

Apunte de Formación CTL

Cristianismo de Liberación

Por Jung Mo Sung



Con motivo de la V Conferencia General del CELAM y la visita del Papa Benedicto XVI a Brasil, el teólogo Jung Mo Sung escribió una serie de reflexiones a la agencia de noticias Adital.

Estas reflexiones intentan mostrarnos una "foto" sobre el Cristianismo de Liberación en América Latina.

Jung Mo Sung, es pos doctorado en Educación y doctorado en Ciencias de la Religión. Es profesor en la Universidad Metodista de San Pablo, asesor del CESEP y autor de numerosos artículos y libros de educación, economía y teología.



Se fue el tiempo en el que este tipo de visitas o una Conferencia de Obispos de América Latina causaban debates y polémicas en los medios de comunicación y en las Iglesias sobre cuestiones teológico-político-sociales, tales como la opción por los pobres, el papel de la fe cristiana y de las comunidades de base en las luchas por la transformación social. Los tiempos son otros, dirán algunos. Y, de hecho, vivimos otros tiempos. En muchas comunidades, los dirigentes laicos que todavía insisten en el papel profético del cristianismo, y que con esto entran en conflicto con las "autoridades eclesíásticas", están siendo "invitados" a retirarse de las pastorales y hasta de la vida comunitaria. Los métodos pastorales y técnicas de marketing para aumentar el número de fieles se convirtieron en cuestiones más importantes que el papel profético del cristianismo en la construcción de una sociedad más justa y humana, la cual

sea una señal anticipatoria del Reino de Dios. Tenemos que reconocer que el sueño acariciado por los participantes de las comunidades de base y de la teología de liberación, especialmente en los años de 1980 y 1990, de que la "masa" de cristianos en América Latina asumiría el cristianismo de liberación - o que la comunidad de base se convertiría en el modo de ser de toda la Iglesia - fue derrotado.

A pesar de todo, el cristianismo de liberación continúa sobreviviendo en el interior de las Iglesias Católica y Protestantes y también fuera de ellas. Antes de continuar la reflexión, quiero explicar rápidamente porqué estoy usando la expresión "cristianismo de liberación", en vez de expresiones más usadas como Teología de Liberación, Iglesia de los Pobres o Comunidades de Bases. Como dijo muy bien Michael Löwy, en su libro "La guerra de los dioses", el cristianismo de liberación latinoamericano es un movimiento

Apunte de Formación CTL

social-religioso anti-capitalista (que con el transcurrir de los años asumió también otras luchas libertarias, tales como la de las mujeres, de los negros, de los indígenas, ecológicas...) que nació antes que la Teología de Liberación y la mayoría de sus activistas no son teólogos; va más allá de los límites institucionales de la Iglesia y muchos ya no se consideran más miembros de la Iglesia o incluso creyentes, a pesar de continuar identificándose con este tipo de cristianismo; y muchos no son parte de las comunidades de base y no están en los estratos más bajos de la sociedad ("base"). Son personas y grupos que, de modo explícito o de una forma algo difusa todavía se guían por los valores del evangelio interpretados por el cristianismo de liberación en sus posiciones y acciones frente a los desafíos del mundo contemporáneo.

El hecho de que sólo una pequeña minoría de las comunidades y de las iglesias continúa perseverando en la tarea profética ante las injusticias e inhumanidades del mundo globalizado y también dentro de las instituciones religiosas cristianas debe entristecernos, pero no sorprendernos completamente. Al comienzo de los años 70 del siglo pasado, Juan Luis Segundo - uno de los teólogos más lúcidos y brillantes de la Teología de Liberación - ya nos alertaba que protestar contra todos los absolutismos históricos - como el del mercado neoliberal o de cualquier otra institución humana, incluso religiosa - es una característica esencial del cristianismo, pero que exige un coraje y fidelidad que tiene más que ver con minorías que con la universalidad de las masas, sean cristianas o no. El inolvidable Don Helder Cámara hablaba de "minorías abrahámicas". En parte es por esto que no creemos que aumentar el número de fieles católicos o cristianos, el tamaño de la "masa", es el principal desafío o tarea de las iglesias.

No quiero, con esta cuestión de las minorías, defender una posición elitista, sino simplemente reconocer una realidad humana y social. Si hoy somos una minoría todavía menor que antes, esto coloca sobre nosotros - los/las que se consideran parte del cristianismo de liberación - una responsabilidad mayor. No la de convertirnos en "salvadores/as o libertadores/as del mundo", sino en ser más eficientes en lo que podemos y debemos realizar y también de mantener viva esta tradición, esta corriente, para que otras personas y grupos de nuestro tiempo y de las próximas generaciones también puedan "beber de este pozo".

Los pobres y la libertad-liberación

No podemos olvidarnos de que en el mundo moderno todas las colonizaciones y dominaciones fueron realizadas o en nombre del evangelio o de la misión de llevar la civilización a los pueblos dichos incivilizados y pobres. Es decir, todos los discursos de opresión son realizados en nombre del bien común y de la defensa de los pobres.

Lo que diferencia al cristianismo de liberación de otras corrientes es, entre otras cosas, la convicción de que los pobres no son y no pueden ser tratados como objetos de la evangelización o de la "promoción" económica y social. Primero, porque el anuncio de la buena nueva presupone



que haya un interlocutor que reciba la noticia dada como una noticia nueva y buena. Sin esta percepción y juicio por parte de los pobres y oprimidos (no nos olvidemos de que Jesús vino a anunciar el evangelio a los pobres y a liberar a los oprimidos, cf. Lc. 4, 18-19), el anuncio de la buena nueva no se realiza, sino que ocurre solamente como un mero pronunciar de una doctrina religiosa. En este sentido, podemos decir que la evangelización sólo se realiza en cooperación, en el encuentro, entre los/as que anuncian y los/as que reciben la buena noticia del anuncio de la liberación. Tanto aquellos/as que anuncian, como aquellos/as interlocutores que son capaces de darse cuenta del anuncio como una buena nueva de Dios son sujetos o agentes de la evangelización.

