
Jesús Vergara Aceves, S.J.

EL FUTURO DE LOS POBRES EN AMERICA LATINA

Comentarios a propósito de la Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación.

Octubre de 1984

1. INTRODUCCION

La situación de América Latina es una situación de "extrema pobreza generalizada que adquiere en la vida real rostros muy concretos" (Puebla 31). Las Iglesias latinoamericanas se han comprometido a acompañar a los pobres en su marcha histórica. La reciente instrucción de la Santa Sede sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación intenta señalar ciertos riesgos de desviación. Este artículo, motivado por la Instrucción, pretende entender su significado dentro del amplio contexto de comprensión de esta marcha de los pobres hacia su liberación.

La acción de la Iglesia, en este acompañamiento, se hace por etapas.

En el artículo se describen de la siguiente manera:

En la **primera** etapa se da una creciente toma de conciencia de que la Iglesia latinoamericana se encuentra sola, como el samaritano del Evangelio, frente al hombre que cayó en manos de ladrones. Sobre ella recae la responsabilidad de llevarlo a la posada (n. 2).

La **segunda** etapa comienza cuando el nuevo samaritano comprende, mientras carga al herido, todo un mundo ajeno, en el que poco había pensado y con el que ahora tiene una fundamental convivencia (n. 3).

A partir de esa convivencia, principia la **tercera** etapa, la del comienzo de profundización de la Iglesia en su identidad, por su mayor distinción frente a los extraños: capitalismo (n. 4) y comunismo marxista. (n. 5)

La **última** etapa es la más profunda, la de la confrontación de la Iglesia consigo misma y de la transformación de su institución, para llegar a ser plenamente lo que desde el principio ha sido, un samaritano. (n. 6)

El desafío más grande de la Iglesia latinoamericana consiste en dar razón, con palabras y con obras, del Espíritu que la impulsa al servicio de todos y cada uno de los hombres, dando así, **por la novedad del anuncio**, la razón de su incompatibilidad frente a las ideologías.

2. **IMPORTANCIA ACTUAL DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA PARA LA CAUSA DE LOS POBRES**

La causa de fondo que se está jugando en América Latina es la de la liberación de los pobres.

Hay un consenso generalizado en torno a esta afirmación fundamental. El consenso quiere ser genuino: los teólogos de la liberación, al igual que la Instrucción sobre algunos aspectos de su teología, sólo pretenden servir a la causa de los pobres. Dice la Instrucción: "Más que nunca, la iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren y de donde provengan, y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres" (Intr.).

La Iglesia sabe que todo su ser y quehacer consiste en que todos los hombres tengan VIDA y no MUERTE, en que todos sean sujetos libres y responsables ante la sociedad y en la presencia de Dios.

Pero este consenso tiende a desvanecerse si no se previenen dos dificultades: la cerrazón en la propia opinión y la tentación de poder. Cualquiera de estas dificultades lleva a la enorme incongruencia de explotar la causa de los pobres a nombre de ellos. Estas dificultades quedan muy patentes en el terreno de la política, pero tampoco están ausentes de la vida misma de la Iglesia.

América Latina se destaca en la escena mundial, por su explosión demográfica, por su fantástica deuda pública, por su riqueza en recur-

sos naturales y por su enorme pobreza de producción. Surge además como codiciado botín, como lugar estratégico en la lucha que las naciones del Norte han entablado para apoderarse de la hegemonía mundial. De hecho América Latina ha estado cada vez sometida al dominio económico y político de los EE. UU. El actual agravamiento de las relaciones ha sido explotado muy bien por los soviéticos. Han inducido, sobre la hostilidad exacerbada de los latinoamericanos, una psicología y una mentalidad de estado de guerra. Esta mentalidad estrecha cada vez más el campo de la propia responsabilidad latinoamericana y la posibilidad de realizar los ideales libertarios. Un constante apremio de tiempo lleva necesariamente a una rápida consideración de los acontecimientos y a una creciente selectividad que hacen mirar a un sólo aspecto de la realidad y a tener que optar necesariamente contra el enemigo inmediato, ya fuera de los caminos de la propia creatividad. Tal es, por ejemplo, el caso de Nicaragua, donde la exacerbación de ambos bandos (EE. UU. y URSS) está hostigando la libre determinación.

En el contexto latinoamericano entra en la escena política de dimensión nacional e internacional, la **Iglesia católica**. Los movimientos políticos en contienda saben que la Iglesia es lo suficientemente **fuerte** como para no enfrentarse a ella sino tratar a toda costa de tenerla a su favor. E igualmente saben que la Iglesia es lo suficientemente **débil** como para manipularla, someterla y pedirle su 'colaboración' en la realización del proyecto político. A este respecto han sido elocuentes, tanto el Informe Rockefeller, como las declaraciones de Fidel Castro. En la reunión ecuménica de Jamaica (19, 9), reconoció Fidel públicamente que en un buen número de países latinoamericanos la revolución no podrá llevarse a cabo sin la ayuda de los cristianos y mucho menos contra ellos.

Esta contienda de poder lleva a utilizar a la Iglesia y a manipular la causa de los pobres, sobre todo si al poder se añade la ideología. Dice la Instrucción: "Esta llamada de atención... obedece a la certeza de que las graves desviaciones ideológicas que señala conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres. Hoy, más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana, integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos". (Intr.)

De este modo la iglesia resulta ser una de las piezas clave en la lucha

política y sus posiciones —especialmente su auténtica opción preferencial por los pobres— serán decisivas en este momento histórico.

Ahora bien, la importancia de la **Iglesia** latinoamericana no se reduce al campo de la política internacional. Hacia **adentro** mismo de la iglesia universal cumple con una misión profética en medio de un encuentro enriquecedor. Por su simple número es ya muy representativa (hacia fines del siglo, la mitad de los católicos serán latinoamericanos). Pero, sobre todo, su novedad eclesial es la que encarna un carisma profético y pastoral, fruto del post-concilio, que tiende a difundirse a la Iglesia entera.

