbancada y arrastrará en su

26. En la misma línea que P. Proaño, A. CUSSIANOVICH, *Nos ha liberado*, Salamanca, Sígueme 1973, 12×18, 179 pp., crea una serie de esquemas en orden a crear grupos «concientizados», usufructuando además el método de la JOC de ver, juzgar, actuar.

27. ISMAEL SILVA FUENZALIDA, *Marginalidad, transición y conflicto social en América Latina*, Barcelona, Herder 1972, 14×21,5, 171 pp.

caída a su propio personal obrero—, irá desechando fuerzas humanas ya inservibles que irán a engrosar las filas del subproletariado. Se perfecciona una máquina de conflictos sociales en vez de ir a la entraña de los mismos. La ciencia no se libera de esa servidumbre, sino que la potencia. Y la «acción», viene así viciada de base con sus «planes de desarrollo» y demás.

Un análisis concreto de posturas y teorías, va dejando clara, a través de todo el libro, esta realidad de planes y estrategias. V. gr., ¿hay una «presión» demográfica que amenaza el equilibrio social? Solución: más producción y frenar la demografía. Pero en la tal solución yace un presupuesto muy discutible y el presupuesto es que los países subdesarrollados deban acomodarse al patrón de los países desarrollados. En efecto, hay un hecho que va a contradecir eso: los marginados van tomando conciencia de su situación e impugnan los «valores» de una sociedad que, guiándose por ellos, explota y mantiene en el subdesarrollo a masas ingentes; lo mismo que impugna toda la «maquinaria» subsiguiente que realiza esos valores de los grupos dominantes. El problema se agrava cuando los grupos marginados van hacia unas aspiraciones para las cuales no hay condiciones estructurales y desbordan los cauces reales de concreción.

Estos dos ejemplos que ofrecen un marco en el que se desenvuelve el momento de transición latinoamericano y su misma cultura, dan una muestra elocuente de un libro verdaderamente importante.

SINTESIS Y UN RINCON DE TEOLOGIA NEGRA

En Chile, el equipo SELADOC nos ofrece dos tomos que no son un resumen de la teología latinoamericana. Son más bien una antología, una selección y, sólo en este sentido, una síntesis²⁸.

Si los he dejado para el final, significa sólo que contienen y amplían toda la temática vista hasta aquí. La contienen porque se mueven en torno a los mismos goznes que hemos reseñado. Y la amplían porque aplican esos principios a diversos sectores de la vida teologal y de la fe: religiosidad popular, vida religiosa, el espíritu, la política, la vida diaria... La teología de la liberación, incipiente, es hoy por hoy un núcleo elemental de intuiciones mezcladas con valores menos evidentes, pero que, si no se tergiversan esas intuiciones, cuajarán indudablemente en una concepción glo-

28. *Panorama de la teología latinoamericana*, 2 vols., Salamanca, Sigueme 1975, 13,3×21,3, 349+197 pp.

bal y sólida de toda la vida, quehacer y pensar cristiano. Por eso he dejado esos dos libros casi para el final, porque son un «panorama que ofrece ese paisaje futuro»²⁹.

Finalmente, dejemos constancia, dentro del marco de liberación, que también el mundo negro siente palpitar toda esa inquietud y ebullición. En este caso es el mundo negro norteamericano, que resuena en este volumen compartido por teólogos latinoamericanos³⁰.

He aquí una de sus claves en la mente de uno de sus exponentes: «La teología negra quiere ante todo hacernos libres a través del pensamiento y en el dominio del pensamiento, puesto que será así como se servirá mejor la causa de la unidad del pueblo negro» (p. 53). Solo que no quedan ahí las cosas. «La libertad, en el contexto de la teología negra, no se refiere simplemente a la posibilidad abstracta e indeterminada de elegir entre alternativas que nos ofrecen otros, sino que guarda relación con las esferas específicas de las acciones individuales y sociales que implican el derecho... de seguir nuestro propio camino» (p. 57 s.).

MANUEL LOSADA

29. En este contexto será muy provechoso leer el volumen que contiene las diversas colaboraciones a las «Semanas Misionales» XXIV y XXV de Burgos: *Juventud y Misiones. Misiones e Iglesia-Comunión*, Burgos, Secretariado de Semanas Españolas de Misionología 1973, 14,2×21,2, 589 pp.

30. *Teología negra. Teología de la Liberación*, trad. L. Márquez y A. García Fluixá, Salamanca, Sigueme 1974, 12×20,8, 136 pp.