El segundo motivo es el hecho de que la pobreza actualmente no es el resultado solamente de la incapacidad de los pobres para integrarse en el mercado de trabajo y de consumo, sino que es fundamentalmente un problema estructural del actual modelo de globalización capitalista. Por lo tanto, el modelo de "promoción" no es suficiente - a pesar de tener su valor -, es necesario también luchar por reformas y transformaciones estructurales en el actual modelo económico-político. Y en esta lucha, los pobres no pueden ser tratados como meros objetos, pues ellos pueden y deben participar también como agentes. Aquí entra el tercer motivo: el cristianismo de liberación parte del presupuesto de que, en el capitalismo, el pobre no es solamente alguien que sufre carencias materiales y es económicamente explotado, sino que también es alguien que tiene su dignidad humana negada. Por ello, la participación activa de los pobres y también de las víctimas de otros tipos de opresión es fundamental en la "recuperación" o en la afirmación de esa dignidad. Cuando hacemos de los pobres y víctimas unos meros objetos de nuestras luchas políticas, estamos reproduciendo la lógica de la dominación.

Yo pienso que la noción de que los pobres deben participar de la lucha como agentes de transformación social y personal no puede ser confundida con la noción de pobres como "sujetos históricos", si entendemos por esta noción que los pobres son sujetos y la historia un objeto a ser moldeado por este sujeto. La noción de "sujeto histórico" reproduce

la lógica del sujeto que tiene control y dominio sobre un objeto que le es exterior. De esta manera los dominadores pensaron y todavía piensan en relación con la naturaleza, los pobres y otros pueblos. En realidad, vivimos en el interior de la "naturaleza" y de la historia; y éstas no pueden ser pensadas y tratadas como meros objetos de nuestro deseo y acción. En el interior de la historia y de la "naturaleza", debemos luchar en cooperación con otros pueblos, culturas y grupos sociales dominados y explotados por el actual sistema capitalista en la construcción de otros tipos de relaciones sociales, económicas y políticas entre los miembros de la especie humana y entre éste y el medio ambiente.

El cristianismo como un todo debería ser testimonio e instrumento de lo que Pablo dijo a los Gálatas: "Es para la libertad que Cristo nos liberó" (Gal 5,1). "Y la libertad no es una sustancia que alguien o alguna iglesia tiene y da o deposita sobre otra persona. Libertad -que es el camino de nuestra humanización, porque somos llamados para la libertad y no para la sumisión- sólo se conquista y vive en una relación humana y social donde las personas involucradas se vuelven más libres en la lucha contra todas las formas de opresión. Y nuestra fe nos dice que "ese algo adicional" que experimentamos en esas luchas por la liberación, que nos hacen más libres, es la gracia de Dios en medio de nosotros.

Ser parte del cristianismo de liberación es perseverar en esta lucha por la libertad-liberación, testimoniando que el cristianismo todavía tiene sentido y valor porque es capaz de proclamar que la vocación humana es la libertad y que "donde se encuentra el Espíritu del Señor, ahí está la libertad" (2Cor 3,17) y que, por ello, donde hay lucha por la libertad-liberación encontramos al Espíritu del Señor.

Dos frentes de lucha

Hay, entre muchas personas y grupos que se identifican con el cristianismo de liberación, una cierta desilusión con la actuación al interior de las comunidades cristianas, especialmente en la Iglesia Católica. Conozco muchas personas, jóvenes y no tan jóvenes, que por diversos motivos, ya no logran participar activamente en las iglesias. Unos porque los sacerdotes o pastores los fueron "empujando" hacia afuera; otros porque pasaron a priorizar las luchas en el campo social y político y, de a poco, fueron perdiendo la "paciencia" por el titubeo de las comunidades y la visible guiñada "conservadora" en el campo teológico y también social de una buena parte de las iglesias.

En los primeros años del cristianismo de liberación en América Latina, en la década de los 70 y 80 del siglo pasado, una buena parte de la producción teológica y de las prácticas cristianas estuvieron dedicadas al público en el interior de las iglesias. La lucha era para intervenir en los rumbos de las iglesias y convencer a la mayoría de que el anuncio de la buena nueva pasaba necesariamente por la opción por los pobres y por otros grupos oprimidos (como mujeres, negros, indios, etc.). Había también una gran expectativa de que toda - o casi toda - la iglesia podría ser transformada en la "iglesia de los pobres", en la "iglesia profética", y de que el cristianismo de liberación sería la cara más visible y actuan-

te del cristianismo en América Latina. Pero, como todos sabemos, esto no ocurrió.

Ante la inminencia de la V Conferencia del Celam, vuelve de nuevo la discusión - abierta o medio camuflada - sobre la validez o no de invertir tiempo y esfuerzo en la lucha interna de las iglesias; sobre si no es mejor invertir prioritariamente el poco tiempo que tenemos en los movimientos populares y sociales, es decir, en el campo social y político. Yo pienso que, a pesar de todo, la disputa en el interior de las iglesias todavía continúa siendo importante para nuestra lucha de "liberación". Necesitamos mantener dos frentes de lucha: uno en el interior de las iglesias y el otro en la sociedad.

La lucha en el interior de las iglesias es importante porque la religión todavía tiene un papel significativo en la disputa por la hegemonía en la sociedad civil. Es en la sociedad civil que se da la disputa por los valores morales y sociales que guían a la sociedad. Y a pesar de tantos escándalos y pérdida de credibilidad de los sectores religiosos o autoridades e instituciones eclesiales, la religión todavía tiene un papel en esta "batalla ideológico-cultural". La disputa en torno del "uso" de la religión para legitimar la dominación o para defender las luchas en favor de la dignidad y vida de las personas pobres, oprimidas o excluidas continúa siendo importante.

Además, para una buena parte de los pobres de Brasil, la posición y las actitudes concretas de las comunidades eclesiales hacen la diferencia, porque éstas todavía continúan siendo uno de los pocos lugares donde ellos o ellas pueden encontrar - no siempre lo encuentran - un lugar para rescatar su autoestima y tener experiencia de inclusión y reconocimiento y, a partir de ello, asumir más vigorosamente su lucha por alcanzar transformaciones en su vida y en la sociedad.

El posicionamiento público de la jerarquía de la Iglesia Católica en la V Conferencia del Celam - así como el de los líderes de iglesias protestantes históricas y de las evangélicas pentecostales que públicamente defienden o critican, por ejemplo, la "teología de la prosperidad" - hace una diferencia en los rumbos de la sociedad, pudiendo fortalecer el camino hacia más sensibilidad solidaria y justicia social, o hacia más indiferencia social.