La **Iglesia de los pobres** figuraba entre las principales motivaciones por las que Juan XXIII convocó al Concilio, y sigue siendo propuesta por la Introducción. (IX, 9)

Sin embargo, aún dentro de la Iglesia de los pobres puede darse la incongruencia, por las dificultades señaladas, de explotar su causa en nombre del Dios de los pobres. Ha de romperse la estrechez de opinión mediante un diálogo plural que busque llegar a la liberación real de los pobres, y la tentación de poder ha de transformarse en llamamiento al servicio de todos, especialmente de los más necesitados.

El **punto de partida** para el diálogo y el servicio se encuentra en la clara definición de Puebla que sigue manteniendo sorprendente actualidad: “Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética **opción preferencial y solidaria por los pobres**, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, en desconocimiento, y aun la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral”. (Puebla, 1144) Y más adelante: “Acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, al hacerse hermano nuestro, pobre como nosotros. Por eso el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo. El mejor servicio al hermano es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente”. (1145)

Sobre la opción por los pobres se ha escrito mucho y no siempre sin demagogia ni desviación. Esto explica, en parte, algunas reacciones agresivas entre las clases acomodadas, pero no las justifica. Cuando la

Iglesia opta preferencialmente por los pobres, no lo hace para ahondar aún más la división de clases: uniéndose más a los pobres y alejándose más de los ricos. La razón de la opción por los pobres es profundamente teológica, y si algo tiene de novedad se debe a lo que en la Revelación y en la Iglesia primitiva fue muy claro, llegó a desaparecer de la tradición de muchos ambientes cristianos.

La opción preferencial por los pobres no es, pues, excluyente. Es, por el contrario, involucrante, por cuanto pretende comprometer a todos los cristianos, especialmente a los más ricos, en esta opción, preferencial porque privilegiada, y privilegiada porque permite entender y actuar de la misma manera como el Señor comprendió el misterio de los pobres y actuó en la solidaridad de su Encarnación. Esta opción incorpora, pues, a todos los cristianos en la comunión y participación con los pobres.

El Dios de la Biblia no es, contra la opinión de muchos, un Ser equidistante de todos los hombres que habita en un espacio de "neutralidad". El Dios de la Biblia es el Dios que toma partido en la Historia, que se hace privilegiadamente presente en los pobres y desde ellos se quere-lla con todo su pueblo: "Cesen de obrar mal, aprendan a obrar bien; busquen el derecho, enderecen al oprimido; defiendan al huérfano, protejan a la viuda. Entonces, vengan, y litigaremos —dice el Señor—". (Isaías I, 17 y 18) Dios prefiere a los pobres no por buenos sino por pobres. Dice Puebla: "Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aún escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús". (1142) Y la razón teológica es que Cristo hizo un compromiso con los más necesitados, desde su nacimiento hasta su muerte. De ahí la conclusión Legítima: el compromiso evangélico de la Iglesia debe ser como el de Cristo; un compromiso con los más necesitados. Finalmente, en el juicio escatológico, que comienza ya en esta vida, concreta la gran ley del amor a Dios y al prójimo en el servicio a los pobres. "porque tuve hambre y me diste de comer. . . porque tuve hambre y no me diste de comer. . .". (Mt 25, 35 y 43) De suerte que los pobres serán los abogados defensores los testigos de cargo en el gran juicio. De ahí el imperativo de ganárselos de amigos. Sin esta actitud de amor y amistad preferencial con los pobres, simplemente no se puede ser cristiano.

Esta opción se ha vivido en la Iglesia en dos tonalidades diferentes. Lo que en las Iglesias de Europa y del primer mundo es un **deseo** auténtico, en América Latina es ya una **práctica real**, desde el Celam de Medellín. La Teología de la Liberación ha cumplido una función decisiva en abrir los ojos a la verdadera liberación integral de los hombres.

La diferencia de las tonalidades **proviene** de la peculiaridad de los mundos de donde **proviene**. El primero es el mundo rico, donde se puede dar un auténtico convencimiento **racional** que tiene dificultad de traducirse a la práctica, porque la urgencia es menor y porque las dificultades para el compromiso, con ser menores, no pueden minimizarse. La Iglesia va llenando su pacto de solidaridad y compromiso, a costa de privaciones, sufrimiento y muerte. Este amor preferencial por los que sufren es un carisma vivido en América Latina, evidentemente no exclusivo, que impulsa al resto de la Iglesia a apropiarse más de su identidad de Iglesia de los pobres.

En esta diferencia de tonalidades, **el diálogo y el servicio** no pueden llevarse adelante sin dificultades ni conflictos. La novedad del carisma latinoamericano está expuesta a sucumbir ante los tironeos políticos que tratan de desestabilizar y alienar a la Iglesia. En este sentido, la Iglesia latinoamericana espera del resto de la Iglesia aliento y ánimo para proseguir por esta línea de vanguardia. Espera también ayudas de experiencia y comprensión crítica para poder juzgar con todo realismo y acierto la situación presente. Lo importante está en que la Iglesia entera, acomodándose a esta generación pueda responder al interrogante sobre lo que significa el que todo hombre llamado a la vida, sin exclusión ni privilegios llegue de veras a ser hombre integral al que nada fundamentalmente le falte.

“La Instrucción —dice Mons. Quarracino, Presidente del Celam en la presentación— contiene, por su propia naturaleza una convocatoria a su estudio y profundización, y debiera provocar un **diálogo** profundo y sereno entre teólogos, en el interior de la Iglesia”.

