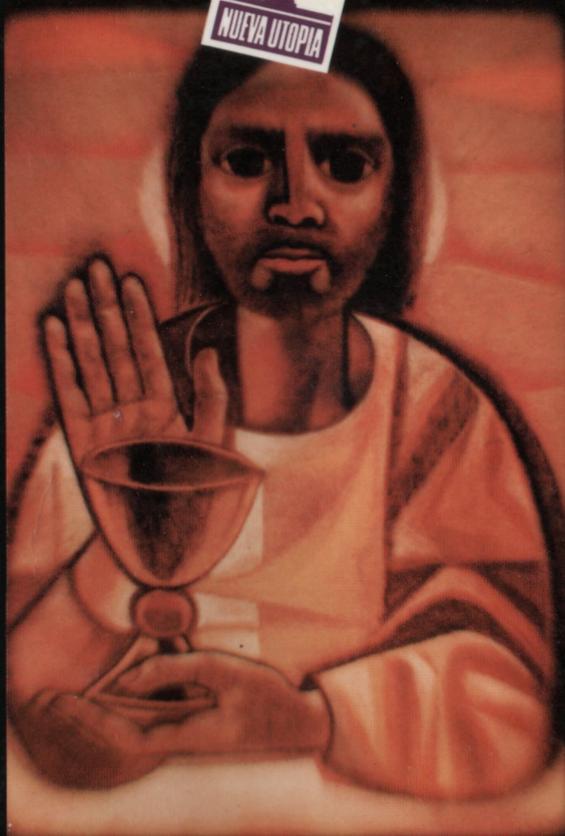



NUEVA UTOPIA



con la libertad **DEL EVANGELIO**

Leonardo Boff

Leonardo Boff

CON LA LIBERTAD DEL EVANGELIO



I. DENTRO DEL CAPITALISMO, NO HAY SALVACION	
1. La teología de la liberación, después del derrumbe del socialismo.....	9
a) El socialismo hizo la revolución del hambre, pero no la de la libertad.....	10
b) La perversidad de la acumulación capitalista.....	11
2. Los pobres en el centro de la teología de la liberación y el socialismo como mediación histórica.....	12
a) Sociedad e Iglesia conservadoras tienen miedo del Dios liberador.....	14
b) La cuestión única: ¿de parte de quién nos ponemos?.....	14
c) Volver al sueño socialista.....	15
II. POR UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA E INTEGRAL	
1. La crisis actual destapa el nuevo imperialismo.....	17
2. Al primer mundo se le acabó la pólvora para una nueva revolución.....	18
3. Los sueños de los oprimidos.....	20
4. Los pobres baricentro de la política mundial.....	21
5. El futuro pasa por una sociedad fraterna, de verdad democrática.....	22

III. SOBRE LA POLITICA ACTUAL DEL VATICANO

— De la misericordia a los bastonazos —

ENTREVISTA..... 25

IV. PLAN DEL VATICANO PARA AMERICA LATINA

— Neoromanización contra eclesiogénesis —

1. Las tres invasiones de América Latina.....	31
a) La invasión del siglo XVI.....	31
b) La invasión del siglo XIX.....	32
c) La invasión del siglo XX (los años 30).....	32
2. Comportamiento de la Iglesia frente a esta realidad..	33
a) La estrategia conservadora.....	33
b) La estrategia progresista.....	34
c) La estrategia liberadora.....	35
3. Estrategia del Vaticano en el momento presente.....	36
a) En lo esencial, la estrategia es la misma para el resto de la iglesia.....	36
b) La política del Vaticano es antipopular, antirrevolucionaria y anticomunista.....	37
c) Hay una renovación en el funcionamiento, pero no en la estructura.....	38
4. Aplicación de la estrategia conservadora.....	38
a) La reforma del clero: sumisión total del CELAM a la curia romana.....	39
b) Debilitación de las Conferencias Episcopales....	39
c) Reforzamiento de los nuncios.....	39
d) Nombramiento de obispos absolutamente leales al Vaticano.....	40
e) Cerrado control sobre los seminarios.....	40
f) Crítica y control de los teólogos de la liberación	40
g) Imposibilitar la novedad de las comunidades eclesiales de base.....	41

5. Estrategia del Vaticano: articular el poder religioso con el poder social.....	42
6. ¿Cuál es la eficacia de esta estrategia?.....	42
a) A corto plazo.....	42
b) A medio y largo plazo.....	43

V. ¿LA IGLESIA ALIMENTADORA DE CONFLICTOS O DE UTOPIAS?

ENTREVISTA..... 45

VI. 500 AÑOS: UNA CELEBRACION PENITENCIAL Y DE RESISTENCIA

1. Celebración penitencial.....	61
2. Celebración de la resistencia.....	63
3. Necesidad de reparación.....	64

VII. LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE, GERMEN DE UN NUEVO CATALICISMO EN AMERICA LATINA

1. Dos proyectos históricos de evangelización: la expansión de la cristiandad europea o la creación de una iglesia de las indias.....	68
2. Nuevo modelo de iglesia y nuevo modelo de sociedad.	70
3. La importancia de los aliados en la consolidación del nuevo modo de ser iglesia.....	76
4. Persistencia y consolidación del proyecto popular de iglesia.....	78

VIII. ¿PUEDEN LAS IGLESIAS ESCUCHAR LOS GRITOS DE LOS POBRES?

ENTREVISTA..... 81

IX. EL FUTURO DEL CRISTIANISMO EN AMERICA LATINA UN NUEVO DESAFIO TEOLOGICO-RELIGIOSO

1. Tipos principales de cristianismo presentes en América Latina.....	93
2. El futuro del cristianismo jerárquico.....	94

a)	El transplante de un proyecto religioso colonizador.....	94
b)	La estructura del catolicismo romano.....	95
c)	Reproducción del catolicismo romano en América Latina.....	95
d)	El proceso de romanización a partir de los años 50.....	97
e)	Futuro de este cristianismo en América Latina....	98
f)	¿Qué evangelización encierra este tipo de cristianismo?.....	99
3.	El futuro de la flor sin defensa.....	100
a)	Las comunidades eclesiales de base: convergencia de tres fuerzas históricas.....	102
b)	El futuro del cristianismo comunitario.....	110
c)	El futuro de un cristianismo mundializado.....	111

I

DENTRO DEL CAPITALISMO, NO HAY SALVACION

Las transformaciones históricas ocurridas en los últimos tiempos, como la explosión del socialismo, las modificaciones democratizantes en el sistema soviético, la inauguración próxima de la Comunidad Europea y el proceso creciente de mundialización del sistema del mercado suscitan una serie de cuestiones que significan también un *desafío a las iglesias y a la reflexión teológica*.

Quiero proponer algunas indagaciones a partir de la perspectiva que caracteriza a los teólogos de la liberación, es decir, desde la perspectiva que toma en alta consideración las víctimas y las grandes mayorías de la humanidad que son oprimidas. No pretendo ser completo.

1. La teología de la liberación, después del derrumbe del socialismo.

Muchos lo dicen, y sabemos que así piensan altos dignatarios de la Curia romana: con el derrumbe del socialismo, desaparecerá también la Teología de la Liberación. Como teoría, ella se fundaba en el marxismo y como práctica tenía al socialismo como modelo. ¿Qué pensar de esta objeción?

Debemos siempre acoger los hechos y aprender sus lecciones. El socialismo de hecho cayó. No estamos tristes por eso. Por el contrario, advertimos que él tenía en su teoría y en su práctica el germen de la propia derrota. En el este europeo, él vino de fuera

para adentro, de arriba para abajo y fue montado sin participación del pueblo. Fue bienhechor pero no participativo. Fue autoritario y patriarcal, no permitiendo la democracia y la libertad. Sabemos que en las intuiciones de los fundadores, socialismo era el verdadero nombre para la democracia real, la de las mayorías.

¿Venció el capitalismo, la ideología liberal y el mercado total? Alguien de este país, eufóricamente, anunció: «¡Veni, vidi, Deus vincit!» Un juicio ciertamente precipitado. Otra voz autorizada respondió: ¿No sería más realista reconocer: «Veni, vidi, mamonna vincit»? Probablemente.

a) *El socialismo hizo la revolución del hambre, pero no de la libertad.*

Soy de la opinión, compartida por muchos, de que la caída del socialismo sólo aparentemente representa una victoria del capitalismo y de la economía del mercado. En verdad, es mucho más una victoria del ansia de libertad de los pueblos que vivían en el área socialista y el resultado de las propias contradicciones mal administradas, especialmente económicas y políticas de los regímenes socialistas, marcados por la experiencia leninista y por la perversidad stalinista. La estrategia leninista del partido único, que informa toda la sociedad y organiza todo el Estado, es totalitaria. Y como tal viola la voluntad ontológica del ciudadano de querer participar de la historia y ser sujeto libre en la construcción del destino personal y colectivo.

Pero seamos también justos: el socialismo hizo la *revolución del hambre*. Alguien venido del primer mundo no se da cuenta de lo que esto significa. Vistos a partir del desarrollo del primer mundo, los países socialistas estaban atrasados y las sociedades eran burocráticamente pesadas. Pero considerados a partir del tercer mundo, el socialismo hizo una revolución que hasta hoy el capitalismo, en su globalidad, no ha hecho y debe a la humanidad. Repito, el socialismo hizo la revolución del hambre. En cualquier país socialista, en Cuba, en la URSS o en Siria, no encontramos el fenómeno que escandaliza de las favelas, de millares de criaturas vagando por las calles, de viejos abandonados al lado de la riqueza de pocos y del lujo de minorías. En el socialismo, lo social poseyó la centralidad. Por eso hay mejor salud en Cuba que en cualquier país capitalista, mueren menos niños en la Habana que en Washington.

Las sociedades socialistas son más igualitarias. Un ejemplo

elocuente: China es mayor que el Brasil en más de 1 millón de Km². Posee 10 veces más población que Brasil (mil ciento cincuenta millones de habitantes frente a ciento cincuenta de Brasil). Representa prácticamente el mismo producto interno bruto que Brasil (340 billones de dólares). Y, con todo, China muestra un cuadro social considerablemente más equilibrado y saludable que el brasileño. Difícilmente se ven favelas en China, en tanto que en Brasil 18 millones de personas viven en favelas. En China los niños son alimentados y tienen escuelas. En Brasil existen 23 millones de niños abandonados, de los cuales 8 millones directamente viviendo en la calle. 60 millones comen apenas una vez al día. En China se come tres veces al día. En Brasil hay 40 millones de analfabetos absolutos y la mitad de la población es analfabeta funcional, es decir, sabe sólo escribir su nombre y deletrear.

No lo podemos negar: en la perspectiva del tercer mundo, el socialismo creó relaciones más igualitarias, con un sentido del internacionalismo y solidaridad que no encontramos en el área capitalista. No se nutría de la explotación de los pobres, como lo hace el capitalismo, no se hacía presente en el mercado internacional que, en la perspectiva de los países empobrecidos, es un navío de piratas.

Pero el socialismo no hizo la revolución de la libertad. Bien escribe Roberto Retamar, escritor y poeta cubano: el ser humano está habitado por dos hambres: el hambre de pan que es saciable, y el hambre de belleza que es insaciable. El socialismo no hizo la revolución de la libertad. No atendió al hambre de la belleza. ¿Y quién puede afirmar que la libertad es incompatible con la producción, la eficiencia y la creatividad artística? El controló, reprimió y asesinó a millares que buscaban la libertad. Es la causa última de su caída. Pero no identificamos socialismo con stalinismo, como no igualamos la Iglesia de Cristo con la santa inquisición o con las actuales agresiones a la libertad del actual ex-santo Oficio.

b) *La perversidad de la acumulación capitalista.*

¿Triunfó el capitalismo con su mercado? En modo alguno. Se trata de un sistema que nunca dio, ciertamente. Dentro del capitalismo no hay salvación para los pobres, incluso en los Estados Unidos, donde el número de pobres está creciendo. Para nosotros no es una utopía, sino un castigo. Sería una ilusión pensar que él existe para todos. Existe

para los capitalistas. Después, las sobras caen para los lázaros que jamás son comensales con los capitalistas.

Para ver lo que significa la perversidad del modo de acumulación capitalista, basta con mirar allí donde se impone en el tercer mundo. 3/4 partes del área capitalista, en Asia, África y América Latina viven en un capitalismo dependiente y asociado. Ahí predomina la pobreza de la mayoría de la población y existen condiciones de vida mucho peores que en el tiempo de esclavitud, en términos de dieta, de mortalidad infantil y de expectativa de vida, por lo menos en mi país, Brasil. Antes los pobres se sentían oprimidos, pero tenían esperanza. Hoy continúan oprimidos y por causa de la opresión que siempre crece, muchos se sienten sin esperanza.

El capitalismo solamente funciona hoy en los países ya capitalistas e industrializados, pero con un tipo de desarrollo acelerado y dilapidador de la naturaleza que jamás podrá ser universalizado, a no ser que queramos introducir un holocausto colectivo.

2. Los pobres en el centro de la Teología de la Liberación y el socialismo como mediación histórica.

¿Y la Teología de la Liberación? Debemos decir claramente que la Teología de la Liberación, desde el principio, jamás colocó en el centro de su práctica y de sus reflexiones, el socialismo, sino los pobres colectivos y conflictivos. Solamente como mediación para hacer avanzar la causa de los oprimidos se ocupó del socialismo, en cuanto alternativa histórica al capitalismo bajo el cual tanto sufren nuestras poblaciones. El socialismo jamás fue puesto como *modelo* a imitar. Cada pueblo debía construir su camino para el socialismo. Por eso no conozco ningún teólogo de la liberación que se haya inscrito en el partido comunista-socialista. El socialismo era visualizado sólo como una *referencia* histórica que no se podía desconocer. Las raíces verdaderas de la Teología de la Liberación están en otro lugar.

La Teología de la Liberación nace de una doble experiencia, una política y otra teológica. Políticamente, percibió que los pobres fundan un lugar social y epistemológico, en el sentido de que su causa, sus intereses objetivos, su lucha de resistencia y de liberación y sus sueños permiten una lectura singular y propia de la historia y de la sociedad. Esa lectura es inicialmente denunciatoria al afirmar que la historia actual está escrita por la mano blanca y cuenta las glorias de los

vencedores. No tiene conciencia de las víctimas y por eso es cruel y sin misericordia. Y destapa la memoria gritante de los vencidos.

Y es también una lectura visionaria. Sueña con transformaciones posibles y con relaciones humanas en las que el ser humano sea amigo del otro y no rival. La práctica social puede transformar el sueño en realidad histórica. Podemos asegurar que todas las grandes cuestiones que movieron y mueven todavía hoy a las religiones, los proyectos de transformación y los procesos revolucionarios, están ligados a los sueños de los oprimidos y a la justicia necesaria.

La Teología de la Liberación acogió este hecho y ocurrió que los militantes cristianos estaban en las mismas trincheras que los pobres, en los sindicatos, en las luchas populares y hasta en la insurgencia guerrillera. En este contexto se preguntaban: ¿cómo anunciar que Dios es vida y paz en un mundo de miserables? Solamente transformando esta anti-realidad en realidad digna, rescatamos la verdad de la fe: Dios es padre y madre de todos y padrino de los pobres. A partir de esto, se entiende la necesidad de inserción y de militancia de los cristianos y también de los teólogos en los procesos de transformación.

La segunda experiencia, la teológica, nació profundizando esta primera. Las comunidades cristianas de base aprendieron que la mejor manera de interpretar la Biblia es confrontarla con la vida. En esta confrontación aparece una verdad que atraviesa las Escrituras de punta a cabo: la íntima conexión entre Dios, los pobres y la liberación. Dios es testimoniado como el Dios vivo y dador de toda la vida. No es como los ídolos que están muertos y exigen sacrificios. Este Dios, por su propia naturaleza vital, se siente atraído por los que gritan, porque se les están quitando la vida por la opresión. Hace suya la lucha de resistencia y de liberación de los oprimidos.

El Dios bíblico es alguien que escucha el grito, bien sea de los judíos en el cautiverio egipcio, liberándolos; bien el de Jesús que grita en la cruz, resucitándolo; bien el de hoy, dando legitimidad a la lucha de liberación de millones que ya no aceptan la opresión y buscan vida y libertad. Dios opta por ellos, no porque sean buenos, sino porque son oprimidos. Ellos pueden contar con Dios. El proyecto de Dios pasa por el proyecto de los pobres.

Esta intuición creó una espiritualidad, una práctica de inserción en las luchas populares y una teología. La Teología de la Liberación bebe de su propio pozo. Fue a partir de su lucha al lado del oprimido que esta teología incorporó algunas categorías de la tradición marxista. Ellas ayudaban y continúan ayudando a desenmascarar la lógica

perversa de acumulación a costa de la miseria y deshumanización de las mayorías. A partir del sufrimiento bajo el orden capitalista (que es orden en el desorden) los cristianos inspirados por la Teología de la Liberación consideraban la cuestión del socialismo democrático como alternativa histórica posible para llegar a formas más dignas para el trabajo y más generadoras de vida para todos.

a) *Sociedad e Iglesia conservadoras tienen miedo del Dios liberador.*

América Latina es el único continente en el cual los teólogos son vigilados por la policía, hechos presos, torturados y asesinados, como recientemente nuestros hermanos jesuitas de El Salvador. ¿Qué existe en esta teología que produce tanto miedo al sistema capitalista y lleva a sus teólogos a participar del destino mortal de tantos de su pueblo?