Sin embargo, no podemos olvidarnos que es en la sociedad, el segundo frente de lucha, que las decisiones y los cambios sociales y políticos ocurren. Las denuncias y anuncios proféticos de los cristianos y de las iglesias sólo transforman el funcionamiento de la economía, de la sociedad y del Estado en la medida en que se "encarnan" en decisiones económico-políticas y en nuevas reglas culturales. Es decir, en la medida en que luchamos también en el campo de la sociedad civil y de la política.

El mantener necesariamente estos dos frentes de lucha nos trae una dificultad. El lenguaje y la lógica de la argumentación - "las reglas del juego" - utilizadas en el interior de las iglesias no son las mismas que las de la sociedad. En el interior de las iglesias utilizamos un lenguaje religioso con argumentos basados principalmente en la autoridad de los textos

bíblicos o de las doctrinas, tradiciones y documentos oficiales de las iglesias. Mientras que en la sociedad, el lenguaje es "secular", es decir, no religioso, y los argumentos deben estar fundados en la razón, en las ciencias, o por lo menos en argumentos lógicos razonables aceptados por todos los que están en el diálogo. Esto no significa que el cristianismo de liberación deba tener dos "caras" totalmente diferentes en estos dos campos distintos. El desafío es cómo mantener nuestra identidad de cristianos en la lucha política social, asumiendo las "reglas del juego" - el lenguaje y la lógica de la argumentación - del campo no religioso y, al mismo tiempo, traducir para este campo no religioso las contribuciones específicas de la tradición del cristianismo de liberación.

Los tres niveles del discurso teológico-social

Ser parte del cristianismo de liberación es, entre otras cosas, sentirse comprometido con, o impelido a participar en las más diversas formas de actuación en la sociedad para defender la dignidad fundamental de todas las personas y luchar por otra sociedad más justa y humana. La fuerza que nos mueve en esta dirección tiene su fuente en la experiencia de fe personal, pero esta "energía espiritual" necesita ser, con la ayuda de los discursos teológicos, contextualizada y "canalizada" para que se encarne en la historia y produzca frutos.

Los discursos religiosos y teológicos que articulan los temas bíblico-teológicos con los problemas del mundo contemporáneo trabajan al mismo tiempo con por lo menos tres niveles distintos de aproximación a la realidad social y de la comprensión de la experiencia de fe. El primero es el nivel de principios teológico-epistemológicos, principios que orientan el propio proceso de conocimiento y de análisis. Yo pienso que una breve lista de estos principios en el cristianismo de liberación debería incluir por lo menos los siguientes: a) la opción por los pobres que nos lleva a mirar la realidad desde la perspectiva de "libertad-liberación" de los pobres y de todas las víctimas de la historia; b) la crítica a la idolatría, que nos lleva a prestar atención a los procesos de absolutización de cualquier institución humana (como la absolutización del mercado o de alguna otra institución social, política o religiosa); c) la fe en la resurrección de Jesús Crucificado que genera la esperanza de que la vida renace en medio de la muerte y, por eso, nos lleva a estar siempre atentos a lo "nuevo" que está surgiendo en medio del pueblo.

El segundo nivel se refiere a los grandes principios éticos-políticos. Son principios que están en la base de los análisis y de las propuestas concretas. Estoy pensando, por ejemplo, en la discusión sobre si la desigualdad social es inevitable, o no, en sociedades amplias y complejas y, si la respuesta es sí, cuál es el nivel de desigualdad que debe ser tolerada y en qué medida ella es benéfica o maléfica para la dinámica social. Otra cuestión importante sería sobre el tipo de propiedad que mejor sirve a una sociedad con justicia social, lo que implica también una discusión sobre lo que es justicia

social hoy. Estas cuestiones no pueden ser respondidas solamente con el estudio de las tradiciones bíblicas y teológicas. Es preciso entrar en diálogo también con teorías que estudian estas cuestiones de fondo.

El tercer nivel se refiere al de los análisis y decisiones más operacionales y concretas. Es el nivel donde se discute, por ejemplo, cuáles son los mejores procedimientos político-económicos para superar los graves problemas sociales. La discusión sobre los procedimientos no debe ser confundida con los objetivos o metas. Por ejemplo, mejorar la educación y la distribución de renta no es una cuestión de procedimientos, sino de metas a ser alcanzadas con determinados procedimientos. En este nivel necesitamos dialogar con ciencias más aplicadas o prácticas, como teorías económicas, administrativas y otras ciencias y tecnologías que están directamente orientadas hacia la intervención en el campo administrativo, económico, social, político y ambiental.

Una de las grandes dificultades en los discursos de los diversos sectores del cristianismo de liberación está en la confusión entre estos tres niveles. Por ejemplo, muchas veces se pasa directamente de una conclusión, a partir del análisis de un texto bíblico, de la justicia en favor de los pobres (primer nivel) a la exigencia de un tipo específico de reforma agraria (tercer nivel); o hacia una crítica genérica al neoliberalismo (segundo nivel), pensando que esto es suficiente para producir cambios operacionales en el campo social (tercer nivel).

La Teología de Liberación, en sus dos primeras décadas, dialogó con la teoría de la dependencia de matriz marxista y con el propio análisis marxista, pero nunca confundió sus opciones y teorías teológicas con las teorías sociales usadas como "instrumentos". Sin embargo, el desmoronamiento del bloque socialista y la crisis de las teorías sociales de origen marxista (crisis por sus equívocos y por sus insuficiencias en relación con aspectos fundamentales de la vida, como las relaciones de género y étnicas) crearon una situación en la que sectores del cristianismo de liberación quedaron privados de discursos religioso-teológicos que articulen, de modo más sistemático, claro y adecuado en los tiempos actuales, los tres niveles que vimos arriba.

Así, muchos de nuestros discursos y prácticas en el campo eclesial y social que mantienen el compromiso con la "libertad-liberación" de los pobres y de las víctimas corren el serio riesgo de tornarse confusos e ineficaces en nuestra lucha.

La contribución específica del cristianismo actualmente, y en particular del cristianismo de liberación, se da en el primer nivel. Es el de nuestra apuesta de vida, nuestra fe, el nivel de la fe en la resurrección de Jesús que fue muerto por el Imperio, de la opción por los pobres y de la crítica a la idolatría y de la confesión de que el Dios de la Vida está más allá de las instituciones humanas. Pero este nivel necesita ser articulado con otros dos para que pueda ser encarnado en la sociedad. La no articulación o la mala articulación de estos niveles da como resultado una fe desencarnada (no-cristiana) o en discursos y acciones confusos e ineficientes.