Por una parte, si faltara el diálogo, se seguirían posiciones negativas y recalcitrantes que llevarían a la Iglesia a una división aún más profunda, para daño de los marginados. La instrucción debe ser solamente un momento del diálogo. Pero un momento serio, auténtico, profundo, y honesto: hay que dejarse cuestionar para dar una nueva aportación en orden a que la opción preferencial por los pobres sea siempre mejor comprendida y más profundamente realizada. La Instrucción no es un ataque que provoque la defensa de los teólogos de la liberación o el ocultamiento de sus opiniones. Tampoco es una definición **ex cathedra**

que pida acatamiento incondicional. Es una llamada de atención sobre los peligros de desviación ideológica y una invitación a profundizar y analizar más la opción por los pobres.

Por otra parte, si faltara el **servicio**, se seguirían igualmente posiciones negativas y recalcitrantes sobre el poder eclesiástico. El rechazo a la imposición absoluta de una Instrucción dada para el diálogo suponen una manipulación del Documento mismo; supone posiciones ya tomadas que no se dejan cuestionar y que utilizan la instrucción para confirmarse.

Es natural que en las relaciones de Roma con las Iglesias latinoamericanas se den reajustes en la forma práctica de vivir la eclesialidad dentro de la ortodoxia, todavía como consecuencias de la novedad del Concilio. La Iglesia, sin dejar de entenderse como Institución, ha pasado a tomar mayor conciencia de que es la Iglesia de Comunión y Participación. Y más recientemente aún, la Iglesia se ha entendido como Iglesia Evangelizadora (*Evangelii Nuntiandi*) y como Iglesia Servidora (Puebla). Es natural que estos énfasis en las eclesiologías tengan ajustes prácticos, no sin tensiones y sufrimientos. Por una parte, las Iglesias latinoamericanas han llegado ya a tal madurez que no pueden ser tratadas como Iglesias incipientes que cargan el acento en la ejecución de lo que Roma decide. Por otra parte las Iglesias Latinoamericanas, precisamente por ser maduras, no son ni serán nunca tan suficientes como para autoabastecerse a sí mismas, sin necesidad del resto de la iglesia. Cada Iglesia particular, para ser católica, necesita de toda la Iglesia universal. Y en cada Iglesia particular, jerarquía y laicado se necesitan igualmente como elementos integrados del Pueblo de Dios.

Expuesta la situación latinoamericana y señalada la opción preferencial por los pobres como prioritaria, este artículo se propone indicar las principales etapas de diálogo entre los cristianos —principalmente entre la Sagrada Congregación de la Fe y las iglesias latinoamericanas—, de suerte que la Iglesia entera pueda llegar a tomar una decisión más lúcida, más realista y más evangélica en favor de los desheredados de este mundo.

3. EN EL RIESGO DE LA FE, ENTRAR DEFINITIVAMENTE TODA LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL

La entrada al mundo actual la describió Juan XXIII con una palabra intraducible al español: **aggiornamento** (una traducción cercana sería “puesta al día”, “actualización”). Veinte años después del Concilio aún

se siguen proponiendo y experimentando los indicadores por los que se constate concretamente que la Iglesia ya se ha implantado en el mundo de hoy. Hay tres criterios privilegiados que parecen iluminar bien la cuestión: el testimonio, la dimensión política y la noción de teología.

Testimonio

Cuando se habla de testimonio en este contexto, se entiende un testimonio privilegiado por el que se da razón de la esperanza cristiana ante los hombres de hoy que la pidan, y en el que la razón es propiamente la sinrazón de la cruz y resurrección de Cristo presente en el testigo. Ayudará, quizá a explicitar un poco más afirmaciones.

Se trata de dar razón de una esperanza solidaria en el Dios de vivos y muertos, que llama a todos los hombres, con sus experiencias, sufrimientos, luchas y contradicciones, a ser sujetos responsables en su presencia. En otras palabras, la esperanza cristiana consiste en abrigar firmemente la convicción de que todos los hombres están llamados a ser interlocutores de los demás y de Dios, que la vocación de los hombres es convocación a salir del anonimato y la marginación para adquirir rostros concretos con voz, ojos y oídos propios, para ser efectivamente sujetos de sus decisiones, dueños de su destino, responsables solidarios de la marcha de la historia, personas que en vida y muerte viven siempre para gloria del que las creó. Ahora bien, estas afirmaciones no pertenecen a un ámbito espiritualista y segregado del mundo material. Veremos cómo su alcance político y social es incalculable.

El Reino de Dios tiene como destinatarios privilegiados a todos los marginados de este mundo. En este sentido representa siempre un reto a cualquier proyecto humano que discrimine un residuo de "inservibles" o, lo que es peor, que reduzca cierto tipo de hombres y los convierta en "inservibles", dada su incapacidad: consumir sin producir. Recuérdese el proyecto histórico de la ilustración: hombre auténtico es el ilustrado. Sólo él marca la cultura y hace la historia. El resto es masa anónima que no cuenta. Sólo cuenta para Dios que los convierte en el "resto" portador de salvación. Recuérdese también el proyecto del materialismo histórico, hombre auténtico es el proletario consciente. El marca el cambio y hace la revolución en la historia. El resto se compone de una masa anónima que no cuenta, los miserables. (El Lumpenproletariat), incapaces de ser sujetos de la historia. Y, sin embargo, en el Evangelio sólo se da un señal del Mesías: los ciegos ven, los sordos oyen, los cojos andan. . .

Pero el **Reino de Dios tampoco se reduce** a este mundo. Los que niegan la trascendencia de este mundo aniquilan a Dios y hacen una **reducción mayor** del hombre. Porque el hombre no es sombra que pasa, sino sujeto abocado a ser interlocutor eterno de Dios y a ejercer la plenitud de su libertad en la presencia divina. Al mutilar esta dimensión humana, los proyectos históricos dejan de tomar en serio al hombre por temor a la libertad de los otros, porque saben que no se sostienen ante ella ni aceptan una instancia superior de justicia.

Ahora bien, frente a estos proyectos históricos, el Reino no se justifica primariamente sujetándose a la razón ilustrada o a la dialéctica marxista. Perdería su "novedad" al condicionarse al entramado humano. Se reduciría a las cosmovisiones que no son inocuas ni neutrales. Queda un único camino; acudir a la sinrazón de una práctica vivida, de un testimonio de cruz y resurrección.