América Latina es un continente marcado por el cristianismo, impuesto junto con la colonización. Exactamente porque es un continente penetrado de referencias cristianas, ocurren asesinatos de teólogos. Lo que se teme no es el marxismo. La sociedad y la propia Iglesia conservadora tienen miedo de Dios. De este Dios que libera, que legitima la lucha de los oprimidos y da coraje para el último sacrificio. No se acepta que la opción por los pobres contra su pobreza nazca del corazón de la fe cristiana y de la esencia del propio concepto bíblico de Dios. Les gustaría que naciese del marxismo y de las ideologías de izquierda. Esta es la incompreensión y la calumnia que las autoridades doctrinales de Roma propalan por el mundo. Temen que un cristiano diga: por causa del Dios de la ternura de los pobres, por causa de Jesucristo, por causa del Evangelio y de la fe de los padres tengo todas las razones para pedir una transformación de la sociedad, en la cual los propios pobres sean protagonistas. Por el hecho de aplicar esta misma exigencia a las relaciones internas en la Iglesia romano-católica, que padecen de falta de libertad, es por lo que sufrí un proceso doctrinal en Roma y fui también castigado.

b) *La cuestión única: ¿de parte de quién nos ponemos?*

Esta visión es libertaria, nace del bagaje de la propia fe y rompe con el monopolio que el marxismo tenía de las utopías revolucionarias. Un cristiano puede ser un revolucionario. Más todavía. Esta idea

libertaria libra al cristianismo del cautiverio conservador a que el orden capitalista lo sometiera, haciéndolo un enemigo permanente del marxismo y de las prácticas transformativas. El debate teológico en torno a la Teología de la Liberación es irrelevante. En verdad, el real debate subyacente es político: ¿de qué lado se sitúa hoy el cristianismo en el equilibrio de las fuerzas históricas, del lado de los que quieren mantenerlo porque los beneficia o del lado de los que quieren cambiarlo porque castiga demasiado a los pobres? Las iglesias nuevas del tercer mundo, en su gran mayoría, lo entendieron así: si no permanecemos del lado de los condenados de la tierra, somos enemigos de nuestra propia humanidad; perdiendo a los pobres, perdemos también a Dios y a Jesucristo que hicieron una opción por los pobres. Y con eso perdemos también cualquier relevancia histórica.

En tanto en cuanto haya oprimidos en este mundo, habrá siempre espíritus atentos que se empeñarán en la lucha por la libertad. Y harán del cristianismo no un tótem legitimador de los poderes elitistas de este mundo, sino una mística de liberación para los muchos oprimidos. Y los que pensaren esta práctica harán Teología de la Liberación.

c) *Volver al sueño socialista.*

¿Qué futuro tendrá el socialismo? A partir de nuestra perspectiva, la de las víctimas, respondemos: las cuestiones, que hace doscientos años hicieron surgir el socialismo, perduran todavía y a nivel mundial hasta se han agravado. Para los pobres, para los mantenidos en el subdesarrollo, para la democracia social, para los derechos humanos como derechos a partir del derecho a la vida y a los medios de vida para todos, no hay salvación dentro del capitalismo. En América Latina, el capitalismo con elecciones o sin elecciones no es democrático. Cuando las élites perciben que el orden capitalista es cuestionado, llaman a los militares. Y éstos para salvar el capitalismo violan todos los derechos personales, sociales y políticos.

Debemos buscar otra esperanza. Y volver al sueño socialista. No será la crisis de un tipo de socialismo lo que hará ir a pique ideales tan nobles y humanitarios.

Los ideales socialistas están enraizados en los sustratos más profundos de este animal político que es el ser humano, alimentando en él peligrosas visiones. Fuera del poder hegemónico y purificado de

POR UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA E INTEGRAL

los vicios de su cristalización histórica, el socialismo democrático encontrará, ciertamente, su lugar natural en las naciones periféricas y oprimidas del tercer y cuarto mundo.

Diría más: los problemas humanos de forma creciente se están mundializando. Las soluciones deberán ser igualmente mundiales, quiero decir, más y más serán fruto de un inmenso proceso de socialización y de democratización que tendrá también su dimensión ecológica y cósmica. Debemos aprender a convivir con las piedras, las plantas, los animales y las estrellas como los nuevos ciudadanos de la ciudad humana.

El socialismo, que por su naturaleza coloca lo colectivo como eje de su articulación, podrá significar la grande alternativa de la humanidad naturalizada que decide sobrevivir en un espacio de fraternidad y de sororidad.

Me niego a pensar que los seres humanos estén condenados a explotarse mutuamente, a vivir obsesionados por la acumulación a costa de la miseria de otros y a estar condenados al egoísmo.

Innegablemente la desintegración del llamado campo socialista, la inauguración de la glasnost y de la perestroika y el fin de la guerra fría trajeron una crisis para el proyecto de cambio de la sociedad. Sentimos la crisis en los intelectuales de izquierda y perplejidad en los movimientos de base popular. Al mismo tiempo, es inocultable el júbilo de los agentes del orden capitalista. Se sienten triunfantes, pues —dicen— la historia nos da la razón. El gran tema es el mercado. Todo pasa por el mercado. Es la gran realidad total. La nueva divinidad. Quien está fuera del mercado no existe. Quien no se inscribe en el mercado, debe desaparecer. Se habla del fin de la historia. El mito europeo consiste en hablar de la modernidad y pos-modernidad. No sólo se da la transnacionalización sino que está en curso la mundialización como planetización del proceso productivo y del sistema de comunicación y de cambios. Nadie habla ya del imperialismo. Está fuera de moda.

1. La crisis actual destapa el nuevo imperialismo.

¿Qué es lo que, en verdad, está pasando? ¡Un nuevo imperialismo! Lo digo sin rebuscos. Es el nuevo imperio, con su peculiar racionalidad, desarrollo y sentido del ser que se fraguó en el vientre de la clase burguesa con la llegada de la modernidad y que se expande hoy a todo el planeta.

¿Cuál es la alternativa para el desarrollo sino hacerlo llegar hasta

los confines más recónditos del Amazonas y de la Polinesia? La misma lógica que destruyó las culturas-testimonio de América Latina en el siglo XVI continúa su obra devastadora hasta hoy. El proyecto colonial ibérico, en 80 años, de 1519 a 1595 redujo la población de México de 25.200.000 habitantes a 1.375.000. Fue el mayor genocidio de la historia, en la proporción de 25 por uno. Escuchemos el testimonio del profeta maya Chilam Balam de los primeros años de evangelización: «Ellos, los colonizadores, vinieron a enseñarnos el miedo, a hacer que se marchitaran las flores; destruyeron todas nuestras flores para que únicamente viviese su flor».

Hoy, en nombre de la modernidad, nuestros gobiernos latino-americanos actualizan la lógica de la dominación, mediante los grandes proyectos de las multinacionales japonesas, alemanas, italianas, norteamericanas. A costa de esto, de la deuda externa impagable, continúan las muertes; sólo en el Brasil mueren de hambre 1.000 niños por día. Nunca hubo tanta hambre ni tantas muertes prematuras como en nuestros días, por causa del desempleo, de los bajos salarios, de las enfermedades y de la violencia en las relaciones sociales. Las pocas decenas de naciones indígenas que existen están desapareciendo. Y, así, perderemos para siempre formas de humanidad de las que tanto precisamos.

Bien nos recordaba uno de nuestros grandes indigenistas, Villas Boas: «Si consideramos que el sentido de nuestro paso por la tierra consiste en acumular riqueza, entonces no tenemos nada que aprender de nuestros indígenas. Pero si buscamos integración en las generaciones, una alianza de paz con la naturaleza y un equilibrio entre la producción y el consumo, entonces tendremos que aprender no pocas lecciones sabias de nuestros indígenas».

2. Al primer mundo se le acabó la pólvora por una nueva revolución.

No estamos contra la modernidad en sus dos cristalizaciones históricas: la modernidad burguesa, que creó la sociedad industrial, el mercado y el consumo al igual que su democracia liberal-representativa y la modernidad proletaria que inauguró un nuevo sujeto histórico con hegemonía en la sociedad: los trabajadores y el proyecto del socialismo, en descomposición hoy bajo su versión marxista-leninista. Estas dos formas de modernidad se pelearon

como antagónicas durante decenios. Hoy importa construir una convergencia. Necesitamos una modernidad alternativa e integral que incorpore los inmensos recursos de la ciencia y de la técnica (fruto de la modernidad burguesa), con la democracia social, en beneficio de toda la humanidad (el sentido de la modernidad proletaria) con una conciencia ampliada del destino común de toda la humanidad.

Para que esto acontezca necesitamos una nueva revolución mundial. ¿Quién habla hoy en el primer mundo de revolución? Esta palabra está en limbo de los pensadores políticos y de los jefes de partido. Es una moneda sin curso. Y, ¿por qué habría de serlo? ¿Por qué poner en riesgo nuestro bienestar, después de tantas guerras, nos dicen militantes del primer mundo, muchos de ellos de la izquierda arrepentida? La idea de revolución ha sido puesta en el museo arqueológico de la política. Sin embargo, a pesar de este desprestigio, hay que hablar de revolución, como exigencia de la miseria de las grandes mayorías.

Pero el primer mundo no dispone de la pólvora necesaria para prender fuego a la idea de una nueva revolución, hoy de amplitud universal. Perdón, si lo digo sin pelos en la lengua: por aquí no pasa la esperanza. La esperanza reside en la reproducción del bienestar actual y en el mantenimiento de un desarrollo garantizado. Este es el pensamiento del orden vigente, sin posible alternativa. Y el pensamiento del orden, por más progresista que sea, es siempre políticamente conservador. Ser conservador hoy en día implica aceptar la condenación y exclusión y hasta la muerte de la gran mayoría de la humanidad que está fuera de la modernidad y de sus beneficios.

¿Podemos hacer de la India, de China, de América Latina lo que hoy es una Alemania o una Italia? El modelo de desarrollo y de sociedad imperantes no son universalizables. Y, sin embargo, tenemos que sobrevivir como humanidad. Para lo cual se hacen necesarias transformaciones mundiales profundas que pasan por un nuevo orden económico, por un nuevo régimen de propiedad, por relaciones sociales y ecológicas distintas, en fin, por un nuevo humanismo.

3. Los sueños de los oprimidos.

¿Quiénes son los portadores de una nueva esperanza? Los pobres colectivos y conflictivos. Los pobres del mundo son condenados a ser históricamente el humus de una nueva esperanza. En esto, ellos no tienen ningún mérito. Es esa precisamente su misión histórica y deben realizarla en nombre de todos y en beneficio de la humanidad entera. Pues sólo ellos tienen condiciones para soñar. El presente no les pertenece. Su pasado es el pasado de sus señores y que ellos tuvieron que interiorizar. Sólo les queda el futuro.

Tal vez resulte extraño que hable de sueños y utopías. Sí. Necesitamos rescatar la eminente importancia social del sueño y de la fantasía creadora. Ella es, en frase de Pascal, la loca de la casa. Pero, esta loca no es opuesta a la razón. Por el contrario, representa un razón mayor, la razón no domesticada dentro de los sistemas y no controlada por el poder. Podemos decir que la razón moderna está cautiva en las mallas del poder económico y político. Es por la fantasía que la sociedad y los oprimidos consiguen trascender la prisión y entrever un mundo distinto del actual, tan perverso, y que les niega participación y vida. Esta fantasía tiene su sujeto histórico, el conjunto de las fuerzas que componen el universo de los 2/3 de marginados y negados socialmente. Desde la periferia, ellos gritan hacia el centro. Quieren que disminuyan las distancias, que haya un mínimo de equidad sin el cual dejamos de ser humanos y, por fin, que se llegue a superar el dualismo entre el norte y el sur, entre ricos y pobres, en la dirección de una humanidad que finalmente se reconcilie consigo misma.

Estos son los sueños de los oprimidos. No son los sueños de ser grandes potencias y de dominar a otros. No son sueños de un consumo sin frenos y por lo mismo sin solidaridad. Sus sueños van unidos a las estructuras básicas de la vida y de reproducción de la vida en cuanto vida humana, ligados por tanto al trabajo, a la salud, a la vivienda, al ocio mínimo, a la cultura necesaria para la comunicación humana. Y está claro que tales bienes mínimos podrían técnicamente ser accesibles a todos; no lo son por falta de voluntad política mundial.

4. Los pobres baricentro de la política mundial.

Hoy, con la superación de la confrontación este-oeste, capitalismo-socialismo, y con la transposición de las relaciones norte-sur (países industrializados y ricos, países subdesarrollados y pobres) existe la posibilidad de que el desafío mundial de los pobres constituya el baricentro de la política. Ellos constituirán ciertamente el punto de equilibrio del mundo, porque al mismo tiempo pueden constituir la gran amenaza para cualquier sistema que los excluya.

Sería insoportable para cualquier ética asistir al agravamiento del dualismo mundial: de un lado una creciente acumulación de medios de vida y de disfrute consumista ilimitado y de otro la miseria y la desestructuración cada vez más avasalladora de 2/3 de la humanidad. Si no se establecen puentes de solidaridad y políticas de equilibrio mundial, los países opulentos se sentirán obligados a construir innúmeros muros de Berlín para defender su sociedad de abundancia contra la invasión de los hambrientos que llaman a la puerta y quieren sólo participar, junto con los perros, de las migajas de los ricos epulones. Ciertos cálculos nos dicen que en 20 años el 13 por 100 de la población mundial se concentrará en los países ricos y el 87 por 100 en los países pobres del gran Sur. Si los pobres no son atendidos en sus necesidades mínimas, ¿qué garantía de paz y de disfrute existirá para los ricos?

Por tanto, en vez de mundializar el mercado y las formas de acumulación, importa mundializar otros hábitos culturales de solidaridad, de compasión colectiva para con las víctimas, de respeto a sus culturas, de repartición de bienes, de integración emotiva con la naturaleza, de sentimientos de humanidad y de misericordia para con los humillados y ofendidos.

¿Es esto utópico? Cierto. Pero lo utópico pertenece a la realidad; no es una fuga de ella, sino el descubrimiento de que no estamos en el fin de la historia, de que la historia está siempre abierta y de que es posible una convivencia más feliz. El ser humano, hombre y mujer, no es hijo e hija de la necesidad esclavizadora, sino de la alegría libertadora. Es deseando lo imposible como nos abrimos a la concreción de lo posible.

Los antiguos romanos alimentaban un ideal ecuménico: el de poder conferir a todos los habitantes del imperio, griegos o bárbaros, la dignidad de ser ciudadano romano con las ventajas sociales que eso traía para todos. Hoy, debemos pedir el reconoci-

miento de la humanidad para todos los habitantes de la tierra, porque la gran mayoría son tratados como no-personas por el hecho de haber llegado tarde al tipo de desarrollo que occidente inventó y de ser considerados cerros económicos en el mercado.

Para que esto acontezca resulta urgente una *glasnost* y una *perestroika* en el capitalismo. ¿Qué calidad de vida produce el capitalismo? ¿Qué tipo de democracia proyecta: la que se encierra en las instituciones políticas, en el voto, en el campo de los derechos pero que no entra en la esfera de la economía, protegida por el equívoco de la libre iniciativa y por el mercado? La democracia liberal termina en la puerta de la fábrica. La propiedad privada queda desvinculada del sentido del bien común.

5. El futuro pasa por una sociedad de verdad fraterna, democrática.

Veo que la mundialización del destino humano abre la urgencia de plantearnos una cuestión más fundamental incluso que el propio socialismo: la cuestión de la democracia. La democracia, no como una simple forma de gobierno, sino como un espíritu y un valor universal. Por ese camino será posible visualizar un futuro para la humanidad. La democracia, según viene pensada en muchos círculos latino-americanos, se fundamenta en la articulación y coexistencia de cinco fuerzas fundamentales: la participación, la solidaridad, la igualdad, la diferencia y la comunión.

Ante todo, importa garantizar la *participación*. Más que buscar directamente una sociedad igualitaria, se busca hoy una sociedad participativa en todos los niveles posibles. La participación no se reduce a una integración en el status quo, sino a la creación de nuevas relaciones y de algo todavía no experimentado.

En segundo lugar, es importante la *solidaridad* en todos los niveles, especialmente, en la perspectiva internacional: consiste en la capacidad de incluir a los otros en el propio interés y de entrar en el mundo del diferente para fortalecerlo, especialmente de aquellos a los que la vida y la historia paralizó, de los más necesitados.

En tercer lugar, como efecto de la participación y de la solidaridad, surge una mayor *igualdad social*. Las sociedades históricas están marcadas por la desigualdad y por la exclusión. En la medida en que las personas participan y viven la solidaridad

emergen relaciones más simétricas y, por lo mismo, más humanizadoras.

En cuarto lugar, se precisa reconocer, promover y defender las *diferencias*. Ellas son la riqueza de cada individuo y de las culturas. Excelente es el samba. Pero, a su lado, existe la canción, el country, el rock, la ópera, el canto gregoriano y la sinfonía. ¿No sería una desgracia si dijésemos que la única música legítima es el heavy metal? La diversidad de los géneros musicales constituye la riqueza de la música. La participación y la valorización de las singularidades hace que las diferencias no degeneren en desigualdades y discriminaciones. El modo de pensar y de obrar capitalista tiende a resaltar las diferencias hasta el punto de convertirlas en desigualdades. El socialismo, por el contrario, tiende a abolir las diferencias, porque las ve como desigualdades y tiende a homogeneizar todo matando la creatividad.

Por fin, me satisface destacar la *comunión*. La comunión es la capacidad de establecer relaciones inter-subjetivas, de alimentar la espiritualidad, en el sentido que Gorbachev ha difundido en sus intervenciones: como estima de dimensiones éticas, estéticas, religiosas, que son factores constructores de la sociabilidad humana. La comunión, antes que una categoría religiosa, es una categoría antropológica, que da cuenta de la transcendencia viva del ser humano, la cual no se agota en el teatro social, sino que se abre siempre de nuevo por encima y por los lados en la construcción de sentidos nuevos de vida.

La construcción de la democracia se da en la familia, en la escuela, en la fábrica, en las asociaciones de clase, en las iglesias, en el estado, y en la sociedad. Es un proyecto siempre abierto e inacabado. Queremos una humanidad más digna de vida y más sana. Y, por eso, queremos más democracia. Con más democracia, construida sobre estas fuerzas poderosas, podemos crecer en un futuro más esperanzado para los oprimidos del mundo y para todos.