Fidelidad y diálogo

El día 17 de febrero, el Papa Benedicto XVI hizo un discurso para Nuncios Apostólicos de los países de América Latina, que se habían reunido en el Vaticano en preparación para la V Conferencia del CELAM.

Entre estas consideraciones, yo quiero destacar aquí una afirmación: "los movimientos eclesiales constituyen un válido recurso para el apostolado, pero deben ser ayudados a mantenerse siempre fieles al Evangelio y a la enseñanza de la Iglesia, incluso cuando trabajan en los campos social y político". A primera vista esta afirmación no levanta grandes cuestiones, pues reafirma una posición ya tradicional en la Iglesia Católica. Pero la forma como se interprete esta idea puede interferir en mucho la V CELAM. ¿Qué significa más concretamente ser fiel al Evangelio y a la enseñanza de la Iglesia cuando se actúa en el campo social y político? ¿Hasta qué nivel de detalles llegan el Evangelio y la enseñanza de la Iglesia sobre las cuestiones sociales y políticas, de manera tal que deben determinar nuestras opciones y acciones en nuestras prácticas concretas?

En el punto anterior: los tres niveles del discurso teológico-social, propuse la distinción entre: (1) el nivel de principios teológico-epistemológicos, (2) el de los grandes principios ético-políticos y (3) el nivel analítico-operacional. Si esta distinción tiene algún sentido, necesitamos saber si la fidelidad al Evangelio y a la enseñanza de la Iglesia se debe dar en todos estos tres niveles distintos o si solamente en el primero, o en el primero y segundo. Yo creo que no hay dudas entre los cristianos que el Evangelio es la fuente para nuestros grandes principios teológico-epistemológicos; y que la pertenencia a una Iglesia significa también aceptar los parámetros básicos de la comprensión de la fe. La cuestión es si la enseñanza social de la Iglesia (Católica y de otras que también poseen una) puede ser vista como una instancia capaz de exigir fidelidad en discusiones sociales y políticas que van más allá de los principios de fe.

Tomemos como ejemplo el debate sobre la globalización económica. Yo pienso que hay un consenso acerca de que debemos luchar contra los efectos perversos del actual modelo de globalización que recaen sobre los más pobres y sobre la naturaleza. Podemos hasta decir que ésta es una cuestión de fidelidad al Evangelio y a la enseñanza de la Iglesia. Pero, las discusiones sobre si debemos "corregir" este modelo, crear "otra" globalización o estar en "contra" de esta globalización como tal, y la consecuente discusión sobre el papel del mercado, del Estado y de la Sociedad Civil en este proceso, exigen más que una correcta interpretación del Evangelio y de la tradición teológica de la Iglesia. Exige el diálogo con las ciencias humanas, sociales y naturales - que tampoco tienen posiciones consensuadas - lo que imposibilita una respuesta teológica y social más definitiva. Cuando descendemos al nivel del detalle operacional, a partir de la opción por uno de los caminos posibles, se hace mucho más difícil llegar a un consenso o a una "verdad" que pueda exigir una fidelidad de los miembros de su iglesia. Es decir, la falta de este consenso es también uno de los grandes desafíos o características del Forum Social Mundial.

La noción de fidelidad a la enseñanza de la Iglesia o a la "enseñanza" de la Teología de Liberación - pues también en medio del cristianismo de liberación hay personas y grupos que pretenden ejercer la función de "defensores" de las "verdades" teológico-sociales consideradas por ellos como incuestionables - presupone un conjunto de verdades ya establecida en el campo social y político. Lo que no existe, pues las teorías sociales y la propia realidad económico-social-político-cultural global están siendo probadas, modificadas y reordenadas constantemente.

Las Iglesias y también el Cristianismo de Liberación necesitan reconocer que pasó ya el tiempo en que los discursos religiosos y teológicos pudiesen dar cuenta de la realidad social, el tiempo en que se podía, en nombre de una determinada religión, iglesia o corriente teológica, exigir o pedir un determinado posicionamiento y acción social y política. No solamente porque las personas y la sociedad no aceptan más esta actitud, sino también porque los "dogmatismos" que exigen fidelidad en cuestiones sociales y políticas tan complejas son contraproducentes.

La fidelidad de las personas que se consideran cristianas es para con Jesús y su Evangelio, que se comprueba en la fidelidad a la causa de los pobres y de todas las víctimas de las opresiones y dominaciones. Más allá de esto, son cuestiones para el diálogo y acciones y estrategias que precisan ser revistas constantemente. No sabemos todavía de modo claro cómo surgirá el horizonte de un futuro más humano, social y ecológicamente sustentable. Pero sabemos que no será resultado de dogmatismos y autoritarismos - sean de izquierda o de derecha, religioso o secular, conservador o progresista. Por ello, el diálogo es fundamental. En este caso, el diálogo de la V Celam con la sociedad en general, el del cristianismo de liberación con otros sectores del cristianismo y de la sociedad.

Y el diálogo sólo es fructífero cuando partes diferentes dialogan no sobre sus creencias o principios, sino sobre problemas comunes que afectan a todos y buscan, respetando las diferencias y los conflictos, a pesar de estas diferencias y conflictos y sacando ventajas de estas diferencias y conflictos, construir un mundo más humano y, por ello, más divino.

Una tarea para la teología

Una de las novedades de la Teología de la Liberación Latinoamericana (TLLA) fue el uso de las ciencias sociales como una mediación teórica fundamental para conocer el contexto socio-histórico en el que se da la experiencia de la fe que se expresa en la lucha por la liberación de los pobres. Esto no quiere decir que otras teologías del pasado o del presente no se preocuparon o no se preocupan por las cuestiones sociales o históricas, pues es imposible hacer teología, sin ninguna concepción sobre la sociedad y la historia. Por ejemplo, cuando el Papa Benedicto XVI dice que "sólo en la roca del amor conyugal, fiel y estable, entre un hombre y una mujer, es posible edificar una comunidad digna del ser humano" o cuando la Congregación de la Doctrina de la Fe, del Vaticano, dice que la Iglesia siempre se preocupó por los pobres y que "la primera pobreza de los pobres es no

Apunte de Formación CTL

conocer a Cristo", ellos están utilizando una determinada teoría social.