Lo que dice la instrucción de ninguna manera quiere desautorizar a aquellos que han optado por los pobres, ni brinda un pretexto a los que no lo han hecho. Denuncia el escándalo intolerable de irritantes desigualdades entre ricos y pobres, entre la abundancia y la indigencia (I, 6), denuncia la distancia creciente entre los países ricos y los países pobres porque la ausencia de equidad y solidaridad se vuelve ventajosa para los países industrializados, con sentimiento de frustración en los pueblos del Tercer Mundo, y de acusación de explotación y colonialismo (I, 7). La Iglesia no ha dejado de denunciar el escándalo que constituye la gigantesca carrera de armamentos que acapara sumas enormes con las cuales bastaría de sobra para responder a las necesidades más urgentes de las poblaciones privadas de lo necesario (I, 9). De América Latina se denuncia, en concreto, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia del Estado de Derecho, las dictaduras militares, la corrupción pública, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero. Todo esto se constituye en otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revolución en los que se consideran víctimas (VII, 12).

Esta denuncia es precisa y valiente. En estos textos y en el conjunto del Documento se palpa una denuncia apoyada en una concepción general del bien y del mal (VIII, 9, XI, 8) y que podríamos llamar denuncia **ética**, por cuanto está hecha en nombre de los derechos humanos, reconocidos por todos los hombres, y comprendidos por los cristianos dentro de un código ético válido para todo el tiempo y lugar.

Sin embargo, este tipo de denuncia se da desde fuera del mundo actual y es insuficiente, aunque no deja de ser muy valioso.

Cuando se dice que la denuncia es extrínseca se echa de menos la presencia **profética**. El profeta se encuentra con la presencia cercana de Dios en los signos visibles de su época. La voz de Dios no le viene a través de un canal ético de la tradición solamente, sino también se descubre presente en los hombres cuya experiencia y sufrimiento comparte. A ese Dios vivo el profeta responde, no sólo con un juicio ético, sino con una vida comprometida que pone al descubierto la **novedad** del Dios de la vida en la vida de los hombres. El profeta no teoretiza ni elucubra, simplemente vive. En el caso de Cristo y los cristianos, la novedad es la sinrazón de la cruz, originalidad que no se deja reducir a las teorías hoy vigentes. Estas dos son, pues, las razones por las cuales parece insuficiente la denuncia ética: es necesaria una originalidad de vida nueva que no se deja atrapar por las teorías, y la razón de esa originalidad es la sinrazón de la cruz.

Ahora bien, múltiples testimonios proféticos muestran a las claras que un buen número de Iglesias latinoamericanas ha entrado ya en un compromiso preferencial con los pobres, les acompaña de cerca en sus sufrimientos y esperanzas y se liga cada vez más con ellos. En este acompañamiento las Iglesias se dejan cuestionar y cambiar por ellos, se dejan servir, ayudar y defender por ellos, conforme al criterio del juicio final.

Por otra parte, la Instrucción da un testimonio ético, menciona el nuevo esquema teológico de escudriñar a fondo los signos de los tiempos, impulsa a un compromiso, pero todo ello más desde un deber, que tiene que ser cumplido, que desde una experiencia compartida, que avanza hacia lo desconocido con la audacia de la fe.

Testimonio político

De aquí se sigue el segundo criterio, el testimonio de dimensión política. Porque para impedir que los sistemas de este mundo confisquen la novedad cristiana y reduzcan la fe al ámbito privado, el testimonio profético ha de extenderse a la política. Para evitar confusiones, Puebla explica dos conceptos de política. El primero interesa directamente a la Iglesia. Dice el texto:

“Deben distinguirse dos conceptos de política y de compromiso político: primero, la política en su sentido más amplio que mira al bien

común, tanto en lo nacional como en lo internacional. Le corresponde precisar los valores fundamentales de toda comunidad —la concordia interior y la seguridad exterior— conciliando la igualdad con la libertad, la autoridad pública con la legítima autonomía y la participación de las personas y grupos, la soberanía nacional con la convivencia y solidaridad internacional. Define también los medios y la ética de las relaciones sociales. En este sentido amplio, **la política interesa a la Iglesia** y, por tanto, a sus Pastores, ministros de la unidad. Es una forma de dar culto al único Dios, desacralizado y a la vez consagrando el mundo a él. (LG 34)”

“La Iglesia contribuye así a **promover los valores** que deben inspirar la **política**, interpretando en cada nación las aspiraciones de sus pueblos, especialmente los anhelos de aquellos que una sociedad tiende a marginar. Lo hace mediante su testimonio, su enseñanza y su multiforme acción pastoral.

Segundo: la **realización concreta** de esta **tarea política** fundamental se hace normalmente a través de grupos de ciudadanos que se proponen conseguir y ejercer el poder político para resolver las cuestiones económicas, políticas y sociales según sus propios criterios o ideologías. En este sentido se puede hablar de “política de partido”. Las ideologías elaboradas por esos grupos, aunque se inspiren en la doctrina cristiana, pueden llegar a diferentes conclusiones. Por eso, ningún partido político por más inspirado que esté en la doctrina de la Iglesia, puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca valor absoluto para todos (Juan Pablo II, Discurso Inaugural, I, 4)”.

“La política partidista es el campo propio de los laicos (GS 43). Corresponde a su condición laical el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines” (Puebla 521-524) (énfasis añadidos).

La aplicación del primer criterio ayuda a discriminar cuándo una Iglesia ha entrado definitivamente en el mundo actual y cuándo se ha quedado rezagada.

Para interpretar las aspiraciones de la gente, especialmente los anhelos de los marginados, la Iglesia debe estar bien arraigada y presente en su pueblo, mediante su testimonio, su enseñanza y su acción pastoral.