Los pobres gritan. Es su fuerza y su derecho. ¿Quién escucha hoy el clamor de los oprimidos que sube del corazón de la tierra? Necesitamos una revolución mundial en nuestras mentes y en nuestras sociedades para que el clamor sea oído y atendido afectivamente.

Si las iglesias cristianas y las religiones poseen hoy alguna referencia social consiste precisamente en eso: en no permitir que nos quedemos sordos ante clamor de los oprimidos y en conseguir

que ese clamor llegue a todos los foros mundiales y encuentre cajas de resonancia para que pueda ser atendido con eficacia. La Teología de la Liberación procura dar su contribución. Asume solidariamente el lugar del pobre. Denuncia con los pobres la perversidad de la pobreza. Se asocia a las luchas de los pobres contra la pobreza, no en la dirección de la riqueza que también es inicua, sino en dirección de la justicia.

El sueño no reside en una sociedad pobre ni en una sociedad rica, sino en una sociedad fraterna, justa, solidaria, democrática y sensible al misterio que atraviesa la existencia humana y la totalidad de la creación. Ese sueño puede ganar un poco de realidad. Si lo soñamos solos, será ilusión. Si lo soñamos juntos, como dice una canción de las comunidades base, es señal de solución.

Entonces, compañeros, vamos a soñar juntos, soñar ligero, soñar en mutirão.

III

SOBRE LA POLITICA ACTUAL DEL VATICANO

De la misericordia a los bastonazos

ENTREVISTA

Benjamín Forcano: *El gobierno central de la Iglesia católica, situado en el Vaticano, ¿qué política sigue actualmente para asegurar su unidad?*

Leonardo Boff: No es fácil precisar el proyecto de la política vaticana, pues además de compleja, es extremadamente sigilosa. Pero, pueden perfilarse algunas líneas de esa política tanto para la Iglesia en general, como sobre todo, para América Latina.

Benjamín Forcano: *¿Cuáles serían estas líneas?*

Leonardo Boff: Una es la que pretende establecer un solo centro de poder religioso, desde el que se elabora una única visión doctrinal, litúrgica, moral y canónica, aun para aquellos lugares y países donde existen culturas muy distintas. Este modelo, que se consolidó a partir del Concilio de Trento, tiene como actores principales a los obispos y sacerdotes, y como figura central al Papa. La curia es representante del Papa y, a efectos prácticos, actúan como si fuera el mismo Papa. Ella impone autoridad y exige obediencia. Una autoridad tan sacralizada que se hace invulnerable a toda crítica e intento de resistencia.

En este modelo es, pues, obvia la división: un clero que sabe, domina y decide; y un laicado pasivo que sólo obedece.

Otra línea es la de la inculturación, la cual asegura que la fe cristiana debe ser asimilada por las culturas, a partir de sus matrices propias. No existe, en principio, sólo el catolicismo romano (fruto

del encuentro de la cultura bíblico-judaica, griega, romana y germánica), sino también el catolicismo popular (latinoamericano, africano, asiático, europeo y otros). La inculturación desplaza la centralidad del poder sagrado en favor de la vida y del testimonio del Evangelio.

En este modelo ganan valor las iglesias locales con sus respectivas conferencias episcopales, presbiterales y laicales y surgen teologías regionales. Las celebraciones asumen el caminar de las comunidades y por eso son mucho más creativas. La moral procura asimilar los valores éticos del pueblo. Las iglesias locales, abiertas a otras expresiones culturales de la fe, entienden la función del Papa como instancias animadoras del Evangelio.

Benjamín Forcano: *¿En una y otra línea ves algunos riesgos?*

Leonardo Boff: En la primera, el uniformismo y el monopolio del modelo romano, los abusos del poder por el hecho de imponerse sin tener en cuenta la especificidad de las culturas y de las regiones, la reproducción mecánica del modelo central en detrimento de la creatividad y de la contemporaneidad de la Iglesia para nuestra historia, el peligro de perder el ser humano —varón y mujer— con sus valores y contradicciones, privilegiando un orden interno eclesial con sacrificio de la apertura hacia fuera, para aquellas situaciones donde las personas hacen cultura y crean los sistemas de sentido para toda la sociedad.

Los riesgos del segundo modelo son la proliferación de las diversidades sin preocupación por la unidad y comunión, el debilitamiento de la tradición común, la multiplicidad de teologías que pueden dificultar un credo común para todos los cristianos, disminución de la incidencia política y moral de la iglesia romano-católica en una perspectiva universal.

Benjamín Forcano: *¿Cuándo surgió y cómo se elaboró el segundo modelo?*

Leonardo Boff: El Vaticano II recogió en sus textos algo que venía fraguándose desde los años 50: apertura a la modernidad, a los valores humanos, al ecumenismo, a las cuestiones de la justicia a nivel internacional. Esto dio origen a un fructuoso diálogo de la fe con la vida, del Evangelio con la justicia, fortaleció la colegialidad episcopal y de todo el pueblo de Dios; en América Latina propició el surgimiento de una pastoral articulada a nivel continental con su expresión en Medellín (1969), y Puebla (1979) y la reflexión connatural que le acompaña, que es la Teología de la Liberación. La

inculturación de la fe en los medios populares propició la irrupción de la iglesia popular, como expresión concreta de una red de millares de comunidades eclesiales de base; los derechos humanos fueron entendidos en una perspectiva popular alternativa a la comprensión burguesa.

Este modelo permitió que surgiesen figuras proféticas de relevancia mundial, mártires de la justicia, de defensa de los sin tierra, de los indígenas y de los menores abandonados y una gama extensa de nuevos ministerios eclesiales.

Benjamín Forcano: *¿Y qué ocurre hoy con ese modelo?*

Leonardo Boff: Hacia los años 75, las fuerzas del aparato eclesial vaticano desarticuladas por la mayoría conciliar, comienzan a reaccionar. Aunque los textos del concilio recogen el talante renovador de la mayoría, ofrecen también lugar a la oposición desde la perspectiva minoritaria. Y así, por ejemplo, se reconoce que la Iglesia es fundamentalmente pueblo de Dios, dinámico, igualitario y fraterno, pero al mismo tiempo se reafirma que la estructura jerárquica se distingue, esencialmente, y no sólo en grado, de los laicos y tiene la misión de conducir a todos en la Iglesia. Se reconoce que la Iglesia es discípula del mundo, pero como *mater et magistra*, se continúa enseñando que sólo ella tiene el poder de interpretar la ley natural. A finales del pontificado de Pablo VI, las fuerzas conservadoras tienen que hacer frente a este reajustamiento y, presas de pánico, se atrincheran en los viejos bastiones de la doctrina, en la lectura dogmática de los textos pastorales del concilio, en la normatización de la vida eclesial por la aplicación estricta del derecho canónico y por la prohibición de las nuevas experiencias litúrgicas. Llegaron a los peldaños decisivos del Vaticano personalidades entrenadas para este estilo de conducción de la Iglesia. De la misericordia y de la comprensión se pasó a los bastonazos y a la exclusión.

Benjamín Forcano: *¿Si existe este proceso de normatización de la Iglesia, cómo se lo intenta llevar a cabo?*

Leonardo Boff: En primer lugar, legitimado los intentos de reproducir el antiguo orden y, en segundo lugar, estableciendo una doctrina fija y segura, más que una teología pastoral, abierta y flexible a nuevas asimilaciones. Desde esta postura, se entiende la decisión de sacar un catecismo que diese a todos los cristianos, por encima de sus situaciones históricas, la única verdad de la fe. Los esquimales del polo ártico, los miserables de Bangladesh, los

magnates alemanes de la Democracia Cristiana de Bonn o de Baviera, los ejecutivos de Nueva York, los indios católicos xavantes deben captar el mismo mensaje. Cabe preguntar en qué mundo y en qué lugar social e histórico habita ese exótico ser católico-romano capaz de semejante proeza: de producir una escritura igual para tan diversos mundos culturales.

Y, finalmente, está el Derecho Canónico. Aunque incorpora elementos de apertura del Vaticano II, por ejemplo la participación y comunión, luego esta participación la encuadra en el esquema jerárquico y la subordina plenamente al proyecto de la alta jerarquía. El actual derecho canónico, al igual que los anteriores, legitiman la hegemonía del clero sobre los laicos desequilibrando las relaciones fraternas entre los cristianos.

Benjamín Forcano: *¿Cómo se entiende este sujeto neoclerical que intenta recentralizar toda la Iglesia?*

Leonardo Boff: La cosa yo la veo así. La crisis actual del cuerpo eclesial se cura solidificando la estructura clerical. La Iglesia tiene, podríamos decir, en el clero su partido político. Y es claro que es el que tiene todo el poder religioso y sacramental de la Iglesia. Los laicos vienen teológicamente rebajados, con una teología que retorna a tiempos de Pío XI: prácticamente son el brazo alargado de la jerarquía.

Para asegurar este cuadro, se pone en marcha un proceso de magnificación de la figura del papa y como consecuencia se tenderá a debilitar las conferencias nacionales.

Para reforzar este modelo clerical de Iglesia, se cuenta con fuertes aliados transnacionales: Opus Dei, Comunión y Liberación, Focolari, Carismáticos católicos, Movimiento Schönstatt, Lumen 2000 y otros, los cuales se hacen presentes en la sociedad mediante una alianza con los sectores poderosos de la burguesía transnacional. Su proyecto de Iglesia es conservador: privilegiar regímenes de orden, fuertes, autoritarios, o avanzan al máximo hasta la democracia cristiana; a un movimiento elitista de sociedad, corresponde también un movimiento elitista de Iglesia, el clerical, asentado sobre el poder sagrado gestionado únicamente por la jerarquía, parcela ínfima de la totalidad de los fieles. Con esta política, el Vaticano pretende garantizar una iglesia romanocatólica fuerte y entrar así en el tercer milenio unificada y engrandecida.

Benjamín Forcano: *¿Y a qué resultados puede llevar esta estrategia?*

Leonardo Boff: Esta estrategia está montada sobre un análisis frágil sobre la situación de la Iglesia en el Primer Mundo: es romanocéntrica, apoyada en el viejo mito de la cristiandad europea, cuando la Iglesia era incontestablemente la ideología dominante de todas las naciones europeas y el Papa el líder político (a veces militar) del *orbis christianus*. Sin embargo, sucede que el primer mundo vive un proyecto de muerte; no opta por la vida sino por el disfrute de la vida; no se reproduce, pues tiene una tasa negativa de crecimiento poblacional; es una civilización destinada a morir biológicamente o a mezclarse con el proletariado externo venido de Turquía, de Grecia, de Portugal, de Argelia que garantiza la base biológica de la población, ya mestizada y transculturalizada. El primer mundo, de orígenes cristianos, se secularizó mucho y hoy no se define ya por el ideario cristiano; es secularista, y postcristiano; otros sistemas de sentido, incluso con componentes cristianos, orientan las sociedades. No hay ningún futuro político para el cristianismo en los países ricos del Atlántico norte. Es una pura ilusión, construida sobre un falso análisis, querer crear una unidad política de iglesia romanocatólica sobre un modelo ya cadavérico y rechazado por la gran mayoría sensata de la población. Por lo demás, en el año 2000 más de la mitad de los católicos vivirán en América Latina y 2/3 estarán en el Tercer Mundo. Es en estas Iglesias Pobres del Tercer Mundo donde existe la creatividad y, por eso mismo, la esperanza, incluso en términos numéricos, de la iglesia romanocatólica.

PLAN DEL VATICANO PARA AMERICA LATINA

Neorromanización contra eclesiogénesis

La situación histórico-social de América Latina es dramática. La iglesia siempre estuvo envuelta en esta realidad como uno de sus actores más importantes. Por eso no se puede trazar la estrategia de conducción de la iglesia romano-católica solamente a partir de los datos intra-eclesiales. Importa articularlos con los demás factores político-sociales.

1. Las tres invasiones de América Latina.

Históricamente América Latina fue víctima de tres asaltos y de tres invasiones.

a) La invasión del siglo XVI.

La primera invasión ocurrió en el siglo XVI a causa de la expansión del sistema capitalista mercantil que hizo de nuestro continente una gran factoría para la riqueza de las potencias europeas. Este asalto desestructuró las culturas avanzadas por un genocidio tal que jamás hubo otro mayor en la historia conocida de la humanidad; implantó la identidad europea por la violencia y satelitizó a todos los países latinoamericanos hasta nuestros días con varios centros de poder fuera de nuestro continente. Fuimos colonias y continuamos colonias hasta la fecha de hoy, aunque bajo

signos diferentes. La fe cristiana no se inculturó aquí, porque el otro nunca fue reconocido como otro (indio, negro, mestizo), sino que fue sojuzgado y hecho lo mismo que el español o el portugués. Lo que hubo, bajo la denominación de "evangelización" (que significa siempre diálogo entre fe y cultura, que no existió porque las culturas fueron dominadas y las religiones satanizadas), fue un trasplante de estructura eclesial ibérica para la Amerindia.

b) La invasión del siglo XIX.

La segunda invasión ocurrió en el siglo XIX con la independencia política de varias regiones latino-americanas y la dependencia económica de nuevos señores, esta vez de Inglaterra y de Francia. Las ideas iluministas y la democracia liberal-burguesa reforzaron la burguesía nacional, pero articulada con la burguesía extranjera en el cuadro de un mismo proyecto político de dominación sobre el pueblo y de dependencia de centros extranjeros fuertes que servían de modelo para la política, la economía, la cultura y las costumbres. La alienación se profundizó y el colonialismo ganó foros de progresismo. La iglesia romano-católica al principio se opuso (después vencida por el pacto colonial, por la clase patronal y por la alianza entre trono y altar), pero acabó aliándose con las nuevas fuerzas. En las democracias liberales-burguesas consiguió garantizar sus intereses corporativos (escuela, propiedad, régimen de casamiento, no-reconocimiento de las religiones afrobrasileñas, etc.) y una situación de privilegio social mediante la actuación de sus cuadros orgánicos en el aparato del Estado.

c) La invasión del siglo XX (los años 30)

La tercera invasión ocurrió después de los años 30 cuando se dio una reestructuración del capitalismo mundial, debido a la quiebra de la bolsa de valores en los Estados Unidos en 1929. América Latina se transnacionalizó económicamente como precio de su modernización. Para garantizar el lucro en las empresas multinacionales del orden capitalista se instauraron regímenes de seguridad nacional (léase seguridad del capital) con niveles de represión de Estado incompatibles con la conciencia mundial de los derechos humanos. La

inserción de América Latina en el sistema internacional del capital trajo enormes y perversas desigualdades sociales: al lado de estratos escandalosamente ricos hay masas empobrecidas y niveles de opresión jamás sufridos en nuestra historia de forma colectiva. ¿Cuál ha sido el comportamiento de la iglesia romano-católica frente a esta realidad tan contradictoria?

2. Comportamiento de la iglesia frente a esta realidad.

En Medellín (1968) los obispos decían que un clamor sordo brotaba de millones de hombres. Y diez años después, en Puebla (1979), decían que este clamor ya era claro, creciente, impetuoso y, en algunos casos, amenazador (Puebla, n. 89). Se constata, por tanto, una degradación de la situación real del pueblo latinoamericano, clamando por la liberación.

De cara a este drama la actuación de la iglesia sigue las vertientes políticas, encontrando en ellas soporte para sus propias formas de actuación. Podemos discernir en América Latina tres estrategias de enfrentamiento de los desafíos sociales provocados por la pobreza y la opresión.

a) La estrategia conservadora.

La primera estrategia es la de los conservadores. Fundamentalmente quieren mantener la situación como está porque los beneficia. Las democracias serán democraturas (democracias tuteladas por los militares) con gran poder de control y represión para que nada, substancialmente, cambie en las relaciones sociales de poder la base de las relaciones económicas altamente explotadoras del trabajo y de las riquezas nacionales.

Aquí los principios rectores son los grandes latifundistas, los capitalistas de especulación financiera, los industriales cuyos proyectos se destinan al mercado exterior, los ejecutivos de multinacionales presentes en los varios sectores de la economía, los medios de comunicación de masas que constituyen la expresión ideológica de grandes conglomerados económicos y financieros.

Estos tienen como proyecto mantener a América Latina en el bloque occidental, capitalista, de gobiernos fuertes, de cultura

cristiana y anticomunista obsesionada. Tiene sectores de iglesia que se articulan con esta estrategia. Particularmente el fantasma de las revoluciones de inspiración marxista-leninista, incluyendo la persecución religiosa eventual, sirve de álibi para un ideal conservador y de factor de alianza con otros poderes dominantes, a pesar de críticas y reservas a sus abusos. Presenta males pero no son tan graves como los de sufrir una persecución religiosa bajo un régimen de socialismo real.

Estos sectores de iglesia son profundamente clericales, ligados a símbolos de poder, a una teología arcaica y a una liturgia formal, desvinculada de la piedad popular.

b) La estrategia progresista.

La segunda estrategia es la de los grupos progresistas. Estos quieren la modernización de la sociedad en todos los niveles con tal de no amenazar la estructura capitalista dominante. En este contexto surgirán en toda América Latina gobiernos populistas que *harán avanzar la infra-estructura industrial y el sindicalismo, pero subordinada al proyecto de la burguesía nacional.* Los grupos más abiertos piden una social-democracia que en el fondo es una democracia en régimen capitalista pero con un mayor sentido distributivista y de respeto por los derechos sociales de los trabajadores. La presencia de capitales extranjeros en América Latina, creando una economía predominantemente vuelta hacia el mercado mundial, hizo que intentos más liberales y democráticos tuviesen poco éxito político. Casi todos los países de América Latina se hicieron grandes exportadores de monedas fuertes para los países ricos que los mantienen atenazados bajo el peso de la deuda externa impagable. Sectores significativos de Iglesia se insieren dentro del cuadro de una democracia progresista. El ideario del Vaticano II ayudó a la jerarquía de la iglesia a acomodarse a una sociedad más pluralista y progresista. La propia iglesia se modernizó en el discurso, a la vista del mundo, en los hábitos administrativos y en la simplificación de sus ritos. Se trata de una iglesia que adopta la actitud del gobierno central del Vaticano con referencia al sistema capitalista: le critica los abusos pero lo preserva como un sistema viable, especialmente por el hecho de mantenerse como una alternativa al socialismo.