Es importante destacar aquí la distinción entre el nivel de la fe y el de la teoría social dentro de una argumentación religiosa o teológica. Por ejemplo, la afirmación de que la primera pobreza de los pobres es no conocer a Cristo no es una cuestión de fe o de doctrina de la Iglesia. Si la afirmación fuese: "la cosa más importante en la vida de todas las personas es conocer a Cristo", podría ser una cuestión doctrinaria. Pero, la afirmación sobre la primera pobreza de los pobres pertenece al campo de la teoría social y económica, porque se trata de las nociones de pobre y de pobreza. La discusión sobre quién es Cristo o la opción de Jesús por los pobres pertenece, claramente, al campo de la fe y de la doctrina. Cuando yo discrepo de la afirmación de que la familia (modelo de familia defendida por la Iglesia Católica en la actualidad) es fundamento indispensable para una nueva sociedad digna del ser humano, la discrepancia no se da en el nivel de la fe o doctrina cristiana, sino en el de la teoría social subyacente en esta afirmación.

Pienso que tener claridad en esta distinción es fundamental para que mantengamos el diálogo dentro del cristianismo y de las Iglesias cristianas, como así también para superar algunos problemas que tenemos dentro del cristianismo de liberación.

Los teólogos de la liberación asumieron explícitamente el diálogo con las ciencias de lo social por darse cuenta que, en el mundo moderno, las transformaciones sociales son de tal velocidad que las filosofías y teologías - que acostumbran explicar la realidad a partir de categorías "más perennes" - no son las mejores herramientas para explicar las causas de la pobreza y de la injusticia en América Latina y también para suministrar pistas para la superación de esta realidad. En las décadas de 1970 y 80, la TLLA dialogó prioritariamente con la teoría de la dependencia y con teorías sociales de origen marxista. A partir de la década de 1990, - con (a) casi el abandono por parte de los científicos sociales de la teoría de la dependencia, (b) la crisis del bloque socialista que puso en jaque a las teorías sociales marxistas, (c) el surgimiento y fortalecimiento de otras luchas sociales - como las de las mujeres, de los negros y de los indígenas - que mostraron la insuficiencia de las teorías sociales utilizadas por la TLLA, (d) el avance del pensamiento post-moderno más radical que descalifica todo y cualquier discurso de "liberación" o de "transformación político-estructural de la sociedad", (e) la dificultad de la TLLA para enfrentar y solucionar algunos problemas epistemológicos que fueron volviéndose más claros para la propia TL -, el cristianismo de liberación se vio en dificultades para articular su experiencia de fe y su discurso religioso-teológico con una teoría o visión de transformación social. Sin esta articulación, el discurso del cristianismo de liberación tendió a estar más fragmentado (enfocándose más en la especificidad de la lucha de su grupo) y ser más "romántico" (un discurso de crítica radical a lo que existe y de propuestas alternativas marcadas por la nostalgia del mundo premoderno, pero con poca capacidad de indicar direcciones y procesos más eficaces

para las luchas de transformación social).

Le falta al cristianismo de liberación una teoría o una "meta-teoría" que nos posibilite articular las diversas luchas (como por ejemplo, la de los campesinos, de los trabajadores urbanos, de los pobres en general, de las mujeres, de los negros, de las personas con deficiencia física o mental, de los homosexuales, etc.), y articular estas luchas con la experiencia de la fe. Para que esta articulación (no unificación o centralización alrededor de algún eje prioritario) sea posible, necesitamos una teoría (o meta-teoría) social que sea capaz de mostrar la lógica más fundamental que está por detrás de los diversos tipos de dominaciones y/o explotaciones que están en juego en estas luchas. En otras palabras, un análisis crítico que muestre la articulación entre la cuestión económica, étnica, sexual y cultural. (Pienso que vale la pena que sigamos de cerca los diálogos que están ocurriendo entre sectores de la filosofía de la liberación, de la teoría post-colonial y de un marxismo revisado a partir de la crítica de la colonialidad del poder. En términos de nombres más significativos, el diálogo que se da, por ejemplo, entre E. Dussel, W. Mignolo, A. Quijano y Boaventura S. Santos.)

Lo que nos mantiene motivados para seguir los caminos de Jesús es nuestra experiencia de fe. Pero, sin una buena teoría social-antropológica bien articulada con nuestra experiencia y discurso de fe, el camino puede tornarse tortuoso y poco fructífero. Ésta es una tarea importante y urgente para las corrientes de teología que se insertan dentro del cristianismo de liberación.

El fundamento de nuestra luchas

Todos los grandes movimientos sociales o políticos actúan en nombre de ciertos valores y promesas. La sociedad capitalista-liberal moderna occidental surgió contra la sociedad medieval, con la promesa de terminar con tres tipos de muertes: a) la muerte causada por el hambre, con la promesa del crecimiento ilimitado de la producción económica; b) la muerte causada por la enfermedad, con la promesa del avance sin límites de las ciencias biomédicas; c) y la causada por la violencia, con la implantación de la civilización basada en la ley y en la democracia.

Es en nombre de estas promesas que los países occidentales capitalistas expandieron el capitalismo por el mundo, primero a través de la colonización de América, África, Oceanía y Asia, y después a través de la imposición del mercado global. La fe en el mercado es la gran propulsora de este movimiento, que transformó al mundo, creó nuevas elites que se beneficiaron del proceso y causó también sufrimientos y opresiones por todo el mundo.

Los movimientos marxistas-socialistas de los siglos XIX y XX lucharon en nombre de la "ley de la historia", que inexorablemente llevaría a la humanidad del capitalismo al socialismo y después al comunismo, entendido como el Reino de la Libertad, una sociedad sin las opresiones del hombre sobre el hombre y de la naturaleza sobre el hombre. En la medida en que se entendía que la "revolución" era inevitable a causa de las contradicciones internas del capitalismo y de las "leyes de la historia", estos movimientos se

veían como la "vanguardia" que iba a apurar el desdoblamiento de las "etapas" ya preestablecidas de la historia. La caída del bloque socialista y el retorno de la Alemania comunista al capitalismo quebraron o sacudieron profundamente esta fe en la "ley de la historia" y en el marxismo como "la ciencia de la historia". Esta fe que era la fuente de la energía y de la fuerza de este movimiento.