Las expresiones de Puebla dan el fundamento teórico del testimonio

político de la Iglesia. El Evangelio es para la vida entera: la vida interior, la personal, la familiar, la comunitaria, la social y la política. Con la ausencia de cualquiera de estas dimensiones, la vida cristiana se mutila y, lo que es peor, se distorsiona y pierde su propia identidad. A los regímenes políticos de ninguna manera les conviene que exista una Iglesia con recurso crítico constante para anunciar libremente los valores y aspiraciones de los pueblos, especialmente de los marginados sociales y políticos por eso tratan de atacar y confundir la distinción que Puebla ha establecido. Acusan a la Iglesia de "meterse en política" cuando ejercita esa dimensión política en sentido más amplio y valoral.

Una vida cristiana sin dimensión sociopolítica se distorsiona por entero. Se reduce a una religión que da consuelo y tranquilidad en medio de la angustia de los abusos propios de la justicia social y de la convivencia política. Se puede convertir fácilmente en un tranquilizante de conciencia. Se reduce igualmente la noción de Yahvé, el Dios de la historia, presente especialmente en los marginados y que litiga por sus intereses. Se reduce también el sentido de la Encarnación, de la Predicación del Reino que hizo Jesús, y de su Resurrección bienhechora de todos y cada uno de los hombres. Se reduce finalmente al hombre y su dignidad de persona.

La actuación política es un criterio de la presencia de la Iglesia porque la cercanía del pueblo, sus necesidades y aspiraciones, potencia y unifica la voz de la Iglesia, que quiere ser voz de los sin voz, e impide una fácil visión incomprometida, opaca y borrosa que entra por la dinámica de la tolerancia de la convivencia y finalmente de la complicidad sorda con las injusticias de los regímenes políticos.

Teología

El tercer criterio es el de la teología. Aquí solamente se insinúa como criterio como dejando para otro lugar un análisis más científico de esta noción.

En general, podemos afirmar que hay dos maneras de enfatizar la misma teología, correspondientes a las tonalidades ya referidas en el punto de partida, según sea la respectiva época histórica. La primera responde a una época histórica estable, ya culturalmente constituida, en la que se disfruta de una experiencia conocida y organizada, y en la que se llega a refinamientos cada vez más agudos de los conceptos vigentes en esa fase histórica y cultural. A estas épo-

cas corresponde una teología afín: sin excluir una práctica de vida eclesial, sin embargo, no se apoya en ella, dada su rutina, para la creación teológica. Parte más bien de principios más generales, como los temas bíblicos o las formulaciones del magisterio. Se preocupa, sobre todo, por la integración adecuada, por la estricta compatibilidad de los elementos teóricos. Así, por ejemplo, la teología de la Instrucción señala como auténtico punto de partida de la única teología de la liberación el tema bíblico de la liberación, para ir luego a sus incidencias prácticas. Por esta razón poco ve de la nueva experiencia pastoral o de la espiritualidad vivida de la Teología de la Liberación, aunque no excluye nocionalmente el partir de la praxis: "En este sentido, hay que decir que se tome conciencia de ciertos aspectos de la verdad a partir de la praxis, si por ésta se entiende la práctica pastoral y una práctica social de inspiración evangélica". (XI, 13).

La otra manera de hacer teología responde al comienzo de una nueva época histórica. Por eso marca el acento en las nuevas experiencias surgidas del mundo nuevo. Lo cual supone un corrimiento de perspectiva, una presencia y un comienzo de reflexión sobre esa práctica vivida. En este caso, la práctica no sólo es más importante sino también bastante más rica que la reflexión incipiente. Más aún: hay desproporción entre la rápida experiencia y la lenta y creativa reflexión conceptual. Y de la desproporción se sigue el riesgo del error.

En estos momentos el proceso de liberación de América Latina es aún muy incipiente. Las comunidades de base son recientes. Están surgiendo una nueva espiritualidad y nuevas tendencias pastorales. Los actuales teólogos de la liberación, formados en Europa, tienen el mérito de haber abierto el camino para establecer una comunicación más rica y adaptada a las mayorías empobrecidas de este continente. Pero, ellos mismos lo reconocen, falta aún más tiempo para que la vida pastoral y espiritual de tal manera maduren que empiece a surgir una teología más original de los pobres, más conforme a su idiosincrasia. Más aún: en el amplio decenio que la Teología de la Liberación lleva de vida, se han notado cambios y purificaciones. Pero, a pesar de todas estas deficiencias, podemos concluir que la teología de la liberación ha nacido de la presencia real de la Iglesia en un mundo nuevo, y, juntamente, que la Instrucción, aunque requiere una readaptación a nuestro mundo, va a tener un alcance significativo.

4. DESDE UNA NUEVA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL, PRIMERA CONFRONTACION DE LA FE: CON EL CAPITALISMO

Para comprender a fondo y sin prejuicios la Instrucción sobre la Teología de la Liberación, es necesario aclarar la posición de la Iglesia sobre ciertos principios capitalistas que podrían quedar un tanto desdibujados a los que leyeran la Instrucción, con peligro de desviación creyendo que la exclusión del marxismo significaría una implícita aceptación del capitalismo. No es así: el documento menciona las irritantes desigualdades entre ricos y pobres, entre países ricos y países pobres y sostiene que la distancia entre ellos no deja de crecer por la ventaja de los países industrializados. Resulta sin embargo, extraño que hablando sobre América Latina no se mencione el capitalismo **por su nombre**.

Dice Puebla: "El temor del marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal. Se suele decir, que, ante el peligro de un **sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado**". (Puebla, 92) (énfasis añadido). Este sistema capitalista "considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes" (Populorum Progressio, 26). Se inspira en un humanismo cerrado, debido a su ateísmo práctico (Puebla, 546). Atenta contra la dignidad de la persona humana, pues tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro (Puebla, 550).

Más aún, en una página audaz de la Encíclica **Laborem Exercens**, dice Juan Pablo II, utilizando alguna terminología de origen marxista, que el gran conflicto social "ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste, guiado por el principio de máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros (LE 11).