La base social de este modelo de iglesia dentro de una sociedad democrática está constituida por la clase media. Es numéricamente pequeña, pero con fuerte poder social. En este modelo de iglesia se hace presente una fuerte crítica a los abusos del capital, particularmente en el campo y en proceso industrial que convierte en chavolas las ciudades grandes y medias. Contingentes cada vez mayores emigran de los campos rumbo a las ciudades, dando origen a masas humanas desamparadas y desesperadas en un mundo de carencia y de frustraciones.

c) La estrategia liberadora.

Hay una tercera estrategia, la de los grupos libertarios. Estos quieren la transformación de la estructura social de la realidad latino-americana. Proyectan un camino latino-americano para la democracia social, es decir, para el socialismo, con la inserción de valores autóctonos de las culturas-testimonio y con la contribución de los cristianos.

Esta estrategia gestó movimientos populares poderosos en casi todos los países, guerrillas urbanas y campesinas y procesos revolucionarios, triunfantes en Cuba y Nicaragua y en curso en varias regiones del continente. Hay entre ellos también los que persiguen el camino democrático con acceso a la transformación mediante una articulación bien engarzada de los innumerables movimientos populares que desembocan en un poder político-partidario capaz de apoderarse del Estado y de sus aparatos y a partir de ahí imponer transformaciones en la estructura social.

Dentro de este ideario se sitúan muchos cristianos y sectores minoritarios de la iglesia, pero con fuerte incidencia en la opinión pública. Es la Iglesia de la liberación, iglesia popular o iglesia de base. Ella misma se organiza con una vasta red de comunidades eclesiales de base; en ellas se da el ejercicio de otro tipo de distribución del poder sagrado mediante los más diversos ministerios laicos y alienta permanentemente una articulación de este tipo de iglesia con el proceso mayor de los pobres en sus organismos populares, sindicales y de partido. Así la iglesia de los pobres se integra dentro del bloque histórico de los oprimidos que buscan una liberación posible, social, política, religiosa, abierta a una perspectiva integral de existencia humana.

Este modelo de iglesia es sensible a una inculturación del evangelio en las varias culturas latino-americanas, siempre en una perspectiva de liberación a partir de las mayorías oprimidas, dando origen a un catolicismo típicamente latinoamericano, fruto de muchas generaciones que se decidieron a vivir la fe en una dimensión de autonomía y de comunión crítica con el proceso mayor de las iglesias en el mundo entero, inclusive, con la iglesia de Roma.

3. Estrategia del Vaticano en el momento presente.

¿Cuál es la estrategia del Vaticano, frente a este cuadro, en el presente momento?

El Vaticano procura aplicar la estrategia global a las particularidades de América Latina.

Sin embargo notamos una especial atención de sectores curiales por el destino de América Latina porque tiene la conciencia, aunque no muy clara, de que aquí podrá estar el peso numérico más significativo del romanismo para el futuro de la iglesia romano-católica.

La estrategia del Vaticano no es, de ningún modo, liberadora, sino progresista en los métodos y conservadora en el proyecto de fondo. El proyecto de fondo es el viejo mito de hegemonía moral que la iglesia romano-católica pretende mantener sobre todas las sociedades occidentales. Esta hegemonía se realiza mediante una colaboración con las fuerzas dominantes, sensibles al peso histórico y político del cristianismo, particularmente como un aliado poderoso contra el comunismo internacional.

a) *En lo esencial, la estrategia es la misma para el resto de la iglesia.*

La estrategia vaticana para la América Latina sigue, en lo esencial, las medidas tácticas para el resto del mundo. Antes que nada, se trata de interpretar en el sentido de sus intereses los textos axiomáticos producidos en Medellín y Puebla, como expresión del grupo más avanzado de la iglesia latinoamericana. Ahí se asumió la perspectiva de los pobres, de su liberación, del compromiso histórico de la iglesia con el surgimiento de una nueva sociedad. La

opción preferencial por los pobres constituyó la marca registrada de esta iglesia y la Teología de la Liberación su legitimación reflexionada y sistematizada. Ocurre que en estos textos innovadores, el grupo conservador consiguió colocar sus cuñas doctrinarias y continuistas: la perspectiva clerical, la conservación de la estructura de poder en la iglesia por el énfasis sobre la fidelidad a los obispos y al Papa, la importancia dada a los constructores de la nueva sociedad (los que detentan el poder) y otros temas. Para la estrategia del Vaticano es importante ganar un tipo de interpretación que minimice los elementos típicamente latinoamericanos y dé énfasis a los factores universalistas y comunes a la política romana. Y, de hecho, se aplicó tal procedimiento, comenzando ya por la última corrección y aprobación que la Santa Sede hizo del documento de Puebla, antes de ser oficialmente publicado. Todas las modificaciones introducidas son intencionadas y políticas: fortalecer la perspectiva centralista y garantizar la hegemonía clerical.

b) *La política del Vaticano es antipopular, antirrevolucionaria y anticomunista.*

El Vaticano quiere modificaciones en América Latina, pues los niveles de miseria son reconocidamente nefastos. El discurso del Papa en sus varios viajes a América Latina no dejan dudas de su compromiso con la justicia social y con la superación de la pobreza. Entretanto, el camino a seguir es de la moral y el de los cambios progresivos que no afecten sustancialmente a la situación de la iglesia y que eviten todo tipo de violencia revolucionaria. El proyecto vaticano para América Latina, en lo que concierne a la sociedad, es reformista. Tiene un miedo visible de que las transformaciones se den en el cuadro socialista, pues éste obliga a la iglesia a ocupar otro lugar en la sociedad, perder su hegemonía y adaptarse al nuevo sujeto histórico de poder que es el pueblo organizado. Para la tradición de la iglesia romano-católica esto es total novedad. Ella sabe articularse con el poder ilustrado, con las élites dominantes, pero no tiene experiencia revolucionaria de articularse con los liderazgos populares libertarios. El caso de Nicaragua, con el fracaso de la visita del Papa y la mala conducción de las relaciones del episcopado nicaragüense con las autoridades sandinistas, muestra la inexperiencia del modelo romano frente a procesos

revolucionarios, incluso cuando éstos, como es el caso en Nicaragua, cuentan con la participación significativa de los cristianos. La política vaticana es profundamente antirrevolucionaria, anticomunista y antipopular. El pueblo es sólo beneficiario, nunca sujeto de una transformación válida. Su estrategia es populista, vale decir, sabe unirse con los que tienen para ayudar a los que no tienen. No se piensa que los que no tienen puedan ser sujetos de su propia liberación; ellos deben recibir únicamente las ventajas de procesos de cambio producidos por las clases dirigentes y dominantes a las que están sometidos; de esta manera es bueno para ellos, pues todo se hace sin riesgo.

c) *Hay una renovación en el funcionamiento, pero no en la estructura.*

El Vaticano, por los pronunciamientos que se conocen, quiere una sociedad sin pobreza vergonzosa para la América Latina, pero dentro del cuadro capitalista modificado. Interesa cuestionar si la naturaleza del capitalismo dependiente y asociado de América Latina es apta para procurar justicia social, o si, por su dinámica intrínseca, no lleva necesariamente a niveles profundos de explotación, perpetuando y profundizando la dependencia y la miseria. Para una sociedad de un capitalismo abierto, el Vaticano estimula una iglesia renovada en su funcionamiento, pero no en su estructura. Esta es "divina", intocable y, por lo mismo, debe ser reproducida en todos los cuadrantes de la tierra. En el momento actual de riesgo de revoluciones populares, se hace necesario, en la óptica del Vaticano, reforzar internamente la iglesia alrededor de su eje articulador que es el clero; una vez reforzada internamente, la iglesia debe hacerse instrumento de promoción social, de defensa de la justicia y de los derechos de los pobres y de la liberación integral.

4. Aplicación de la estrategia conservadora.

La estrategia vaticana es doblemente conservadora: en el modelo de iglesia y en el modelo de sociedad, pero bajo un ropaje progresista utilizado por las democracias liberales del primer mundo. A nosotros nos interesa ver, con cierto detalle, la perspectiva eclesial: cómo se prevé la estrategia para la iglesia y para el resto de la sociedad dentro de la cual está la iglesia.

a) *La reforma del clero: sumisión total del CELAM a la curia romana.*

La normalización de la iglesia en América Latina pasa por la vieja receta que anunciábamos arriba: por la reforma del clero, en el presupuesto de que éste es una especie de ejército obediente y bien estructurado, aunque, como los hechos de historia universal de la iglesia y de la propia realidad latinoamericana muestran, este clero se venga mostrando, con frecuencia, independiente y creativo.

Esta táctica comenzó ya hace años, en las postrimerías de 1972, en la reunión de la directiva del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) en Sucre (Bolivia). El CELAM caminó siendo una "mano larga" de la política del Vaticano para América Latina que el oído atento a los clamores religiosos y sociales de los pueblos latinoamericanos. Actualmente el CELAM es totalmente dócil y sumiso-pasivo a las voluntades curiales. De ahí no se espera ninguna creatividad; si existe es sólo retórica.

b) *Debilitación de las Conferencias Episcopales.*

Después del CELAM vino la presión sobre las conferencias episcopales nacionales; se intenta enflaquecerlas teológicamente con la afirmación del cardenal J. Ratzinger (del ex-Santo Oficio) de que no son expresión de la colegialidad de los obispos, sino solamente órganos de articulación práctica de la pastoral nacional. Lo que se pretende es la ligadura personal de cada obispo con el Papa y con sus organismos de gobierno sin pasar por la intermediación de un órgano colegiado como la conferencia episcopal; así es más fácil la acomodación de cada obispo a la estrategia global del Vaticano.

c) *Reforzamiento de los nuncios.*

En tercer lugar, viene el refuerzo de la función de los nuncios. Ellos son órganos de información para Roma y correas de transmisión de Roma para los obispos; cada vez estimulan más, incluso con cartas personales a las personalidades conservadoras, para que escriban contra la línea progresista de la iglesia, atacando personas

e instituciones que no se alinean con la política centralista de la curia romana.

d) Nombramiento de obispos absolutamente leales al Vaticano

En cuarto lugar, también por influencia de los nuncios, se nombran para el episcopado sacerdotes que se vengan mostrando absolutamente leales a las estrategias del Vaticano, que jamás hayan hecho una crítica a los actos del pontificado y a puntos polémicos para los que el Magisterio ordinario definió una doctrina, como la cuestión de los anticonceptivos, de la enseñanza social de la iglesia, del celibato y de la comprensión vaticana de la Teología de la Liberación; por todas partes proliferan obispos conservadores, más autoridades eclesiásticas que pastores proféticos en medio de sus fieles, casi siempre pobres y marginados. Se refuerzan los obispos ya conservadores, promoviéndolos a sedes importantes; y arzobispos mediocres pero obstinados defensores de posiciones conservadoras y arcaicas, son elevados al cardenalato.

e) Cerrado control sobre los seminarios

En quinto lugar, se impone un cerrado control sobre los seminarios para que en ellos se enseñe la teología oficial, no contaminada por la Teología de la Liberación, alimenten en sus estudiantes conatos de inserción en los medios pobres de la sociedad. Se apoyan seminarios con clausura, de los cuales deberán salir los nuevos clérigos, llenos de la mística de servicio al pueblo, considerado ignorante, lleno de sincretismos y excesivamente politizado, poniendo en riesgo la identidad de la fe y la eclesialidad de las comunidades de base.

f) Crítica y control de los teólogos de la liberación.

En sexto lugar, se organiza un frente de crítica y control rígido a los teólogos de la liberación y a su teología. Esta viene difamada como teología marxista de liberación, y contrapuesta a la auténtica teología cristiana de liberación esquematizada en los documentos

de la Congregación para la Doctrina de la fe (1985 y 1987), de una forma concorde con las conveniencias de aquel organismo. La colección "teología y liberación", que debía compendiar en 54 tomos las intuiciones de esta teología, sufrió todo tipo de obstáculo para no ser publicada y solamente después de riguroso control doctrinario (censura en tres instancias distintas: por el superior religioso del autor, por el obispo local y por la comisión episcopal de la doctrina de la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos Brasileños) podrá ver la luz; raramente en la historia de la iglesia una teología fue elaborada con tantos cercenamientos autoritarios; a pesar de este círculo férreo, ella continúa su lanzamiento. Junto con las críticas a la Teología de la Liberación va también la persecución a teólogos y obispos proféticos, identificados con las causas populares, muchos de ellos expuestos a irrisión nacional e internacional.

g) Imposibilitar la novedad de las comunidades eclesiales de base.

Por fin, se nota el intento bien articulado de cercenar la novedad presente en las comunidades de base: lo de ser un nuevo modo de iglesia; la estrategia consiste en hacer imposible tal intento, verdaderamente innovador, pues implica una nueva práctica eclesial, participativa, comunal, fraterna, de ejercicio de responsabilidad, dando lugar a una verdadera eclesiogénesis, es decir, al nacimiento de un modelo distinto de ser iglesia. Se intenta parroquializar las comunidades eclesiales de base, de tal forma que ellas no afecten en nada a la entera iglesia en la base (obispos, sacerdotes, religiosos, laicos insertos en medio del pueblo), sino que aparezcan como un movimiento entre otros dentro de la parroquia. Así como hay para los casados la pastoral del matrimonio, para los obreros la pastoral obrera, para los jóvenes la pastoral de juventud, para la clase media los cursillos y el movimiento Compañía y Liberación, así habrá para los pobres de las periferias las comunidades eclesiales de base, como instrumento de evangelización de los marginados, para que sean incluidos en la estructura de la parroquia.

5. Estrategia del Vaticano: articular el poder religioso con el poder social.

Toda esta estrategia se viabiliza en articulación con los estratos bien situados y beneficiados del sistema social vigente. No sin razón el Opus Dei, Comunión y Liberación y el movimiento de los Cursillos han tenido gran penetración en algunos países de América Latina. Ellos representan una articulación de la estrategia del Vaticano con los portadores del poder social. Se trata de asociar poder religioso con poder social, tales como profesionales liberales de alta escala, ejecutivos de empresas nacionales y multinacionales, profesores universitarios y personas opulentas de la sociedad. A partir del poder se procura hacer una evangelización que tenga un sentido de promoción humana como inserción dentro del orden social sin someter ese orden a una crítica de fondo. Por eso, esta presencia de iglesia acaba por reforzar el sistema vigente que es disimétrico e injusto. En la perspectiva de Roma, las iglesias locales deben evitar todo choque con las autoridades civiles; por el contrario, la disposición es de colaboración; sólo cuando hay manifiesta violación de los derechos humanos, ahí, sí, cabe la crítica, pero hecha en particular (no por los canales públicos de comunicación) y por la presión para que se identifiquen las responsabilidades.

6. ¿Cuál es la eficacia de esta estrategia?

a) A corto plazo

¿Qué eficacia posee, a medio y largo plazo, esta estrategia? Inicialmente a corto plazo posee significativa eficacia. Dividió las iglesias locales e introdujo tensiones y dudas en los fieles. Medidas punitivas, críticas y doctrinas venidas del Vaticano dejan a los fieles practicantes no raramente perplejos pues perciben la diferencia con lo que oyen, practican y aprenden en sus comunidades.

La estrategia romana debilita el compromiso de las iglesias locales latinoamericanas para con la liberación de los pobres, con referencia a las denuncias y desapariciones políticas, los asesinatos en el campo y la opresión ejercida sobre el mundo del trabajo.

La fraseología vaticana es frecuentemente usada por los grupos políticos conservadores para acusar a personas de iglesia de

comunismo, subversión del orden e ideologización de la fe, deslegitimando de esta manera sus compromisos arriesgados, que han provocado martirios y sacrificios humanos incalculables. Paulatinamente los pobres, que son católicos en las comunidades cristianas de base, levantan la sospecha de que el Papa y sus colaboradores no son sus aliados en su lucha por la vida y por la libertad. Ellos se mueven en el terreno de los opresores, no porque lo quieran, sino porque producen un discurso y confirman prácticas autoritarias que acaban por reforzar a los enemigos que los oprimen. Son ellos los que se remiten frecuentemente al Papa y a las enseñanzas (distorsionándolas) del Vaticano para lanzar sus críticas a la iglesia liberadora.

b) A medio y largo plazo

A medio y largo plazo, consideramos la estrategia vaticana como equivocada e ineficaz. Los niveles de miseria son cada día crecientes. Los desafíos que plantean a la conciencia cristiana y al estilo tradicional de presencia de la iglesia en la sociedad refutan por sí solos la estrategia equilibrista y voluntarista elaborada fuera, sin tener en cuenta las circunstancias graves bajo las cuales están sometidos los pobres y marginados casi todos cristianos. El enemigo mayor no es el socialismo, sino el capitalismo salvaje, no es la increencia sino la indiferencia religiosa y el cinismo frente a la miseria colectiva.

El cristianismo aquí o será liberador o será cómplice de mantenimiento de la injusticia y, por eso, expuesto al desprecio del pueblo consciente. Podemos —ya se dice— aceptar la persecución de los poderosos; no podemos, en ninguna hipótesis, sufrir el desdén de los pobres y marginados. Eso implicaría una traición y abandono del sueño de Jesús acerca de una humanidad redimida y confraternizada.

A medio y largo plazo, en beneficio propio de Roma, deberá triunfar el buen sentido, es decir, la libertad de una iglesia local y continental para escoger su camino de diálogo entre evangelio y justicia, entre fe y vida con todos los desafíos que esta libertad representa en el contexto conflictivo y extremadamente plural de América Latina.