Ante el mundo actual bajo la hegemonía económica y cultural del capitalismo global, sectores más conservadores del cristianismo y, en particular de la Iglesia Católica, proponen nuevos caminos para superar esta sociedad considerada demasiado hedonista, individualista y materialista. El eje central de la propuesta del Vaticano consiste en defender la doctrina tradicional (no tan tradicional puesto que sólo tiene algunos cientos de años, mientras que el cristianismo tiene dos mil años) de la Iglesia Católica como la solución para los graves problemas del mundo. Por ello, su insistencia en la ortodoxia, en el rigor de las leyes morales y disciplinarias de la Iglesia y en la sacralidad de la Iglesia Católica.

Los neoliberales hacen de la fe en el mercado el fundamento de su accionar, de sus políticas y la fuente de justificación para todos los tipos de sacrificios impuestos sobre los más pobres y sobre el medio ambiente. Los marxistas "ortodoxos" hacían de la fe en las "leyes de la historia" la razón y la fuente de legitimidad para sus luchas y también para opresiones y exigencias de sacrificios en el bloque socialista. Y los sectores más influyentes del Vaticano hacen de la fe en la doctrina y en la ley de la Iglesia Católica el fundamento y la fuente de legitimidad para sus acciones y políticas dentro de la iglesia y también de las propuestas que hacen al mundo. Dentro del cristianismo de liberación, podemos encontrar dos tipos de fundamento. El primero es la certeza de que Dios nos llama a construir el Reino de Dios y que el poder de Dios, que está al lado de los pobres, sería la garantía de que los pobres darán cuenta de esta construcción. Para algunos teólogos, afirmar que los pobres y las víctimas de las opresiones se liberarán y construirán el Reino de Dios dentro de la historia es afirmar que Jesús no murió en vano y que Dios no fracasó en su creación. Es decir, si no conseguimos construir el Reino de Dios en plenitud dentro de la historia, esto significaría decir que Dios fracasó con su creación. Pero, como esto no es admisible, la construcción del Reino de Dios y la liberación plena de los pobres estarían garantizadas.

Por más que surjan reflexiones teológicas dentro del cristianismo de liberación que muestran la necesidad de revisar esta posición, por más que los acontecimientos de la vida y los últimos dos mil años de historia cuestionen, este grupo siente la necesidad de reafirmar estas doctrinas incansablemente -algunas veces usando nuevos lenguajes o metáforas para decir lo mismo-, pues el fundamento, el sentido y la fuente de energía para sus luchas se encuentran en la certeza de este discurso teológico.

Otro grupo encuentra el fundamento de su lucha, no en la teología, sino en la experiencia de encontrar en el rostro del pobre la presencia de Cristo y escuchar en el clamor de los pobres la revelación/juicio de Dios sobre el pecado del

mundo. Clamor éste que nos interpela a luchar por un mundo más humano, a pasar del mero conocimiento, conciencia, al coraje y la acción. La teología de liberación, en sus más variadas formas, vino después de esta experiencia-praxis, como un servicio a la comprensión de esta experiencia espiritual y a la lucha de los pobres y de las víctimas de las opresiones. Para este grupo, el fundamento del cristianismo de liberación, la fuente de la fuerza y del sentido, está en esta experiencia espiritual, aunque las victorias no sean como las deseamos, aunque no tengamos la certeza de la victoria final y plena.

Es un cristianismo que desconfía de las certezas teológico-sociales (sea del neoliberalismo, del marxismo, del Vaticano o hasta incluso del cristianismo de liberación), pues las certezas sobre seres humanos, la historia y Dios indican que estamos ante el fenómeno de la idolatría. Las certezas nos propician falsas seguridades y nos llevan hacia errores trágicos. Por eso, el cristianismo siempre enseñó que lo fundamental es la fe, apostar a nuestra vida, al Dios que permanece entre nosotros y realiza su Amor en nuestras luchas con y a favor de los pobres y de las personas que sufren (cf 1 Jn 4,12).

Luchamos porque los rostros de las personas que sufren injusticias nos interpelan, porque sentimos dentro de nosotros mismos una fuerza que nos impele, porque la lucha nos vuelve más humanos, porque las sonrisas y los ojos de las personas con las que caminamos juntos en estas luchas dan sentido a nuestras vidas y las llenan de gracia y, con todo eso, nos permite vivir la "plenitud posible" del Reino de Dios, la presencia del Amor de Dios, en nuestras vidas y en nuestra historia.