Estos, pues, son los principios del liberalismo capitalista que son incompatibles con el Evangelio:

- el lucro acumulado **frente** al amor compartido,
- la concurrencia **frente** al servicio,
- la subordinación del trabajo al capital **frente** al capital siempre en función del trabajo,
- la exclusivización absoluta de la propiedad privada y su reducción a unos cuantos **frente** a la relativización de la propiedad privada por el destino universal de los bienes, y la extensión de la propiedad a todos los hombres,
- la inducción del conflicto real de clases **frente** a la comunión y participación.

Cuando la Iglesia entre definitivamente al mundo de hoy, ha de continuar básicamente la **denuncia ética** de estas incompatibilidades. Y además ha de llevar esta doctrina hasta sus consecuencias prácticas, es decir, hasta las denuncias concretas de la injusticia, con determinación de tiempos, lugares y personas. Siempre hay que aplicar la prudencia pastoral y evitar la dialéctica del conflicto. Pero la denuncia no instiga al conflicto sino descubre la injusticia y conflicto ya existentes. Y ésta, si el compromiso ético es auténtico, debe salir a luz, en la medida que las circunstancias lo permitan, aunque provoque represalias. De este modo, las denuncias se convierten en confrontaciones políticas, en el sentido amplio ya explicado.

El testimonio ético resulta con frecuencia insuficiente en su motivación. Sólo el profeta que experimenta en su interior el celo de Dios al ver frustrada la obra redentora de Cristo, presente en los que sufren, puede denunciar con toda fortaleza (parresía diría S. Pablo) las secuelas de muerte del capitalismo.

Lo mismo podríamos decir de la Enseñanza Social de la Iglesia. Cuando se reduce a la dimensión puramente ética y, **más** todavía, al derecho natural, aplicable por deducción a cada situación, se añaden razonamientos sutiles, pero frecuentemente desviados, que tampoco llegan a la denuncia concreta, por falta de motivación. En esta posición exclusivamente teórica e incompleta (por abstracta) se puede ponderar cuánta razón tenga esta expresión tan frecuentemente oída: "La Enseñanza Social de la Iglesia está en contra del Capitalismo en la teoría, pero en la práctica lo que hace es reforzar el sistema dominante".

Esta es, quizá una de las motivaciones por las que algún (o algunos) teólogo (s) de la liberación ha(n) rechazado con desdén la Doctrina Social de la Iglesia (Instrucción X. 4). Pero esta noción no es sino.

una mutilación o deformación de la auténtica Doctrina Social de la Iglesia. Puebla la define así: "Atenta a los signos de los tiempos, interpretados a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia, toda la comunidad cristiana es llamada a hacerse responsable de las opciones concretas y de su efectiva actuación para responder a las interpelaciones que las cambiantes circunstancias le presentan. Esta enseñanza social tiene, pues, un carácter dinámico y en su elaboración y aplicación los laicos han de ser, no pasivos ejecutores, sino activos colaboradores de los Pastores, a quienes aportan su experiencia cristiana, su competencia profesional y científica (Puebla 473).

Mirando ahora la Instrucción en su conjunto, se echa de menos una referencia directa a la explotación del capitalismo, a pesar de que éste no sea su tema principal. Su mención habría evitado malas interpretaciones. Habría que señalarlo como causa histórica del marxismo. Habría sido una magnífica oportunidad para darle nombre, con un testimonio ético y profético, al que ha sido la real causa de tantos rostros sufrientes de la América Latina.

También la Iglesia mexicana tiene necesidad de esta presencia ética y profética. No se puede decir que haya entrado definitivamente en el mundo de los marginados, ni que se haya puesto a escuchar sus anhelos y aspiraciones de justicia, para poder llegar a ser voz decidida de ellos frente a la explotación capitalista. Se impone una clara toma de posición práctica ante los poderosos (Estado y Capital) y no sólo una tímida declaración de principios que deje las cosas en la ambigüedad calculada por falta de compromiso. Es necesaria una acción pastoral, lúcida y decidida, con los empresarios de buena voluntad, para prevenirlos del peligro de vivir un cristianismo mutilado, deformado e **incompatible** con la fe.

5. DESDE UNA NUEVA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL, SEGUNDA CONFRONTACION DE LA FE: EL MARXISMO

La crítica del marxismo y su incompatibilidad con la fe cristiana ocupan el punto central de la Instrucción. Se ha propuesto un marco de referencia más amplio, a fin de que la instrucción se comprenda mejor dentro de todo el proceso eclesial latinoamericano. Sólo el que entra definitivamente en el mundo actual y confronta el capitalismo, puede juzgar más objetivamente el marxismo.

El haber definido el horizonte en que se mueve la Teología de la Liberación ayuda a entender todo el aporte trascendente y positivo que contiene, sin que por ello se minimicen sus peligros de desviación, como se verá en este apartado.

Algunos teólogos de la liberación, como Gustavo Gutiérrez y Pablo Richard han tenido ante la Instrucción, una reacción humilde, madura y abierta, aceptando el momento como "ocasión de maduración y profundización de estos temas y corrientes, y de precisión de lenguaje y aclaración de cosas", convencidos de que el diálogo va a acarrear a la larga una riqueza muy grande.

Ya mucho antes de la Instrucción, los teólogos de la Liberación habían mostrado un cambio profundo, debido en buena parte a su creciente contacto con el pueblo. La espiritualidad se ha acendrado. El celo pastoral ha llevado a continuar por el aventurado proceso, siempre bajo la guía, en aciertos y errores, del bien de los oprimidos.