De este encuentro nacerá una iglesia nueva, un rostro nuevo de

catolicismo dentro de una sociedad que encontrará su camino de liberación. Ambos procesos, el social y el eclesial, caminarán a la par, es decir, una iglesia nueva dentro de una sociedad nueva.

Tal realidad no es utopía. Está siendo vivida ya seminalmente en los grupos, en las comunidades, como anticipación feliz de lo que podrá ser un logro colectivo en las próximas generaciones.

El Vaticano podrá continuar como referencia de unidad de una fe y de un evangelio que serán dichos en mil lenguas y practicados en mil matrices culturales distintas. Para ese servicio existe el Vaticano, la figura del Papa y los órganos que él tiene a mano. La diversidad dentro de la iglesia romano-católica no milita contra la unidad. Sólo muestra la riqueza de una unidad viva.

Pero mucho tiene que cambiar en la cabeza de los actuales portadores de la política vaticana para que esto sea realidad y no sólo un sueño de quien, a los 50 años, ya pretendió, como dijo Jesús en polémica con los fariseos, haber visto a Abrahan.

V

¿LA IGLESIA ALIMENTADORA DE CONFLICTOS O DE UTOPIAS?

ENTREVISTA por José Ramón López de la Osa y Benjamín Forcano

—*Toda institución es conflictiva y nuestra Iglesia, lógicamente, lo es como institución. ¿Qué es lo que está aportando la Iglesia hoy al conflicto de un mundo que está dividido políticamente y que económicamente es monocéntrico?*

Leonardo Boff: Lo primero que habría que decir es que la Iglesia es parte del conflicto en la medida en que sólo tiene conciencia de su extracción cultural europea. Tal vez desde el Tercer Mundo, y directamente desde América Latina, uno se da cuenta de que la Iglesia y su institucionalidad (la manera como organiza su conciencia, elabora sus prácticas, crea imagen histórica) es un fruto de la cultura europea, de las circunvoluciones ideológicas, de las luchas religiosas y, también, de las crisis de la conciencia europea. La Iglesia es parte de ese bloque histórico social. Y quien está en Europa no tiene tanta facilidad de ver esto.

Pero quien está fuera y se encuentra con culturas de indígenas, de negros, de mestizos, se da cuenta de que la Iglesia es un producto del otro que nos ha invadido, nos ha ocupado, nos ha domesticado, nos ha incorporado, y que lo hemos internalizado hasta el punto de decir que la Iglesia Romano Católica es nuestra.

Entonces, en la medida en que la Iglesia no tiene conciencia de que es occidental y de que el Occidente es un accidente en la perspectiva global del mundo, y afirma su catolicidad y su función universal diciendo que su expresión es divina porque viene de

Jesucristo y de los apóstoles, crea y alimenta el conflicto, porque trata de imponerse a los indígenas, de impedir una teología más autóctona y quiere siempre reproducirse y consolidarse. Entonces, ¿qué aporta la Iglesia al conflicto? La Iglesia tendría posibilidades de aportar desde el capital simbólico del cual ella se siente heredera, que es el sueño de Jesús, el sueño de una humanidad de hermanos y hermanas. (Nosotros tenemos una Iglesia mundial que se siente padre de los padres, porque Papa significa la corruptela de pater patrum, padre de los padres; una Iglesia en la cual muchos son considerados y asumen la función de maestros, y Jesús ha dicho que no haya entre vosotros maestros, porque uno solo es maestro, y vosotros sois todos hermanos y hermanas).

Pues desde este su capital simbólico, la Iglesia podría ser una alimentadora de la utopía de igualdad, de participación, de relaciones simétricas, y no lo es. Es una instancia reproductora de desigualdades. Podría ser reproductora de diferencias que acepten riqueza de la unidad, pero esas diferencias decaen para ser desigualdades y las desigualdades se transforman en injusticias.

Por eso, una Iglesia que se considera por un lado de laicos y por otro de clérigos, que se entiende aparte del mundo, que por una parte dice que el reino está en la historia toda y por otra parte sólo en la Iglesia, esa Iglesia reproduce dualismos, divisiones y no hace sino generar conflictos.

—*La Teología de la Liberación surgió como una reflexión de origen popular a la hora de hablar de Dios desde la negación de las personas y desde la pobreza. ¿Qué cambios ha habido desde finales de los 60 hasta hoy en la formulación de la Teología de la Liberación? ¿Se ha enriquecido?*

Leonardo Boff: Las dos opciones fundamentales de la Teología de la Liberación siguen siendo el meollo esencial de esa Teología. La primera es la centralidad del pobre: el pobre como sujeto de la historia y sujeto de la Iglesia; y el pobre como lugar desde el que se le permite descubrir a Dios en su naturaleza verdadera como Dios vivido y Dios vivo. La segunda es el pobre en cuanto lugar que nos permite descubrir la originalidad de Jesús, al decir que los pobres son los herederos del reino de Dios, no porque son pobres buenos, sino porque son pobres sin más.

La Teología de la Liberación ha hecho de esto el centro de su reflexión. Ella no tanto reflexiona sobre Dios, Cristo, la Gracia... cuanto sobre Dios desde los pobres, sobre Cristo desde Cristo

pobre, sobre la Gracia desde el pecado de opresión. Y eso me parece que es una contribución original que se tiene que dar al quehacer teológico universal de la Iglesia.

Quiero destacar otro punto, ligado también a los pobres. Los pobres tienen una riqueza que está desapareciendo en muchos estratos de la sociedad y de la Iglesia. Entonces el pobre tiene —como lo han formulado muy bien Gustavo Gutiérrez y Paulo Freire—, poder, y no debe ser definido como el que no tiene, y concluir que hay que dar al que no tiene y aliarse con los que tienen.

El pobre tiene fe, esperanza, cultura, valores fundamentales de solidaridad, de calor humano, de creatividad y, a pesar de todos los niveles de opresión, mantiene niveles mínimamente dignos de su conciencia, de su sentido de fiesta, de su fe y esperanza en Dios. Los pobres tienen y, desde los pobres, se permite hacer una crítica a todo tipo de cultura y religión que históricamente hemos conocido.

Y eso confiere a los pobres un lugar epistemológico, desde donde descubrir realidades nuevas. Por ejemplo, hay dos interpretaciones que son perjudiciales para los pobres: la tradicional o paternalista-asistencialista de las Iglesias, al decir: «el pobre es el que no tiene, vamos a ayudarlo»; y la interpretación moderna, propia de la conciencia universitaria, de los políticos, de los gobiernos, que dice: «los pobres tienen capacidad, pueden ser incorporados al proceso de desarrollo en donde el Estado crea condiciones de trabajo, de escuela, de salud». Y los pobres son así como un ejército externo transformado en ejército de producción, componiendo la gran sociedad de desarrollo, de consumo, etc.

La tercera interpretación trabajada por la Teología de la Liberación, dice: desde los pobres descubrimos que las sociedades históricas son sociedades de profundas desigualdades y de exclusión, han excluido razas, culturas, o sexos, y fundamentalmente los pobres han sido marcados con alguna de las características de la pobreza. Estas sociedades no consideran a los pobres, para ellas son no personas, no existen. Entonces, desde los pobres se hace una crítica a toda la sociedad por no ser suficientemente humana, por no ser ética y por no estar abierta a la transcendencia personal, y por lo mismo, tampoco a la transcendencia religiosa.

En segundo lugar, a partir del pobre se descubre la urgencia y la necesidad de una sociedad inclusiva y que, por ello, tiene que tener las características de la democracia. (La democracia es el intento de pensar las relaciones sociales desde las mayorías). Entonces, a

partir del pobre, vemos que es posible una alternativa construida desde ellos, que son mayoría y que, por eso, la sociedad mundial que vamos a construir, solamente será humanizadora y tendrá la dignidad de los humanos si es construida desde la perspectiva de los pobres, que es la perspectiva de las mayorías.

Se pensaba en una sociedad desde los estratos medios mundiales y desde ahí hemos construido, dejando dos tercios de la humanidad fuera. Entonces, aparece claro que el pobre es el único lugar que confiere una universalidad histórica concreta al programa político, al programa religioso, al programa de realización del deseo fundamental del ser humano de ser hombre-hermano de otro hombre y no el hombre y mujer lobos de otros hombres y otras mujeres.

En este sentido, veo que la Teología de la Liberación ha crecido y esa intuición se ha consolidado. Pero, lamentablemente, esta visión no ha podido ser asimilada ni por la Iglesia, ni por la política, ni por el pensamiento universitario ni, lo digo con tristeza, por muchos aliados nuestros del primer mundo que nos apoyan, pero que, a mi juicio, no han descubierto la originalidad de esa intuición de la función política, religiosa y epistemológica del pobre.

Desde esa perspectiva, se ha dado un avance en la Teología de la Liberación, desde los distintos rostros oprimidos: una teología femenina de la liberación, de los negros que fueron esclavos y que ahora se han mezclado, una teología de liberación de las grandes culturas autóctonas indígenas, una teología de la liberación de la tierra, de la mujer marginada en cuanto prostituida, como material de consumo de la máquina capitalista, una teología en diálogo y en polémica con la economía y con el mercado, y más recientemente una teología ecológica de liberación.

Nos damos cuenta de que los mecanismos sociales y políticos de opresión capitalista contra las personas son los mismos que oprimen a la naturaleza; explotan, agotan a la naturaleza. Y el pueblo siente que hay una relación de hermandad entre el animal que sufre (el perro, el pajarito, la llama) y el campesino que sufre, el indígena; se sienten hermanos porque saben por intuición que es la misma fuente de opresión, la misma mentalidad, la misma práctica la que oprime a la naturaleza y a ellos. Y queremos liberarnos juntos en la dirección de una gran democracia.

Por lo que es necesario cambiar esa sociedad que continuamente genera pobres y que deplora solamente las consecuencias y no

ataca las causas. Las causas de las violaciones no son el arbitrio de la política, ni la mala voluntad del latifundista; es el tipo de estructura de la sociedad que, de forma permanente, mecánica, excluye, viola y no incorpora la visión del derecho. Por eso, la lucha nuestra es por los derechos humanos desde la salvaguarda de los derechos de los pobres. Desde el momento en que metemos a los pobres ahí, descubrimos una jerarquía de derechos: una cosa es el derecho de ir y venir, de hablar, de tener religión o no tener religión, ahí uno puede elegir; pero hay un derecho fundamental que uno no puede elegir, que es el derecho de vivir o morir de hambre, de poder defender su pequeña tierra, sin la cual uno no tiene condiciones materiales de sobrevivir.

Desde esta perspectiva de los pobres, lo primero que se hace es descubrir una jerarquía en los derechos: primero, los derechos fundamentales de llegar a la vida y a la reproducción de la vida; segundo, los medios de vida que significan: poder trabajar, y con el trabajo conseguir alimento, casa, vestimenta...; y, después, vienen los demás derechos integrales, que pertenecen y están en una agenda abierta, que puede ser enriquecida más y más.

Entonces, derechos humanos desde los pobres es una formulación alternativa que no la puede utilizar la burguesía ni el sistema sin entrar en contradicción consigo mismo. Para un Estado burgués (España, Alemania, Estados Unidos) defender los derechos humanos en la perspectiva de los pobres es acusar a las empresas españolas, alemanas, americanas, que están en medio de los países pobres con una mecánica de producción y de acumulación, de pagos de salarios de miseria, de relaciones sanitarias, de trabajo, enormemente miserables pero señalándoles a ellos como los causantes reales de esa violación sistemática de los derechos humanos. Esa utilización impide que el sistema pueda hablar de los derechos humanos sin entrar en contradicción consigo mismo, y a la vez, obliga a la conciencia política a tener la dimensión no solamente jurídica o ética o política de los mismos. Para luchar por los derechos humanos hay que cambiar la sociedad que, en su mecánica, viola los derechos humanos. Y cambiarla de tal manera que, en su funcionamiento natural, realice la dignidad humana y por eso incorpore ya, aun sin tener conciencia de eso, los derechos fundamentales de la persona.

—*Después de la famosa gira de Rockefeller por Latinoamérica en el 68 y después de la creación del documento de Santa Fe, se vio la importancia de la teología como elemento justificador de las*

políticas individualistas e interesadas, especialmente de las grandes potencias sobre el continente latinoamericano. ¿Qué papel están jugando hoy en Latinoamérica las denominaciones religiosas de corte carismático, la Iglesia vaticana y qué representan estas tendencias teológicas predominantes a la luz de una utopía realizable y razonable?

Leonardo Boff: Con referencia a las iglesias carismáticas, quiero hacer una reflexión más matizada, porque se trata de un fenómeno extremadamente complejo y hay que entenderlo, a mi juicio, en su dimensión y liberación y no como elementos en competencia de un mercado religioso. La versión que los obispos de América Latina dan, al igual que la alarma y el miedo que el Vaticano tiene a esas sectas, es un miedo indigno, porque tienen miedo de perder más feligreses, pues son casi mil al día los católicos que se pasan a las distintas sectas, debilitándose así el campo católico.

El que tantos católicos se pasen a las distintas sectas se debe, en primer lugar, a que la Iglesia romano católica tiene una expresión litúrgica, dogmática y pastoral muy rígida, que no sabe adaptarse al pueblo, que fue elaborada en la conciencia más iluminista de los sectores que salieron de la escuela, que domina el concepto y no sabe manejar símbolos vivos. La Iglesia utiliza símbolos parecidos, viejos y manejables por la instancia del poder.

En segundo lugar, el crecimiento de esas religiones apunta a un fenómeno que no existe en Europa y es muy fuerte entre nosotros: el pueblo latinoamericano, con ser pobre y simultáneamente muy religioso, no tiene preconcepciones religiosas, es abierto y disponible a todo mensaje religioso. Esto pertenece a la metafísica popular de que todas las cosas tiene dos lados: este mundo tiene este lado y tiene el otro; el otro lado es cercano, está entre nosotros, es el mundo de los santos, de los espíritus, de las divinidades de las religiones afro-latinoamericanas, de los espíritus indígenas; es un pueblo que cree en lo sobrenatural, en el otro lado, en el mundo de Dios.

Y, por otra parte, no tiene la tradición iluminista crítica, ni la marxista que ve la religión como opio, ni la visión más estructuralista de la religión y que por eso debe ser tratada culturalmente. Ve la religión como algo que tiene que ver con la esperanza, con el otro lado, con el futuro.

Ahora bien, la Iglesia romano católica vive desde la colonia una crisis de institución, no tiene sacerdotes ni monjas, y no los tiene

por propia culpa, porque en el tercer concilio regional de México y de Lima prohibió que los indígenas tuvieran acceso a las órdenes religiosas de diáconos y sacerdotes, y más tarde se lo prohibía a los negros y a los mulatos por tener sangre sucia, como decían entonces. Desde el principio, la Iglesia no quiso ser latinoamericana, sino trasplantada, con un clero blanco y europeo. Y eso sigue hasta 1960. Y en algunos países, como Brasil, la mitad del clero es clero extranjero porque, por culpa nuestra, no hemos querido tener la sangre, así llamada sucia, de negros, indios, mestizos, mulatos y todo eso. Entonces, la Iglesia vive esa crisis. Como no tiene cuadros para atender esa demanda religiosa del pueblo, el pueblo acepta a quien viene, y realiza la dimensión espiritual.

Tercer punto: todas esas religiones, que clasificamos como carismáticas, evangélicas, electrónicas, no importa lo que sean, son religiones de resistencia. El pueblo vive una desestructuración social, económica, no cuenta para nada, es un combustible barato para la máquina de producción de riqueza capitalista y es consumido ahí como cualquier material de combustión. Y vienen esas religiones, que les prometen que Dios les escucha y puede atender a sus necesidades fundamentales. Por un momento, realizan un sentido que les es negado continuamente en la historia. Así, ésta es una religión de sobrevivencia, diría incluso biológica, y que tiene una función liberadora y no de opio.

La religión es opio para la clase burguesa porque necesita de explicaciones para calmar su conciencia sobre la inquietud social, y ahí el cristianismo puede tener (el cristianismo de Comunión y Liberación, de Cursillos de Cristiandad, de Catecumenados) una función de opio para las clases pudientes. Para el pueblo es, quizá, una fuente de liberación, aunque esa liberación es más simbólica que real. Pero, en un momento se sienten personas. No hay duda de que hay sectas y religiones electrónicas que vienen desde fuera con una intención perversa, dentro de un plan político más amplio, de hacer que la religión desmovilice su compromiso social, histórico, de liberación, utilizando las mismas categorías de liberación y manipulando la disponibilidad religiosa del pueblo.

Vienen grupos de Estados Unidos con un fuerte aparato económico de infraestructura, de micrófonos, de otros aparatos, y manipulan esa demanda, esa buena voluntad del pueblo, con contenidos de espiritualización alienante y con una intención muy clara de decir que la liberación no es histórica, que no son los

cristianos comprometidos en la política y en el cambio de la sociedad los que van a ayudarlos, sino que van a empeorar la situación provocando a los organismos de seguridad, y éstos van a reprimir y matar, afectando así a las familias y a la misma vida.

Ahí sí que hay que estar atentos para hacer una crítica política, pero a condición de que no dañe la dimensión religiosa del pueblo, pues esa dimensión religiosa es a veces la única fuente que el pueblo tiene para vivir un cierto sentido y, si le quitamos eso, lo dejamos más desesperado que antes.

Quinto punto: la estrategia que la Iglesia de base está desarrollando no es la de enfrentarse con esas religiones, porque estamos trabajando juntos por el pueblo, sino la de crear una religión de liberación, y eso se hace insistiendo mucho y permitiendo que el pueblo cree comunidades, porque si la puerta de entrada de la secta es ancha la puerta de salida es mucho más ancha. La gente entra, y después de dos o tres meses se sale, porque las carencias siguen, el milagro no ocurrió, las expectativas que tenía fueron simbólicas y no reales, y entonces emigran para otra parte.