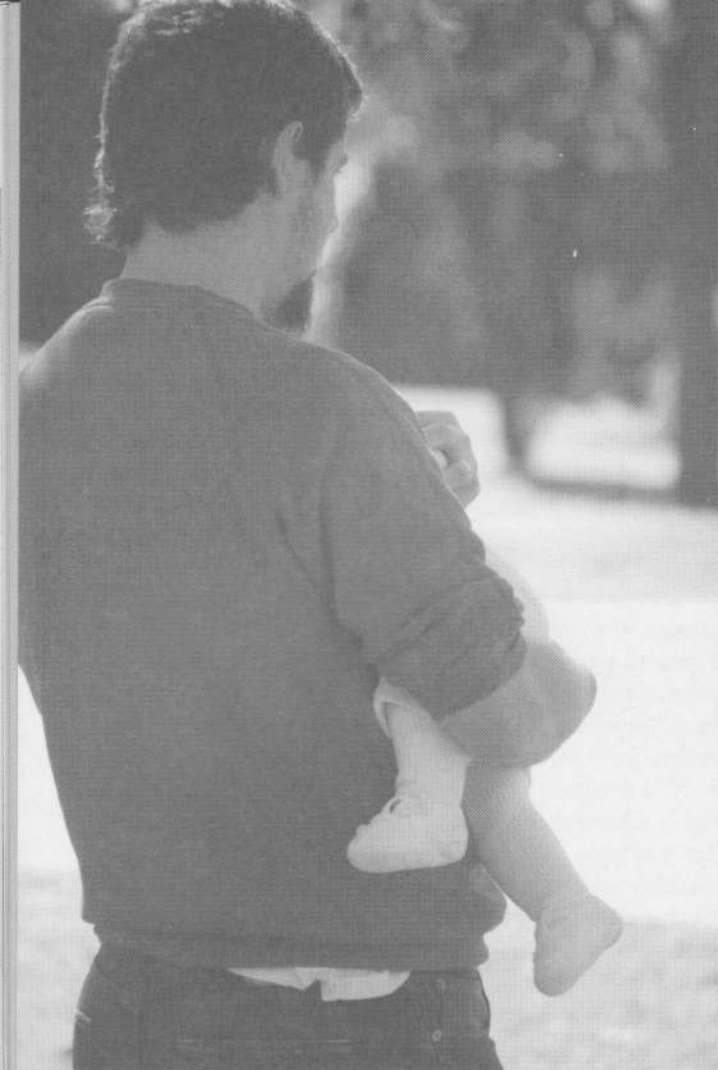
El Mesías derrotado

En Semana Santa, todos los cristianos del mundo recuerdan el mayor misterio de la fe cristiana: ¡la muerte del Mesías prometido! Es común en esta semana escuchar y reflexionar sobre el amor de Dios y de Jesús, que asumió la causa en favor de los pobres predicando el Reino de Dios hasta su muerte. La fidelidad a la causa del Reino hasta la muerte es la mayor señal que alguien podría dar de su amor por los más pobres.

Sin embargo, hay un hecho que no estamos muy acostumbrados a debatir y que, en mi opinión, es fundamental para el cristianismo de liberación: el Mesías, aquél que debería liberar a los pobres y a los cautivos e instaurar el Reinado de Dios, murió en la cruz bajo el poder del Imperio Romano y de los sacerdotes del Templo. No tuvo el poder suficiente como para vencer al poder del Imperio y del Templo. O su Dios no era tan poderoso como el Dios de los romanos o él fue enviado sin el poder para tanto.

¿Y cómo puede alguien sin el poder extraordinario de Dios para vencer al Imperio ser considerado el Mesías? En realidad, éste fue y todavía continúa siendo el argumento de los muchos para no reconocer a Jesús como Mesías: Él vino, pero el Reino no, por lo tanto Él no era el Mesías prometido.

Nosotros cristianos reconocemos a Jesús como Mesías por-



Apunte de Formación CTL

que los poderosos y victoriosos se sientan justos. Al final, si no lo fuesen, Dios no les permitiría la victoria. Así es que muchos cristianos y autoridades eclesiásticas defienden el poder y el esplendor de la Iglesia como señal del poder de Dios.

La certeza de la victoria-liberación de los pobres, basada en la convicción de que esta lucha es la causa de Dios, lleva, no solamente a equívocos teológicos, sino, lo que es peor, a errores en las estrategias de luchas populares. Cuando basamos nuestras prácticas en certezas doctrinarias - no importa si son o no de liberación -, superestimamos nuestras posibilidades y terminamos cometiendo errores prácticos que no ayudan en nada a las luchas y a la vida de los pobres. Como decía la teología de la liberación: lo más importante es la ortopraxis y no la ortodoxia.

Muchas personas y grupos que se identifican con el cristianismo de liberación continúan perseverando en la lucha, a pesar de dificultades y decepciones, porque se sienten impedidos. No por la certeza de la victoria, sino por la experiencia de haber encontrado, en algún momento de su vida, a Jesús Resucitado en el encuentro con el "pobre", por la convicción de que es una lucha que vale la pena, independiente de la victoria o derrota.

La fe en la resurrección del derrotado-crucificado es un fundamento medio extraño para personas que hacen de la fe la principal fuerza y razón para la lucha (ver el artículo Cristianismo de Liberación VIII). Pero la propia historia del testimonio de la resurrección de Jesús es también extraña. Los evangelios nos cuentan que María Magdalena y sus compañeras fueron las primeras en "ver" al Cristo Resucitado, pero en el primer momento no lo reconocieron. Es decir, ellas fueron a la tumba sin ninguna expectativa de la resurrección, sólo con la preocupación sobre quién les ayudaría a remover la piedra del sepulcro. Ellas fueron allá movidas solamente por amor a su maestro muerto. Fue este amor nutrido en el medio de un gran sufrimiento que les permitió tener esta experiencia.

Cuando ellas anunciaron a los apóstoles-hombres este acontecimiento, su reacción incrédula fue: "cosas de mujeres". La razón que se basa solamente en la lógica del poder no es capaz de comprender la radical novedad de la resurrección que nace del amor que se mantiene fiel incluso en el más profundo misterio del sufrimiento ante la iniquidad. Si es verdad que sin la "razón estratégica" y la "lógica del poder" no hay cambios estructurales e institucionales en la sociedad, también es verdad que el cristianismo de liberación no nació de esta razón o de alguna certeza histórico-teológica, sino de una experiencia espiritual, que nos llama a mantenernos en la lucha siguiendo a un Mesías "medio extraño" y a rever continuamente nuestras ideas sobre Dios y la historia humana.

¿Victoria de un derrotado?

La resurrección de Jesús, el crucificado, es el centro de la fe cristiana. Esta fe no es una simple declaración de la inmortalidad del alma o de que la muerte no es el fin, pues todas o casi todas las religiones hablan de la vida después de la

que creemos en los testimonios de su resurrección. Es su resurrección que nos revela que Él era el Cristo, el esperado enviado de Dios, y no la demostración de un poder absoluto capaz de implantar el Reinado de justicia divina. Su resurrección nos revela que Dios estaba con Él, aunque haya sido derrotado y crucificado, y nos muestra que Dios no está con los poderosos y victoriosos - como repiten las ideologías dominantes, religiosas o no, de todas las épocas -, sino con las personas que luchan para defender la vida y la dignidad de las víctimas y de las personas oprimidas.

Es por eso que el Nuevo Testamento no caracteriza a Dios como "poder" - un ser capaz de imponer su voluntad sobre otros -, sino como Amor; y Pablo nos dice que Dios se vació de su condición divina, de su poder, para hacerse humano, siervo, y habitó en medio de nosotros. La fe en la resurrección de Jesús, el derrotado-crucificado, es también una revolución en nuestra manera de concebir a Dios, su pueblo y la propia historia humana. La victoria y el poder no son sinónimos de la justicia, así como que las causas justas no tienen la victoria asegurada por Dios.