Hace años la situación era diferente. Los teólogos de la liberación confesaban muy claramente que lo importante era la liberación de los pobres y que el instrumental marxista se tomaba sólo en función de esa intención, es decir, en la medida en que ayudara a la Teología. Pero luego, en el momento de la verdad, discriminaban en la práctica al que no asumiera el análisis marxista en esa medida, por más convencidos que estuvieran de que los interlocutores querían realmente la liberación de los marginados. No dudaban de la intención sino de la eficacia. De esta suerte desmentían con su práctica lo que habían confesado antes, y daban a entender que el análisis marxista ocupaba un lugar mucho más importante de lo que le habían reconocido.

Estos hechos y actitudes invitan a una serie de reflexiones. En primer lugar, se infiere que en los teólogos de la liberación se daba, al menos, una oscilación entre lo dicho y lo hecho, lo más probable debido a que por la novedad del momento aún no asumían una posición definida. Se veían solicitados por dos mundos dada su presencia real y comprometida con la nueva situación histórica: con el mundo de los cristianos pobres y de la Iglesia y, por otra parte, con el mundo de las izquierdas que siguen tratando desesperadamente de romper con las estructuras de opresión.

En esa coyuntura, los teólogos de la liberación buscaron, llevados por un auténtico testimonio profético, una integración conceptual de su teología con algunos elementos del análisis marxista. En los principios

era totalmente justificable que no dieran en el blanco. Pero, con algunas escasas excepciones, esa tarea no avanzó con el correr de los años. Un teólogo de la liberación, Clodovs Boff, confiesa en 1978 que no ha visto en los teólogos de la liberación una posición epistemológica expresa, muy necesaria, ya que pretenden un nuevo modo de hacer teología. A su entender, esa posición metodológica sólo puede dar lugar a que los discursos se entrelacen (extrínsecamente) en relación a lo que se proponen (tanto la teología como el análisis marxista), pero no a teorías que se integren en una única perspectiva (Cfr. **Teología de lo Político. Sus mediaciones**, p. 28-29). Recientemente ha salido la obra monumental de Juan L. Segundo: "El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret", 3 tomos, 1982, de gran profundidad, pero que apenas empieza a darse a conocer entre los eruditos.

Se puede decir que los teólogos de la liberación mostraron un serio descuido al no llevar más a fondo sus análisis para presentar una integración conceptual de sus elementos teológicos con los elementos del análisis marxista. Pero no se puede desorbitar esta deficiencia. Recuérdese lo dicho anteriormente: hay dos maneras de dar razón de nuestra esperanza, la primera y fundamental, por la presencia viva de la sinrazón de la cruz; la segunda, por la reflexión teológica de esa novedad cristiana, inconfiscable por ningún sistema ideológico. Urge continuar esta reflexión para establecer con toda claridad la línea de demarcación entre los elementos del análisis marxista que puedan ser integrados en la teología y los que son incompatibles. No está por demás, recordar de nuevo, que los Teólogos de la Liberación **nunca** han tenido el propósito de asumir el materialismo dialéctico (filosofía atea, materialista, que niega toda trascendencia), sino algunos elementos del análisis histórico de las sociedades, llamado materialismo histórico. Pero, a pesar de todo, el descuido ha costado caro, por despertar falsas expectativas entre los marxistas, y susceptibilidades agresivas y obcecadadas entre los anti-marxistas, y, sobre todo, por haber sido ocasión a que gente menos preparada, pero muy generosa, se haya dejado llevar por la ideologización hasta la pérdida de la fe. Esto sí hay que recalcarlo en los momentos presentes: no se trata de los peligros o abusos que son inherentes a toda nueva o antigua teoría teológica; se trata más bien de una indefinición, hasta cierto punto, descuidada, en los teólogos y de una connivencia, hasta cierto punto, sorda de las autoridades pastorales, por las cuales, junto con otros muchos elementos, se ha pagado ese costo tan alto.

Por aquellos años (68/75) la teoría histórica del marxismo era mucho más parecida que al presente, especialmente a través de los neo-marxis-

tas. Luego decayó rápidamente en Europa. En América Latina, las teorías novedosas de los marxistas recientes decaen, aunque mucho más lentamente. Ni la teoría de la dependencia (si es que en alguna forma se puede referir al marxismo) ni la filosofía de L. Althusser se pueden manejar más.

A esta declinación **teórica** del Marxismo se ha de añadir un conjunto de dificultades —surgidas de los tejidos sociales más típicos de América Latina— a las que no ha podido responder suficientemente la teoría marxista. Menciónanse concretamente la religiosidad popular y la idiosincrasia cultural de las etnias indígenas.

La praxis marxista ha llevado un derrotero más exitoso. Por esta razón no se puede comparar el encuentro cristianos-marxistas de Francia, al tiempo del famoso caso de los “sacerdotes obreros”, con el de América Latina. El primero fue mucho más racional, más exclusivamente conceptual (como la Instrucción). El segundo, como se ha mostrado ampliamente en este artículo, ha brotado desde una práctica vivida.

El problema de confrontación de la fe con el marxismo no tiene su lugar principal entre los teólogos de la liberación sino en la **praxis popular**, en la marcha de los movimientos populares. Porque así como las comunidades cristianas de pobres, bien evangelizadas, rechazan espontáneamente todos los elementos marxistas, **extraños** a su cristianismo, así las comunidades poco cultivadas se dejan seducir por una práctica marxista que, según Lenin, es mucho más eficaz que su teoría. Esta **praxis popular** es el **problema de fondo** que encuentra la Iglesia en su confrontación con el marxismo.

El pueblo se siente atraído por el marxismo, e incluso llega a cerrarse a ver las atrocidades comunistas en otras partes del mundo, no porque esté convencido de una teoría, sino porque está cargado de resentimiento antiyanqui, porque desespera por una liberación material y porque vive una situación que le resulta insoportable. El discutido caso de las Malvinas dejó el indiscutible convencimiento entre la gente de que los EE. UU. nunca se pondrán de parte de los latinoamericanos. Este sentimiento de desesperanza de que los americanos les hagan justicia, no es todavía el derrotismo de sus ideales libertarios. Es muy revelador saber que, dentro del movimiento sandinista nicaragüense, hay una minoría que pretende llevar al modelo ortodoxo cubano, frente a una gran mayoría que busca un socialismo “de rostro más humano”.