La llave está en crear círculos bíblicos, porque en ellos el pueblo aprende pedagógicamente a pensar la realidad, interroga al texto y de forma permanente empieza a descubrir que la historia de la miseria fue construida y puede ser denunciada. Alrededor del círculo bíblico se crea la articulación de otro círculo, una comunidad que reza, comparte su destino, sus tristezas y alegrías y deciden juntos crear una asociación de barrio, entrar en el sindicato, luchar por los derechos humanos, hacer una manifestación. Esa comunidad no es ya religión de resistencia, sino de compromiso y movilización y ahí se crea, no solamente buenos cristianos, sino cristianos bíblicos que se han liberado de la esclavitud romano-católica que decíamos, que no pasan por la circuncisión romana que les obliga a entrar en otra cultura, y ensaya un cristianismo popular liberador, bíblico y evangélico.

—*Nicaragua ha cambiado de política y Cuba, con la caída del muro de Berlín, se ve en una situación crítica. Y, ahora, ¿qué?*

Leonardo Boff: Creo que todos en América Latina, y yo hablo desde Brasil, mi país, sufrimos muy hondo en el alma la falta de una alternativa política en el mundo. No queremos aceptar, creo que con razón, que la caída del muro de Berlín, sea una victoria del capitalismo. Creo que es una victoria de la sed de libertad, de la resistencia de los sindicatos, de los intelectuales, de los movimientos

sociales queriendo democracia y participación y han triunfado. Y con eso han derrumbado el régimen socialista paternalista de Estado que se había instalado en el Este europeo. Pero, por otra parte, no vemos alternativa. El socialismo es alternativa, pero no el real.

Nosotros queremos un socialismo como fruto de la historia de Argentina, de Brasil, de Perú, de Nicaragua y que sea a la vez democrático, es decir, cuyo sujeto realizador sean las grandes mayorías articuladas entre ellas; yo no diría el proletariado, que es la categoría de Marx, y que no funciona bien en América Latina, sino las clases populares que van desde el club de madres, asociaciones de barrio, derechos humanos, comunidades de base, hasta los sindicatos, partidos de izquierda, partido de los trabajadores, etc., formando ese bloque histórico y social, que constituye la fuerza social emergente, y es el sujeto de un socialismo democrático o de una democracia de cuño popular y social. Pero no funcionó en el Este europeo y no tenemos nuestro ensayo. Entonces, estamos sin alternativa, y estamos convencidos de que el pueblo organizado tiene la conciencia de que en el sistema capitalista no hay salvación para el pobre, para la democracia que no sea la burguesa, ni para el proletariado, ni para el obrero. Como yo digo, en la Iglesia institucional no hay salvación para los derechos fundamentales de la persona humana, para la mujer que es mitad de la Iglesia y madre y hermana de la otra mitad de la Iglesia, no hay salvación para mecanismos democráticos de poder, de participación o decisión. Y, así, sufrimos entonces esa perplejidad, ese dolor hondo que está inmovilizando a las personas, no tenemos una alternativa política y no vemos una alternativa eclesial mundial. Y, a pesar de eso, tenemos que vivir. Y la vivimos, ¿cómo? A partir de núcleos muy pequeños, núcleos un poco más cohesionados, es decir, hay que mantener la confianza en el sujeto histórico alternativo.

Por tanto, hay que superar toda una reflexión europea estructuralista, que dice que todo eso del sujeto ya se pasó, que es un discurso mesiánico, voluntarista y que la historia hoy trabaja con grandes estructuras y las estructuras crean sus personajes. Y llegan al punto de decir que Hitler es fantástico porque es un personaje que mueve muchas estructuras, Mussolini igual, Somoza igual; cuanto más violentos más inicuos, más interesantes históricamente. Es el tipo de cinismo académico que se ha apartado de la sangre del dolor de la historia, de la historia hecha por sujetos conocidos o no conocidos,

pero sujetos que tienen un proyecto, alimentan una mística, elaboran estrategias, encarnan tácticas y van construyendo la historia en contra de la antihistoria, de la demonización, de la anti-libertad. Entonces, ¿creer en qué? Creer en los grupos que tenemos, hay comunidades de base a nivel de Iglesia conscientes, asociaciones de barrios que nacen por desesperación porque si no se organizan no alcanzan nada, hay grupos que luchan por la tierra, por los indígenas, con los negros, con las mujeres, con los niños abandonados, entonces, seguir profundizando eso.

Segundo punto: articular esos grupos todos, crear lazos, una red de comunicación para que aumente nuestra fuerza que es una fuerza social, pero no es todavía política partidaria. Después, a nivel pedagógico, ensayar en nuestro campo lo nuevo que estamos soñando, si queremos un hombre nuevo, una mujer nueva más democrática, participativa, con más ternura, no solamente con la racionalidad, sino también con la corporalidad, la danza, la mística, la ternura, la sexualidad, la erótica..., vivirlo ahí en esas comunidades, anticiparlo, no esperar a la gran aurora de la revolución pensando que es entonces cuando vamos a vivirlo, no. Ahí, donde estamos, ser alternativos, consecuentes. En ese espacio intentar vivir lo nuevo a pesar de la contradicción del entorno y elaborar una mística, no sólo ideas. Por tanto, una mística que vive de grandes símbolos, que viene del inconsciente profundo, celebraciones que alimenten la subjetividad humana, esa integración con la naturaleza, con la ecología, con los niños, con los ancianos, dar mucho valor a lo religioso, recuperado como dimensión antropológica de lo profundo, como lo que penetra todas las cosas en el sentido de que todas las cosas tienen algo de misterio y no es una provocación y aceptarla con cariño.

E intentar canalizar toda esa fuerza social con esos intentos de vivir eso en una fuerza política, que sirva a un partido que nazca de las bases del pueblo, que dispute el poder. Y queremos poder, poder político en las organizaciones municipales, sindicales y hasta pensar en la alternativa de querer el poder del Estado. Sí que lo queremos, no renunciamos a eso, lo decimos sin ninguna humildad, nosotros cristianos queremos el poder como una mediación para la transformación en la dirección de nuestros grandes ideales, un poder controlado, rotativo, democrático, criticado, que no se cristaliza en grados carismáticos que vengan siempre por elecciones, pero que sea utilizado como poder. Y el poder para ser poder tiene que ser

fuerte y articulado, para introducir profundas modificaciones de la sociedad a partir de ese sujeto nuevo, y abierto a los demás sujetos que se van incorporando.

Esto es lo que pensamos y lo que estamos intentando crear con mucha dificultad y contradicción dentro de una sociedad que se ríe de todo eso y vive triunfalísticamente el triunfo del mercado total del capital como la gran fuerza histórica que crea desde grandes pirámides faraónicas hasta los grandes proyectos de la guerra de las estrellas o la guerra irakí o los grandes proyectos estelares.

—*La importancia de las órdenes religiosas en América Latina ha sido muy grande en toda su historia y, como tú mencionabas ahora, sobre todo en el momento de su implantación allí. ¿Qué significa en este momento el conflicto de la CLAR? ¿Qué es lo que lo origina y qué desenlace prevés para él?*

Leonardo Boff: Creo que un historiador serio, ahora, o de aquí a muchos años, va a constatar que la punta de lanza de la Teología de la Liberación que supone una Iglesia de base, una Iglesia profética, una Iglesia del pueblo, fueron los religiosos y religiosas de América Latina, principalmente las monjitas. Ellas se han encarnado en las barriadas, en las villas-miseria, se metieron en la foresta amazónica, han conocido todos los peligros, fueron torturadas, mutiladas, muertas; han creado, como madres del pueblo, comunidades de base y círculos bíblicos. Esto lo digo no por querer adularlas, sino porque recorriendo mi país y América Latina veo la mano de la vida religiosa femenina en la gestión de la Iglesia de base.

Evidentemente, también los religiosos. Ellos son la fuerza más articulada, más inteligente, más teológica también, porque la comisión de teólogos de la Clar de lejos, estelarmente de lejos, es mucho más inteligente, crítica y productiva que la mediocre comisión teológica del Celam, que siempre fue mediocrizada por la dominación episcopal y clerical de la curia bogotana, que es mucho peor que la curia de Roma. Y esto lo digo como protesta e indignación, y como alabanza a la vida religiosa.

Hoy resulta ya evidente el proyecto de neorromanizar toda la Iglesia, es decir, de imponer culturalmente las matrices del gran ensayo europeo del cristianismo, bajo la hegemonía del clero y con la acentuación de la figura del Papa. También la mitología de la función de los obispos como maestros y doctores de la verdad, una función en coordinación y mando con los párrocos. Ellos tienen que realizar ese tipo de cristianismo nuevo que hace verdad el viejo

cristianismo clerical de Occidente. Entonces, la Clar había presentado una alternativa real de comunidad, otro tipo de poder y un cristianismo que fue emergiendo de esta experiencia con un rostro ya cada vez más latinoamericano, indígena, mestizo, negro, popular; que ha conseguido apoyos importantes de obispos, cardenales y que ha conseguido, por otra parte, una reflexión permanente de ese proceso que se llama Teología de la Liberación. Roma ha descubierto la significación, como alternativa, de este proceso y ha decidido cortar por la raíz y golpear la espina dorsal de ese proyecto. Entonces, muy certeramente atacó a la Clar. Evidente, ha intentado desmoralizar a obispos, atacar a la Teología de la Liberación y desmoralizar figuras proféticas como la entera Iglesia de Olin de Recife, donde se ha hecho de una forma más completa ese ensayo de vida, reflexión y experiencia litúrgica. Una de las raíces alimentadora de todo eso era la Clar, por lo que han buscado su destrucción. Yo considero hoy a la Clar un cadáver que fue asesinado. Evidente que sigue como organización, pero una organización cuyos miembros no pueden elegir su dirigencia, su presidente, su secretario, sus coordinadores, no es ya una organización que tenga los mínimos de autonomía para presentarse como organización, no; es un aparato ocupado por otro aparato más fuerte; y yo diría que, en este momento, en la vida religiosa estamos como en un país ocupado, un país minado con una fuerza que lo invadió, lo destruyó y utilizó lo que quedó para sus intereses. Entonces, la Clar de hoy, que no tiene ni presidente ni secretario, dio unos nombres que Roma va a decidir entre esos u otros que quiere conseguir, que tienen que alinearse estrictamente con el obispo local, con el Celam, y con el principio de autoridad episcopal y papal de Roma.

Lamentándolo mucho, creo que se ha destrozado algo muy importante para los pobres y para lo nuevo del evangelio de América Latina. ¿Qué futuro tendrá? Los cristianos —yo he hablado con bastantes comunidades ya—, cuando les conté todo esto se han amargado mucho y dicen: «Lo que sospechábamos, que Roma era contra los pobres». Y, efectivamente, es contra los pobres. «Pobrecito el Papa, dicen, él no nos entiende, por qué es tan enemigo nuestro, de su corazón ciertamente no lo es, pero la manera como conduce y trata a las personas más evangélicas que tenemos, las monjitas, los obispos más valientes... ¿Por qué los atacan a ellos que son los mejores que tenemos?» Entonces, me temo que este Papa pase a la historia de América Latina como un Papa enemigo de la vida

religiosa comprometida, cínicamente distanciado de los pobres y que no ha reconocido el valor evangélico de sus luchas. Me temo que el saldo final sea profundamente negativo para la Iglesia institucional, por su inflexibilidad, por su incapacidad de diálogo, por su falta de espíritu para entender lo que es el Evangelio en el mundo. La Iglesia institución es carne y, como San Pablo dice, quien es carne no entiende el espíritu y asesina el espíritu.

—*España, integrada ya a la Comunidad Económica Europea, se ha alineado con los aliados en la guerra del Golfo. Al mismo tiempo, se prepara para celebrar los 500 años de un modo espectacular, poco crítico y perdiendo la oportunidad de repensar lo que fue nuestra influencia hace 500 años y cómo hacerla hoy más solidaria. ¿Ha perdido España sensibilidad hacia Latinoamérica? De hecho, el gobierno socialista de Felipe González, cuando llegó al poder, utilizó de alguna manera la baza latinoamericana como una actitud progresista, y como una bandera de vanguardia. ¿Cómo se ve desde América Latina la actual posición del gobierno español, e incluso la de la Iglesia española?*

Leonardo Boff: Los indicios que tenemos es que se prepara desde España, en articulación con todos los presidentes de América Latina y las conferencias nacionales, una gran celebración triunfalista del descubrimiento y de la evangelización de América Latina. Lo entiendo desde la lógica del poder del Estado; pero por fe, por definición ideológica y por opción teológica yo me planteo otro punto de vista: no el de los que están en las carabelas que vienen, descubren y conquistan, sino el de los que están en las playas y sufren con la invasión la desestructuración de sus culturas. Yo me sitúo en el punto de vista de los sesenta millones de indígenas latinoamericanos, sin hablar de los mestizos, de los más o menos setenta millones de negros de América Latina. Lo que se hizo con ellos creo que fue un acto de injusticia, una ofensa, y no se puede celebrar el genocidio. Las estadísticas más serias dicen que el proyecto expansionista mercantilista europeo, en noventa años redujo la población indígena en la relación de veinticinco a uno: de veinticinco millones de indígenas, quedó un millón después de noventa años. Es el más grande genocidio de toda la historia de la humanidad. Entonces, en esta perspectiva decir que se viene a celebrar, que vienen las tres naves: Santa María, La Pinta y La Niña a Santo Domingo para reproducir el viaje, es una ofensa, un acto de injusticia. Yo, si tuviera poder, me alquilaría un helicóptero para

echar bombas sobre Santa María, La Pinta y La Niña como forma de protesta. Si en aquel tiempo no teníamos dinero, hoy podemos protestar, decir que así no puede ser. Hay aquí toda una mentalidad de considerar al otro como no-persona, y si no-persona es del mundo no-humano, y si no-humano es del mundo producido por Satanás, porque así era la lógica de aquel tiempo. Como lógica, es evidente que produce vergüenza utilizar este discurso religioso. Pero hoy se utiliza el discurso político: son premodernos, pobres, están fuera del mercado, no tienen tecnología. Entonces, si nos permitimos hacer todas estas celebraciones, ellos tienen que estar contentos de ser invitados a la mesa. Y más que a la mesa hacer como los perros de la parábola que, junto con el pobre Lázaro, están a la espera de comer las migajas que caigan de la gran celebración. Todo esto hay que denunciarlo. Yo no tengo suficiente conocimiento de España para hablar por mí mismo, pero hablando con amigos españoles muy cercanos a la Iglesia y a la sociedad latinoamericana, me dicen que en la proporción en que España se acerca al Mercado Común Europeo, en esa proporción se aleja más y más de América Latina, en la cultura, en la preocupación social, en el imaginar teológico, en el imaginar cultural, en la producción de la literatura, etcétera.

Yo lamento todo esto porque en América Latina, a pesar de sus contradicciones, tenemos una dimensión profunda de afectividad y de hermandad con Portugal y con España. Lamentamos esa lejanía. España hace cada vez más el juego del gran capital, del gran mercado, del consumo, del disfrute del mundo y todo eso. Y ello a base de más pobreza, de menos solidaridad, de más explotación. ¿Quién paga los costos sociales históricos de la pobreza? Exactamente las naciones que fueron obligadas a llegar más tarde y son mantenidas violentamente en su desarrollo. España siempre fue un poco el puente hacia Europa. Y eso parece que no es así ya.

España tiene los dos ojos volcados hacia Europa. ¡Si por lo menos tuviera un ojo acá y otro ojo allá, un pie en América Latina y otro en Europa! Así, ayudaría a todos a crear una humanidad más generosa, más solidaria.

El aporte que nosotros, latinoamericanos, podemos dar a la cultura mundial, es el de una cultura de la afectividad, del cuerpo, de la danza, de la alegría de vivir, de la música, del calor humano, de la religión como algo positivo para el ser humano que no se siente solo (como me decía una viejita hace pocos días, que fue prostituta, la

gran putona le decían, y decía: «Padre, yo fui todo lo malo en este mundo, ahora que soy vieja (vieja para ella es tener 48 años, porque mueren por ahí) entonces me decía: yo me represento así a Dios: cuando yo llego allí, al cielo, Dios me dice «María, como tenía nostalgia de ti, por qué tardaste tanto en venir, venga, vamos a hacer una gran fiesta». Dios se olvidará de que yo fui prostituta y vamos a bailar por la eternidad... ¡Esa visión, que no habla de infierno, ni de juicio! No. Es Dios que tiene nostalgia de sus hijos e hijas y que sufre porque se retardan en llegar. Es otra visión. Entonces, nosotros podemos aportar a la humanidad otro tipo de humanismo, que nace de esas expresiones de no tener vergüenza, lo cual es profundamente evangélico, porque recupera al Dios del hijo pródigo, al Dios de Jesucristo que amaba a los ingratos y malos y que no era el Dios de los fariseos. Creo que no hay que perder esto y enriquecer a España con esta colaboración que la hispanidad colonial ha generado y que hoy es más abierta y puede estar en diálogo con todas las culturas.

500 AÑOS: UNA CELEBRACION PENITENCIAL Y DE RESISTENCIA

1492-1992 significa en la perspectiva de los indígenas y de los negros latinoamericanos, una vía-sacra de ilimitadas estaciones de sufrimiento y un Viernes Santo que está durando 500 años con pocas perspectivas de resurrección.

1. Celebración penitencial.

Los europeos cristianos invadieron el Continente. Provocaron el mayor genocidio de la historia, reduciendo la población en la proporción de 25 por 1. Usurparon las tierras, desintegraron las organizaciones socio-políticas, reprimieron las religiones indígenas e interrumpieron la lógica interna del crecimiento de las culturas autóctonas.