Estoy de acuerdo en que es más fácil o deseable pensar y anunciar que los pobres se liberrarán porque su causa es justa y Dios está en medio de ellos. No importarían las condiciones y posibilidades objetivas de la historia, sino solamente el hecho de que Dios está con los pobres. Pero esto sería caer nuevamente en la ilusión de que hay una identidad entre la causa justa y la victoria, porque el poder de Dios siempre estaría con los justos. Es esta ilusión que hace

muerte. Lo específico de la fe cristiana es confesar que Jesús, que fue derrotado, condenado y crucificado por el Imperio Romano y por sacerdotes del Templo de la religión que él profesaba, resucitó por el poder de Dios. ¡Es la fe en la victoria de un justo, pero derrotado!

¿Cómo puede un derrotado ser, al mismo tiempo, victorioso? Ante esta dificultad, muchos enfatizan la resurrección, la victoria sobre la muerte, y "olvidan" que en el campo político-histórico Jesús fue derrotado y anuncian o defienden una visión triunfante del cristianismo en el campo social y político. Otros, en nombre de la pasión y muerte de Jesús, reducen el cristianismo a una religión de resignación y obediencia ante los poderes opresivos del mundo o también ante una supuesta voluntad divina que estaría exigiendo de nosotros sufrimientos y sacrificios a cambio de la salvación. Una religión que nos alienaría de nuestra historia. La postura triunfalista nos deja ciegos o miopes ante los hechos dramáticos de la historia; y la "fuga del mundo" niega el misterio de la encarnación.

Para salir de esta duda, pienso que es importante que distingamos dos niveles de la "realidad" que están en juego en los conflictos y luchas sociales. Tomemos como ejemplo la cuestión económica. Después de un cierto nivel de riqueza - digamos, por ejemplo, cincuenta millones de reales -, una persona no tiene ya ninguna preocupación por su supervivencia material. Esa persona podría hasta dejar de trabajar y vivir muy confortablemente sólo con los rendimientos de su riqueza. Pero, la gran mayoría de los ricos continúa queriendo más, y para ello, si fuera preciso, continúan explotando a los más pobres y oponiéndose a las luchas sociales que tienden a una mejora de las condiciones de vida de los más pobres.

La búsqueda de más riqueza, en estos casos, no tiene nada que ver con la vida material; ahora es una cuestión "espiritual". Estas personas desean, como todo el mundo, el "ser", el sentirse más plenamente humanos, "más gente". Ellas quieren ser envidiadas por sus riquezas y por su capacidad de tener lo que otras personas desean, pero no tienen. Es este placer de ser envidiadas y el placer de "poder" comprar o imponer su voluntad sobre los más pobres, lo que ellas confunden con el "ser".

Sin embargo, el "ser" que nos humaniza no está en las cosas fabricadas por manos humanas, por eso éste es un camino que sólo lleva al vacío espiritual y a la frustración. Enfrentadas a esto, estas personas tienen dos caminos: a) reconocer el error y admitir que el verdadero camino para la humanización consiste en la lucha por la justicia y la solidaridad; b) acumular más en la búsqueda de una gran riqueza, lo suficiente como para llenar el vacío espiritual. Desgraciadamente la gran mayoría elige el segundo camino y continúa su búsqueda frenética por más acumulación y, con eso, más explotación y opresión sobre otros. Es importante notar aquí que imponer humillación sobre los más débiles es un ítem fundamental en este camino. Es como si dijese: "aún con toda esta riqueza, yo no soy feliz, pero por lo menos soy más feliz que estos 'miserables' infelices". Sin la arrogancia y humillación sobre las personas más 'humildes', esta lógica no

funcionaria.

Podemos decir entonces que los ricos y poderosos, aunque venzan en sus batallas económicas y políticas, pierden en el campo espiritual, en la búsqueda de la humanización. Como el objetivo último de ganar más dinero es para adquirir más "ser", el ganar más dinero es una victoria aparente, que enmascara la derrota en lo que es más importante para ellos mismos. En la victoria, ellos fueron derrotados por sí mismos.

Por otro lado, las luchas de los pobres y de otras personas que se solidarizan con ellos no son solamente por cuestiones económicas y materiales. Más que eso, ellos buscan superar la situación de constante humillación, de negación de la dignidad humana. El dolor del hambre pasa cuando nos alimentamos, pero el dolor de la humillación permanece por mucho tiempo en el fondo de nuestro ser. Por eso, cuando los pobres y otros grupos sociales que sufren continuamente la humillación entran en lucha por sus dignidades, ellos están saliendo de la condición de "objetos" de dominación o de humillación y se afirman como sujetos humanos. Por supuesto que ellos quieren obtener victorias económico-socio-políticas que les permitan vivir con más dignidad, como todo y cualquier ser humano tiene derechos, pero la lucha no se resume en esto. Estas personas, en el fondo, saben que la lucha tiene dos frentes de batalla: a) la política para cambiar las condiciones materiales de sus vidas; b) la espiritual para afirmarse como seres humanos, para realizar su vocación de "ser" más humanos. Es por ello que incluso en las derrotas políticas, ellas se sienten más realizadas, convencidas de que en la lucha por su humanización obtuvieron una victoria importante.

Queda claro también que hay personas que entran en las luchas sociales sólo por cuestiones meramente económicas, y hacen de todo para no perder los privilegios o ganancias materiales que conquistan en el transcurrir de la lucha. Muchas veces llegan a manipular o utilizar a las organizaciones populares para sus propios intereses y así reproducen la misma lógica que guía a los ricos y poderosos y la "corte" de los que envidian este tipo de vida.

La fe en la resurrección nos permite darnos cuenta que la victoria más importante en nuestras vidas es la realización de nuestra vocación humana de ser más humanos; y que esta vocación sólo puede ser realizada en la solidaridad y en la lucha por nuevas relaciones humanas y sociales y por una sociedad donde todas las personas puedan vivir con dignidad y alegría. La derrota o victoria en el campo socio-político es una cuestión que no depende solamente de nuestra fidelidad, sino también de las condiciones objetivas de la historia. Por eso, pienso que la realización de nuestra vocación humana, nuestra victoria espiritual, no se identifica con la victoria en las luchas sociales, sino que se da en la propia acción de participar en estas luchas, por menores que sean. De esta forma podemos vivenciar en nuestras vidas lo que testimoniamos con nuestra fe: ¡Jesús Cristo, el derrotado por el Imperio, venció, resucitó!

Fuente: adital.com.br

Traducción: Daniel Barrantes - Fotos: Hugo Mamani