En la praxis popular de los cristianos se manejan expresiones marxistas parecidas a las que denuncia la Instrucción. En este sentido es muy rico el aporte que hace la Instrucción para llamar la atención de los pastores sobre estas desviaciones y peligros. Estas son las principales:

- “El análisis marxista no es separable de la praxis marxista de manera que sólo el que participa en la praxis hace un análisis correcto”. Este ha sido el principal lema por el que se presiona a los cristianos populares a reducir su fe a lo privado y a condicionar su acción a la praxis marxista.
- “La conciencia es conciencia de clase, la verdad es verdad de clase, la praxis es praxis de clase. Por tanto, la lucha programada de clases norma la conciencia, verifica la verdad y dirige la praxis”.
- “La lucha de clases es la ley objetiva y necesaria de la historia”. “La ley fundamental de la lucha de clases tiene su carácter de globalidad y de universalidad”.
- “La opción de clase se va mediando y profundizando por los análisis de clase”.
- “La opción cristiana por los pobres en la opción marxista de clase”
- “La Iglesia del pueblo es una Iglesia de clase”.

Estas afirmaciones conforman y llegan a constituir, aunque la gente no lo formule, un principio de acción. Con el ejercicio de la praxis, el principio llega a ser absoluto y determinante, de suerte que desplaza y condiciona la fe, como apunta la Instrucción (VIII, 1). No es que se le dé el carácter científico de Principio. La gente lo entiende, más bien, como consigna de acción con prioridad absoluta.

Por esta razón, la consigna forma paulatinamente un ambiente cargado de sentimientos y pasiones, de lucha y persecución, de sospechas y disimulo, de víctima y de guerra. Todo lo cual lleva a la exclusión definitiva de toda posibilidad de verdadero diálogo. La visión dramática de la situación hace una polarización sobre un único tema.

6. HACIA UNA IDENTIDAD DE LA IGLESIA COMO IGLESIA DE LOS POBRES

Cuando la Iglesia supera los retos anteriores, se dispone a afrontar otro mayor, el de confrontarse consigo para ser más ella misma. No puede contentarse con defenderse de ideologías absorbentes. Inserta

en el mundo de hoy y dando razón de su esperanza, primero, por su compromiso vivido con los pobres y, luego, por la confrontación de esa novedad evangélica con las ideologías capitalista y marxista, la Iglesia se encuentra con el desafío de ser verdaderamente Iglesia de los pobres, de manera que ponga su confianza no en el dinero ni en los bienes materiales, sino en el servicio amoroso que comparte y multiplica su pan con los hambrientos.

Al vivir su propia identidad de samaritano, la Iglesia se dispone a configurarse toda ella para el prójimo necesitado, superando la tentación de poder y abriéndose más plenamente al servicio.

El servicio de los pobres es el antídoto a la tentación de poder eclesiástico siempre en acecho. Porque el poder se disfraza tras lenguajes refinados y profundamente religiosos, apelando incluso a aquello querido por el Señor. Pero este ampararse tras la voluntad de Dios puede esconder también la voluntad de poder del que no quiere cambiar su instalación en las estructuras de poder, por el servicio de los oprimidos. Por eso es importante que, establecidos claramente los linderos ante el capitalismo y el comunismo, se distinga entre el modelo eclesial de los orígenes, prototipo perenne, y los modelos concretos de organización eclesiástica a través de los siglos e, incluso, los varios modelos alternativos que se presentan para mejor realizar la misión evangelizadora de la Iglesia en el mundo de hoy. Como ya se ve, no se trata de cuestionar los puntos dogmáticos de la Eclesiología, sino los diferentes modelos prácticos de Iglesia. Porque precisamente bajo estos modelos es donde se filtra la tentación de poder.

El desarrollo de una Iglesia de los pobres en América Latina pide gran audacia e inteligencia. Pide quitar temores ante la novedad de los cambios; pide audacia, disponibilidad y gran libertad para anunciar la novedad del Evangelio. Pide revisar los mecanismos de poder piramidal en la Iglesia que se muestran completamente insuficientes cuando el crecimiento de las bases es tan considerable. Si no se reexaminan esas estructuras, buscando falsas sacralizaciones incluso en los canales de autoridad y sacramentalidad, se pone en peligro de anteponer a las demandas crecientes del pueblo de Dios, un poder dudoso y poco operativo.

Al Pueblo de Dios en América Latina, de reciente crecimiento, no se le puede servir adecuadamente con las estructuras estrechas del pasado.

La Iglesia servidora requiere de cambios urgentes: cambios a partir de la evangelización de las comunidades de base; cambios en la organiza-

ción de los bienes materiales, cada vez más compartidos; cambios en la liturgia de los sacramentos; cambios en la manera de comprender a los presidentes de asamblea y su capacidad de administrar extraordinariamente algunos sacramentos; cambios en la función concreta de los presbíteros; cambios para no frenar el dinamismo creciente de las comunidades; cambios en las actitudes pastorales de los Obispos, cambios, finalmente, y de primerísima importancia, en las relaciones de las Iglesias latinoamericanas con el resto de las Iglesias y, sobre todo, con la Santa Sede.

Por don de Dios, el Post-concilio trajo a América Latina el redescubrimiento de la presencia privilegiada de Cristo en los que sufren. Esa presencia cuestiona la justicia del mundo y el subsuelo de sus estructuras. Esa presencia impulsa a dar un testimonio vivo de solidaridad hasta la muerte. La sinrazón de esa presencia cuestiona las cosmovisiones de este mundo. Y a una Iglesia que no sólo pretende estar, como siempre ha estado, con los pobres, sino ser Iglesia de los pobres, la presencia de Jesús en los siervos de la gleba, la cuestiona aún más a fondo, para que las mismas estructuras internas de la Iglesia se adapten al nuevo servicio.