Con la espada conquistaron los cuerpos y con la cruz conquistaron las almas. Nadie podía hacerse cristiano sin que, al mismo tiempo, se hiciera súbdito de los reyes de Portugal, de España, de Francia y, en el caso protestante, de Inglaterra, de Dinamarca, y de Holanda. Está sujeción implicaba una serie de violencias, de tributos, de pérdida de las tierras, de trabajo forzado y hasta la esclavitud.

Los misioneros católicos o protestantes no anunciaban solamente el Evangelio, sino también la cultura europea. Eran parte esencial de un proyecto de conquista y de colonización. El cristiano aparecía, para los nativos y para los africanos esclavizados, como la religión de los enemigos que subyugaban y mataban.

El evangelio no podía ser buena noticia para ellos, sino más bien noticia de desgracia. Por eso dice un texto: «La introducción del cristianismo fue la introducción de la tristeza, el inicio de nuestra miseria y el principio de nuestros padecimientos. Ellos, los intrusos, nos enseñaron el miedo e hicieron que nuestras flores se marchitaran, para que solamente su flor viviera, dañaron y engulleron nuestra flor».

Muchos testimonio indígenas afirman: el Dios cristiano es un Dios cruel y sin piedad. La mayoría de los misioneros calumniaban a Dios, tratando de convencer a los indígenas y a los esclavos que ellos sufrían y morían como castigo divino por sus pecados, por el hecho de no ser cristianos y de no creer en Jesucristo. En realidad, ellos morían en contradicción con el evangelio y la voluntad de Dios, debido a las ganancias de los colonizadores y porque los misioneros no entendieron sus religiones y no dialogaron con ellas, considerándolas como inventos diabólicos que debían ser destruidos.

Hay todo un pecado original en el origen de la evangelización latinoamericana: la Iglesia, como patronazgo asumió el proyecto político de dominación y de explotación bajo el cual sucumbían los pueblos indígenas y millones de esclavos africanos.

El Viernes Santo no cesó con la invasión en el siglo XVI, continúa hasta hoy por la explotación económica, por la marginación política, por la desestructuración cultural, por la desnutrición crónica, la deuda externa y por la existencia forzada de los países subdesarrollados.

¿Cómo podemos celebrar una masacre? El 12 de octubre no es para celebrar el «día de la raza», sino el «día de la desgracia continental». No se celebra el descubrimiento de América, esa es la visión de los que están en las caravelas, sino que se lamenta su invasión, ésta es la visión de los que están en la playa, que continúan despreciados hasta hoy por la dependencia económica y por la ausencia de libertad para un proyecto autónomo y auto-sustentado.

El año 1992 debería ser para la sociedad y para los cristianos una oportunidad de una inmensa revisión crítica. Se trata de una cuestión de justicia para con los humillados y ofendidos durante cinco siglos.

2. Celebración de la resistencia.

Hay también motivos para celebrar los 500 años de resistencia indígena y afro-americana. No sólo se debe evocar la fecha de los 500 años; es el aniversario de los invasores. Se deben recordar los 40.000 años de historia de los pueblos del Continente, con sus 2.200 lenguas diferentes, sus culturas, con el prodigioso dominio de las plantas y animales, con el desarrollo de las técnicas agrícolas, artes mecánicas y observaciones científicas.

Dios no llegó allí con los misioneros. Su Espíritu emprendió un complejo diálogo con los hombres y las mujeres, con las tribus y pueblos de este continente, trayéndoles gracia y salvación. Sus tradiciones, mitos y ritos están vivos en el alma de las poblaciones sobrevivientes.

Deberíamos agradecer a Dios que ellos hayan podido resistir y estar vivos, siendo hoy cerca de 70 millones de indígenas y otros tantos los descendientes de africanos. Es importante celebrar las revueltas indígenas, especialmente las de Tupac Amaru I y II, la República Cristiana de los Guaraníes, los quilombos de Brasil, los palenques de Colombia, los «pueblos cimarrones» de Jamaica y la República Negra de los Palmares en el Nordeste brasileño.

La resistencia continúa, durante todos esos siglos, en el campo y en la ciudad, mediante levantamientos, organizaciones populares, sindicales y, actualmente, por la formación de partidos libertadores, vinculados a la identidad de los pueblos oprimidos de América Latina.

Otro motivo de celebración es la continuidad de las religiones indígenas y afro-americanas (vudú, candomblé, yoruba, etc.). Gracias a ellas los oprimidos han alimentado su esperanza y conservado fuerzas para no sucumbir totalmente.

Por fin, podemos celebrar también la asimilación singular que los oprimidos y marginados hicieron del cristianismo. Le dieron una formulación propia en el código de su cultura popular con influencia indígena, africana y europea. Hicieron un síntesis clara con todos los elementos de la realidad y así surgió el catolicismo popular en los últimos años, con la creación más original en la fe cristiana de América Latina: las comunidades eclesiales de base. Tanto en el catolicismo popular como en las CEBs aparece, por primera vez, el rostro mestizo y latinoamericano del cristianismo. Es preciso recordar los mártires indígenas, negros, los defensores de los

derechos humanos (Las Casas, Montesino, Valdivieso, Vieira y otros), los mártires actuales, víctimas de la represión en las ciudades y en el campo.

3. Necesidad de reparación.

Junto con el gesto penitencial por las ofensas infringidas, debe existir el propósito firme de reparación.

En primer lugar, se ha de oír la voz de las víctimas, las quejas de los aztecas, los incas, los mayas, quechuas, aymaras, guaraní, yanomami, krain akarore, conservadas en textos conmovedores. Para superar el monólogo de 500 años. Debemos ahora abrirnos, dialogar y estar dispuestos a corregir nuestros errores, para aprender.

Y privilegiar siempre la cuestión de la justicia y de la vida, vinculándolas con el Evangelio, como condición para que sea buena noticia y no prolongación de la dominación secular.

Hace falta «desoccidentalizar» el cristianismo, porque en el caso contrario, él será siempre etnocéntrico y racista y mantendrá sin querer el mensaje cristiano y el Dios de Jesucristo como referente de las fuentes culturales de Occidente, de la tradición hebraica, de la filosofía griega, del derecho romano y de las lenguas latinas y sajonas. Es importante reforzar la única evangelización que merece este nombre, aquella que se realiza en el diálogo y en el encuentro respetuoso de las culturas con el mensaje de Jesús.

Urge apoyar todos los movimientos indígenas y negros que demandan el rescate biológico de las razas, la recuperación de la memoria cultural, la revitalización de las religiones autóctonas y el refuerzo de la identidad en diálogo con la cultura circundante.

¿No se abre la posibilidad para que los cristianos recuperen una antigua utopía bíblica (Dt 15, 12-18, LV 25, 8-19) recordada por Jesús (Lc 4, 16-19) del año de jubileo y del año de gracia del Señor? 1492 marcó el comienzo del colonialismo moderno. 1992 podría significar el fin de los neocolonialismos contemporáneos. Eso se traduciría en la devolución de las tierras a los indígenas, en la reforma agraria dando la tierra a quien la trabaja, en el respeto a las culturas indígenas y afro-americanas que siempre han sido despreciadas y a su patrimonio espiritual folklorizado y marginalizado, en la acogida de sus religiones como legítimas y dignas mediante las

cuales Dios encuentra a sus pueblos y estos caminan hacia Dios. Eso se traduciría también en un año de gracia en que el racismo fuese limitado y superado dentro de la sociedad y las Iglesias, en el apoyo a los movimientos y grupos que luchan por su identidad cultural contra todo tipo de discriminaciones. Se traduciría también en no pagar la deuda externa, tantas veces pagada con el dinero, el hambre y la desesperación de las grandes mayorías, inaugurando un nuevo orden económico mundial.

Por fin el año de jubileo y de gracia implicaría la inculturación que rescatase la dignidad cristiana de las culturas no europeas para dejar resplandecer el rostro indígena-afro-latino-americano de las Iglesias de Cristo.

VII

LAS COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE, GERMEN DE UN NUEVO CATOLICISMO EN AMERICA LATINA

Las CEBs no son únicamente un acontecimiento latinoamericano. Representan una fuerza eclesial que penetra todo el cuerpo de la Iglesia a nivel universal y ecuménico. Significan la presencia del principio de comunión y la reivindicación del carisma y del poder fraternal como formas de organización de la comunidad cristiana.

En cuanto a su significación más universal, representan una promesa y merecen una reflexión más atenta por parte de toda la teología cristiana.

El fenómeno de las CEBs es particularmente fecundo entre nosotros, en América Latina. Pues en estos momentos en que hablamos de una nueva evangelización y de celebración penitencial después de 500 años de evangelización colonizadora, pueden cristalizar el viejo sueño de muchos misioneros del siglo XVI.

Hoy planteamos la siguiente cuestión: ¿es posible un cristianismo amerindio, latinoamericano, distinto del cristianismo romano que fue implantado? ¿O estamos obligados a reproducir la misma estructura o, en todo caso, sólo a reformar el catolicismo hegemónico romano en América Latina? Las CEBs nos permiten afirmar: sí, es posible un catolicismo amerindio, como fruto de una nueva evangelización realizada por los propios pobres en sus comunidades eclesiales de base y en los demás movimientos de la Iglesia de los pobres. Las CEBs, entre otros significados histórico-sociales, representan el embrión de este nuevo cristianismo. Estaba presente ya como sueño y utopía en muchos misioneros a lo largo de los 500

años de presencia del cristianismo en el Continente. Y precisamente sobre esto quisiera presentar algunas reflexiones, cargadas de esperanza, en contraste con toda esa resignación que está devastando el campo eclesial en el mundo entero.

1. Dos proyectos históricos de evangelización: la expansión de la cristiandad europea o la creación de una Iglesia de las Indias.

Como sabemos, en los principios de la evangelización latinoamericana se enfrentaron dos grandes proyectos: uno proponía una Iglesia india; otro, una Iglesia en las Indias. En otros términos, uno quería una Iglesia-fuente, fruto del encuentro entre fe cristiana y culturas indígenas, el otro quería una Iglesia-espejo, resultado de la reproducción del modelo de Iglesia existente en Europa.

El primero, la Iglesia-fuente, estuvo representado especialmente por los mendicantes (franciscanos y dominicos) y más tarde por sectores importantes de los jesuitas. Los primeros misioneros en México, los así llamados 12 Apóstoles, que desembarcaron el 13 de mayo de 1524, venían llenos de las ideas del evangelismo español de los grandes reformadores místicos, estaban fuertemente influenciados por los ideales joaquinistas y por los utopistas del Renacimiento. Soñaban con una nueva humanidad, por fin restacatada de la trágica carga de Adán. Parte de este sueño lo era una nueva Iglesia, espiritual, basada en el modelo de la Iglesia primitiva. El ideal de la pobreza radical que habían asumido por la reforma de la vida religiosa (eran descalzados de la provincia de San Gabriel de Extremadura) les creaba condiciones espirituales para emprender un nuevo experimento eclesial. Despojados de todo, podrían encarnar todo. El ministro general de los Franciscanos descalzos, Francisco Quiñones, al enviar los misioneros, dentro de este espíritu, les recordó que ellos irían a las Indias «no para celebrar ceremonias religiosas», sino para predicar a Cristo y el Evangelio. Todo, además, «debía ser adaptado para la consecución de tal fin». En la bondad, en la sencillez y en la pobreza de los indios, los misioneros veían un campo adecuado para conseguir este ideal.

La Iglesia pobre debía ser también una Iglesia libre, según los ideales de Joaquin de Fiore. En función de ello, reclamarían, durante años, de las autoridades ibéricas, la autonomía de las naciones indígenas, una Iglesia india, con clero indio, un orden

episcopal independiente de las colonias, ligado directamente al Rey y al Papa. Esos misioneros se internaron en los bosques, como los dos primeros franciscanos venidos en el segundo viaje de Cristóbal Colón (1493), Fray Juan de Tisin y Fray Juan de la Deule; otros se encarnaron totalmente en la cultura local, como Motolonia; aprendieron las lenguas, estudiaron mitos y filosofías locales, como Sahagún y comenzaron a poner los fundamentos de una Iglesia con rostro indígena. Las “reducciones”, inicialmente de origen franciscano y posteriormente heredadas por los jesuitas, significaron la concreción de este intento: la gestación de una nueva humanidad con una nueva Iglesia. Evidentemente, este proyecto, liberador en apariencia, era autoritario. Los indígenas jamás fueron preguntados si querían semejante Iglesia. Fueron víctimas de ideas todavía europeas, de un cierto tipo de cristianismo carismático propio de toda una tradición espiritual de monjes y penitentes. De todas formas, ésta era una Iglesia diferente de la clerical.

El proyecto era social y teológicamente revolucionario, si tomamos en consideración la conciencia de aquel tiempo. Pero fue derrotado por el segundo proyecto: una Iglesia en las Indias.

Este proyecto —de la Iglesia-espejo— fue realizado por los reyes, administradores, colonizadores y misioneros ligados a los intereses expansionistas del mercantilismo europeo. Se trataba de reproducir en el nuevo mundo las estructuras sociales y eclesiales del viejo mundo. La misión significó, desde el núcleo mismo del proyecto político y militar de la colonización, la expansión y reproducción de las estructuras eclesiásticas y de la comprensión del cristianismo surgido de la reforma, que suponía incluso la instauración de los tribunales de la Santa Inquisición. Diversos concilios regionales de Lima y de México exigían adecuar las misiones a la disciplina del concilio ecuménico de Trento. En estos dos concilios regionales se tomaron decisiones que cortaron por la raíz, con consecuencias presentes hasta hoy, la autonomía institucional de la Iglesia. Se decidió que los indios, los mestizos y los mulatos no podían tener acceso al sacramento del Orden. Para un modelo de Iglesia que se organiza alrededor del poder sagrado, comunicado por el sacramento del Orden, una decisión similar significa condenar a la Iglesia a ser siempre extranjera en su propia patria y siempre dependiente de los colonizadores blancos y de sus descendientes. El déficit de sacerdotes, de religiosas y religiosos en América Latina hasta el día de hoy tiene su causa principal en esta exclusión, agravada por su

aplicación posterior a la población negra y mulata, portadoras, como se decía, de sangre impura.

Este proyecto creó, una Iglesia-espejo, que era parte de colonización. El colonizador sometía los cuerpos, el misionero conquistaba las almas. Ambos “españolizaban” o “portugueseaban” a la población local, dando origen a una cristiandad colonial, a un cristianismo dependiente, legitimador de la dominación colonial; después, en el tiempo de la independencia política, legitimador también de la opresión social sobre inmensos contingentes de indígenas y negros masificados y deshumanizados.

A pesar de esta contradicción, surgió aquí un fenómeno original: el catolicismo popular que guarda relación con el cristianismo oficial colonizado, pero que no nace de él. Fue fruto del catolicismo de cuño medieval introducido por colonos pobres, soldados, artesanos, marineros, por los condenados por la ley, por las prostitutas traídas hacia acá en grandes cantidades. Siglos después llegaron los inmigrantes pobres de varios países europeos, como mi propia familia. Todos ellos, unos y otros, transmitían una fe devocional, creaban comunidades cristianas de laicos, cofradías y capillas. Asimilaron a su modo el evangelio, en contra de la ortodoxia oficial. Es un cristianismo *sui generis*. Debido al régimen de opresión, contiene elementos contradictorios, procedentes del cristianismo oficial dominante. Mas como se escapaba del control clerical estricto, asimiló contribuciones de los negros, de los indios, del cristianismo romanizado de los inmigrantes. A pesar de todo, es más un cristianismo-fuente que un cristianismo-espejo. Alimentó la fe de millones de cristianos y de los pobres, como resistencia, y no faltan en él algunos elementos libertarios.

Las CEBs deben ser entendidas dentro de esta corriente, como consecuencia de un cristianismo laico y popular.

2. Nuevo modelo de Iglesia y nuevo modelo de sociedad.

Las CEBs son fruto de la convergencia de dos movimientos que siempre estuvieron entrelazados. El primero es de carácter eclesial, el segundo de orden social.

En los años sesenta la Iglesia latinoamericana decidió encontrar una salida a la grave crisis de falta de sacerdotes. Se abrió hacia los laicos. Potenció la lectura comunitaria de la Biblia, dentro de una

metodología que resultó ser revolucionaria. Se trataba siempre de confrontar el libro de la Escritura con el libro de la vida para extraer de ahí compromisos para los cristianos. Surgieron las celebraciones populares, bajo la coordinación de grupos de laicos. Luego surgieron las comunidades eclesiales de base como una forma en que los pobres pudieran sentirse iglesia y ser sujetos de toda la acción eclesial. Las CEBs nacían, en general, cuando un párroco o una religiosa comenzaban a trabajar en el medio popular. De ahí surgía un pequeño núcleo de los que participaban en la lectura popular de la Biblia, descubriendo a la luz de ella una incidencia en la sociedad. El nuevo modo de ser Iglesia nació, por lo tanto, del viejo modelo de Iglesia.

Las CEBs no son su instrumento de la parroquia para evangelizar a los pobres. Son la realización de la propia Iglesia en la base, en medio de los pobres, de una Iglesia que se está recreando. Asistimos a un proceso de eclesiogénesis, es decir, a la génesis de un modelo nuevo de Iglesia.

En los cuatro pilares que sustentan cualquier modelo de Iglesia, encontramos innovaciones introducidas por las CEBs.

En la *palabra*: los miembros de las comunidades se apropian del comentario bíblico y de la reflexión; aprenden a pensar los problemas a partir de la confrontación palabra-vida y así se abren al mundo.

En la *celebración*: son sujetos de los ritos sacramentales, saben representar la vida, las luchas, muestran gran creatividad en la actualización de celebraciones tradicionales como la *vía-sacra*, donde recuerdan a los mártires de hoy, en las celebraciones penitenciales, las peregrinaciones; al mismo tiempo inventan nuevos símbolos para reforzar la esperanza e identificar el Reino en la historia.

En los *ministerios*: al lado de los ministerios oficiales emergen nuevos servicios y ministerios laicos, realizados en pequeños grupos tales como catequesis, liturgia, educación popular, derechos humanos, reflexión bíblica, articulación con los sindicatos, lucha por la vivienda, la salud, por los menores abandonados. En el centro se encuentra el equipo de coordinación que no acumula, sino integra y respeta los diversos servicios y carismas. Todo ello se realiza con un espíritu democrático, pues los cargos son elegidos por la comunidad y con la participación directa de todos.

Y, finalmente, en la *misión*: la comunidad se inserta en el

movimiento popular, en la lucha sindical, en las organizaciones de las mujeres, en los partidos políticos de raíz popular. Las comunidades fundan otras comunidades y las acompañan en el verdadero sentido misionero.

Todo este proceso demuestra que la comunidad se adueña de parcelas significativas del poder sagrado. Las CEBs son productoras de bienes simbólicos, fundadoras de comunidades. Evidentemente existen contradicciones, puesto que a pesar de los avances, persiste todavía cierta dependencia del agente externo (del obispo, del cura, de los religiosos). Otras veces aparecen trazos autoritarios, tendentes a imitar la centralización del modelo clerical de la Iglesia.

Sin embargo, es imposible negarlo: existe un nuevo modo de ser Iglesia. Surge un nuevo consenso eclesial (una anti-hegemonía, en el lenguaje de Gramsci). Se caracteriza por la comunidad y por las relaciones comunitarias, en contraste con el modelo oficial que es societario y está marcado por el anonimato de las funciones.

En las CEBs, particularmente en Brasil, este modo de ser Iglesia es el más desarrollado. Cada tres años se realizan los encuentros intereclesiales, que reúnen miles de participantes, decenas de obispos, teólogos y representantes de varias iglesias, también de otros países. Ahí se revela una feliz convergencia entre el viejo y el nuevo modelo de ser Iglesia. La Iglesia-grande-institución quiere la existencia de las CEBs, estimula su relativa autonomía, apoya el surgimiento de nuevos ministerios. A su vez, las CEBs acogen a los obispos, quieren tener sacerdotes en su seno, ayudan a los religiosos y a otros cristianos de buena voluntad a insertarse en el caminar del pueblo.

Esta mutua interpenetración entre Iglesia-grande-institución y las CEBs hace que diferentes sujetos de la vida eclesial se modifiquen profundamente. Los obispos se vuelven más sencillos, pobres y defensores de los pobres; se sienten en medio de los grupos como alumnos del evangelio y de los humildes. Entienden su autoridad realmente como servicio a la comunidad y no como investidura para dirigir a los fieles. Los sacerdotes no son los que acumulan el poder sagrado, sino los que apoyan a los grupos, sirven de eslabón de comunión entre varias comunidades y la institución grande. Los religiosos aprenden a vivir con más realismo evangélico sus votos y su inserción en medio del pueblo.

Dentro de las CEBs podemos encontrar cardenales como Dom Paulo Evaristo Arns o Dom Aloisio Lorscheider, obispos (la mayoría

de los 350 obispos de Brasil), sacerdotes, agentes de pastoral, teólogos, sociólogos, líderes sindicales y millones de cristianos, hombres y mujeres que viven allí su fe, acumulando a partir del evangelio motivaciones para comprometerse en la transformación de la sociedad.

Las tensiones no se producen entre la Iglesia-grande-institución y las CEBs, sino entre los que (obispos, sacerdotes y laicos) tomaron en serio la opción por los pobres y apoyan las comunidades y aquellos que continúan dentro del viejo pacto de la Iglesia con las fuerzas dominantes y que, por eso, no ven razones para tomar la opción por los pobres y temen a las comunidades eclesiales de base.

El segundo movimiento que da origen a la CEBs es de orden social y se produce en la misma época que el movimiento eclesial. En la década de los años sesenta se da en toda América Latina la irrupción de los pobres organizados en sindicatos, en partidos políticos, en movimientos populares y hasta en grupos guerrilleros. Los pobres no aceptaban más, pasivamente, su pobreza. Descubrieron el carácter histórico de ella, entendido como opresión. Querían y quieren cambiar la realidad para garantizarse la dignidad y la participación. Surgieron los movimientos de liberación. Las grandes mayorías pobres y oprimidas son al mismo tiempo cristianas. Comenzaron a entender la liberación social como parte de la liberación integral traída por Jesucristo. La liberación es un momento de la salvación plena que Dios quiere para sus hijos e hijas. Este tipo de razonamiento significó un desafío para las Iglesias. ¿Cómo colaboran ellas en la liberación plena de nuestros pueblos? Las Iglesias no podían dejar de apoyar tales movimientos y, dentro de los límites institucionales, participar activamente. Los propios cristianos, a partir de sus comunidades, desde la interpretación de las Escrituras que hacían, encontraban motivaciones para su participación en la liberación concreta al lado de otros agentes sociales.

En este movimiento social de los pobres organizados, se elaboró y continúa elaborándose un proyecto de sociedad: democrática, de cuño popular, participativa, solidaria e igualitaria. El sujeto histórico que asume tal proyecto y trata de realizarlo políticamente son las clases populares (sindicatos, movimientos sociales por la tierra, movimientos en defensa de los indios, de la mujer, por la vivienda, los partidos de izquierda, todo tipo de asociaciones que surgen en la sociedad civil y que se comprometen con el cambio de la sociedad).

Los cristianos entendieron que no debían elaborar un proyecto propio. Al revés, su función era la de insertarse en este movimiento y ofrecer su colaboración, también específica, a partir de la propia riqueza de la fe cristiana, que es compartida por la gran mayoría de los oprimidos.

Los cristianos comprometidos consiguieron ganar para su causa a muchos agentes de la Iglesia. En Brasil, la mayoría de los obispos se sitúan dentro del proyecto popular. Se fue elaborando así un nuevo pacto de sectores importantes de la Iglesia institucional con las clases populares. La opción preferencial por los pobres, además de su sentido estrictamente evangélico y eclesial, significa también la reafirmación de que la Iglesia-grande-institución quiere colocarse al lado de los pobres, quiere apoyarlos como sujetos de la historia y de la propia Iglesia. No se trata ya del viejo populismo pastoral, donde el obispo y el cura hacen todo por el pobre, pero casi nada con el pobre o a partir de la óptica del pobre. La opción por los pobres implica una conversión de la Iglesia-grande-institución que debe romper el clásico pacto colonial y neo-colonial con las clases dominantes y volverse hacia las clases empobrecidas. Su colaboración con el pecado social y estructural debe acabar para que ella pueda servir verdaderamente a la causa de los pobres. La opción por los pobres significa el reconocimiento de la fuerza histórica y evangelizadora de los pobres. No son la Iglesia o el Estado, ni las clases poderosas los que van a liberar a los pobres. Son los pobres mismos, concientizados y organizados los que van a liberarse a sí mismos y los que con otros aliados van a construir una sociedad más participativa y democrática. La Iglesia quiere ser un aliado en este proceso, pero no de forma asistencial, sino participando en diferentes movimientos de liberación.

Las CEBs constituyen el punto de cristalización de movimiento eclesial y social. Hacen concreta una nueva presencia de la fe y del evangelio dentro de la historia: la de estar del lado de los oprimidos, entre ellos, de manera que el sujeto principal de la sociedad y de la propia Iglesia sea el propio pobre y oprimido.

La base social de la Iglesia es actualmente distinta. En la Iglesia-grande-institución la base social está constituida principalmente por las clases hegemónicas. Persiste una articulación histórica y cultural entre el poder eclesiástico y los poderes sociales dominantes. Por eso hay una funcionalidad estructural entre el tipo de Iglesia societaria con el tipo de sociedad liberal burguesa, capitalista.

Siempre que en la historia se produce una transformación de esa situación social, por ejemplo cuando el socialismo vence en algún país, surgen luego problemas con las autoridades jerárquicas de la Iglesia. Se pierde la connaturalidad entre el modelo jerárquico de la Iglesia y el modelo de la burguesía liberal. La institución-grande, por lo tanto, atiende principalmente a los intereses de las clases que eran dominantes. Atiende de forma secundaria a los intereses de las grandes mayorías marginadas.

En las CEBs la base social es otra. Los pobres componen la Iglesia-red-de comunidades y al mismo tiempo componen los movimientos de liberación. Hay una funcionalidad estructural entre el ideario, la organización y la pedagogía de las CEBs con los sectores populares que quieren una sociedad nueva y luchan por ella. La Iglesia-red-de comunidades asumió el proyecto popular. Existe un nuevo consenso dentro de la Iglesia y en el marco del proyecto popular: en el centro de la acción social y política, así como en la acción pastoral deben estar los oprimidos y marginados como fenómeno colectivo, en términos de clases dominadas, razas humilladas, culturas depreciadas y sectores discriminados, como mujeres, leprosos, los enfermos del SIDA, etc. Y no como objeto de acción de políticas populistas o de una pastoral asistencialista, sino como sujetos de su acción y liberación social y religiosa.

Así como del judaísmo bíblico se originó la Iglesia (cf. Rm 11, 11-24), de manera semejante de la Iglesia-sociedad surgió la Iglesia-comunidad. Sara estéril, a pesar de la edad, siempre puede concebir. Por eso puede alegrarse y sonreír (Cf. Gn 18, 12-15). La eclesiogénesis no es un aborto. Es una vida nueva y una expresión posible y legítima del evangelio.

La fuerza de la Iglesia de base reside en la articulación permanente de las dos fuerzas que le han dado origen: la eclesial y la social. La Iglesia de base representa una fuerza eclesial, por su número (sólo en Brasil existen cerca de 100 mil CEBs), por su capacidad de movilización y también por su fuerte evangelismo. Significa también una fuerza social porque las CEBs siempre han estado vinculadas con el movimiento popular. Hasta podría decirse que son la expresión eclesial y cristiana del movimiento popular de cuño liberador. Las luchas de los oprimidos que buscan liberación ganan un colorido cristiano y último mediante la celebración, la reflexión y la misma existencia del fenómeno de las comunidades eclesiales.

A partir de la realidad de este hecho se imponen dos reflexiones, primera: la actual estructura institucional de la Iglesia es europea y romana, no es universal, no se deriva directamente de los evangelios ni de la voluntad de Jesús. Tal como aparece institucionalmente en el derecho, en la liturgia, en la teología y en la sensibilidad general, la Iglesia es resultado de las vicisitudes de la historia europea, de la cultura clásica romana, del feudalismo, de las monarquías absolutas, de las disputas por el poder entre los papas y los reyes, de las polémicas religiosas internas entre las iglesias y de las diversas corrientes del pensamiento europeo. ¿Qué tenemos nosotros como latinoamericanos que ver con eso? ¿Qué tienen que ver los indígenas de los Andes o de América Central con los decretos del Concilio de Trento o del Vaticano II? Como somos fruto del encuentro de varios pueblos, generando lentamente una nueva cultura, tenemos derecho a expresarnos ante esta nueva realidad. ¿Por qué continuar con el trasplante?

La segunda reflexión es ésta: las CEBs demuestran que la búsqueda de un nuevo modo de ser Iglesia no es solamente un desideratum o una posibilidad teórica. Son expresión de su viabilidad, resultado del proceso de un nuevo cristianismo de cuño popular y libertador. Ellas contienen, eso sí, elementos romanos, pero también amerindios, negros, mestizos, elementos de los nuevos pueblos inmigrados, creando —sin embargo— un perfil propio y específico. Constituyen una alternativa posible de organización diferente de la aparición pública de la fe y del Evangelio en el seno de una cultura.

3. La importancia de los aliados en la consolidación del nuevo modo de ser Iglesia.

La Iglesia de base está ganando autonomía teológica, en la medida en que produce la reflexión necesaria para justificar su práctica y propone una visión global coherente de la Iglesia y de la sociedad. La mejor producción teológica de este fermento en la base de la Iglesia y en la sociedad ha sido la teología de la liberación. Ella no se entiende sin la Iglesia de los pobres, y sin haber asumido la perspectiva de los oprimidos.

Sin embargo, esta reflexión no es suficiente. Se vuelve importante la colaboración de otros aliados que orgánicamente asuman la

causa de la Iglesia de los pobres. En este sentido consideramos de enorme importancia las investigaciones del maestro Edward Schillebeeckx, entre otros teólogos del Primer Mundo, por ejemplo sobre la Iglesia y los ministerios. Ellas ayudan a relativizar las pretensiones arrogantes de la doctrina tradicional que pretende vincularse directamente a la voluntad de Jesús. Al mismo tiempo muestran cómo, históricamente, se formó el cuerpo clerical y cómo hoy es posible distribuir de una manera diferente el poder sagrado dentro de la comunidad, sin romper con la substancia de la fe apostólica.

Sin esta colaboración de los teólogos, la Iglesia de base corre el riesgo de ser deslegitimada, perseguida y destruida. Debemos decirlo claramente: hoy, el proyecto popular de Iglesia está amenazado por la Iglesia clerical. Sectores importantes del Vaticano comprendieron la novedad que representa la Iglesia de los pobres. En su rigidez dogmática, la entienden como una desviación que debe ser combatida, corregida y eliminada. Por eso simbólicamente desmoralizan a sus agentes, combaten su teología, castigan a los obispos y curas que apoyan a la Iglesia popular. Mueven una persecución como la que ocurre en la arquidiócesis de Recife, sede de uno de los mayores profetas del Tercer Mundo, Dom Helder Câmara, sustituido por un jurista feroz. Ahí se da literalmente el desmantelamiento de la Iglesia de los pobres, de las comunidades de base, de los círculos bíblicos, de los grupos en favor de los derechos humanos, de la pastoral con los expulsados de la tierra. Hasta la policía, que tanto fue criticada por Dom Helder Câmara por torturar a los representantes del pueblo, está allí para disolver reuniones de fieles delante del palacio, que simplemente querían conversar con su pastor. Para los funcionarios del Vaticano esta estrategia de desmantelamiento, ha de servir de ejemplo para las demás diócesis que asumen la misma línea pastoral.

La estrategia de Roma consiste en reforzar cada vez más el eje clerical e insistir en el derecho canónico. Se trata ahora de encuadrar a las CEBs dentro del marco de la Iglesia clerical. Es decir, se deben parroquializar las CEBs. Ahora, es el párroco el que define las funciones y distribuye los cargos, y no la comunidad. Las CEBs pierden así su originalidad como un modo distinto de ser Iglesia, donde el sujeto es la comunidad, para transformarse en un movimiento más dentro de un tipo de Iglesia, en el cual el clero es el sujeto que lo moviliza todo y decide de todo.

Así como para la clase media existen diferentes movimientos,

como los cursillos, los grupos transnacionalizados, tales como por ejemplo Comunión y Liberación, Focolari, Opus Dei, también ahora existen los Círculos bíblicos y las CEBs para los pobres de las periferias de las ciudades. En el centro de todo está la fuerza de la Iglesia clerical.

El Vaticano quiere un catolicismo latinoamericano fuerte. Pero lo quiere dependiente, y quiere que se mantenga dentro de las características del modelo romano. Si los cristianos de la segunda generación consiguieron todavía en el primer siglo liberarse de la circuncisión judaica, los cristianos latinoamericanos del siglo XX todavía no han conseguido liberarse de la circuncisión romana. Es decir, igual que antes, hoy también la Iglesia pretende continuar siendo una Iglesia-espejo y no una Iglesia-fuente.

¿Es justo que continuemos así, en un continente que en el año 2000 tendrá más de la mitad de los católicos del mundo entero? ¿Cómo es posible no someter a una vigorosa crítica la política del Vaticano que impide que nuestros pueblos alaben a Dios en sus propias culturas? No se acepta que las culturas, especialmente las de los indígenas y negros, puedan ofrecer una contribución válida para todos los cristianos del mundo entero. Implícitamente se sugiere que esas culturas son inferiores y que el Evangelio no puede ser asimilado por ellas. Para ser cristianos deberían dejar de ser culturalmente negros o indios y hacerse culturalmente romanos.

4. Resistencia y consolidación del proyecto popular de Iglesia.

En la situación de una crisis similar, no es suficiente que seamos cristianos críticos. Debemos ser también políticos, o sea, debemos saber aprovechar la crisis en beneficio de los fieles que son oprimidos y que encuentran alimento para su fe liberadora y aliento para su esperanza comprometida en la Iglesia de base.

En primer lugar, es importante continuar la difusión cada vez más grande, de las comunidades eclesiales de base, aprovechar todo lo que la historia, la teología, o el derecho canónico permiten para su justificación. Por tanto, es importante crecer hacia el fondo.

En segundo lugar, es menester conquistar más y más intelectuales orgánicos que se alíen con la lucha de la Iglesia de base (teólogos, laicos destacados, etc.). Por tanto, crecer hacia los lados.

En tercer lugar, es urgente asegurar que poco a poco los obispos y los sectores de la Iglesia clerical se vayan convirtiendo a la expresión popular de la Iglesia. Ellos son importantísimos porque para la teología oficial, son los que detentan los criterios de eclesialidad. Si hubiera cardenales y obispos en el movimiento de las CEBs, difícilmente sería posible una condena oficial de Roma contra la Iglesia de los pobres. Por tanto, hace falta crecer hacia la cima.

En cuarto lugar, es imprescindible mantener una viva relación con el movimiento popular de liberación: éste ayuda a defender la Iglesia de los pobres. Roma no puede correr el riesgo, por una eventual condenación, de perder el pueblo y los propios pobres concientizados y organizados. El compromiso libertador de los cristianos en las bases confiere credibilidad al evangelio. Los cristianos pobres ayudan a toda la Iglesia a liberarse del cautiverio en que el sistema capitalista la sometió con el fin de que fuera una Iglesia espiritualista, moralista y una empresa de salvación privada. Los ideales de liberación no son monopolio de las izquierdas, sino que pertenecen a la memoria de Jesús. Por tanto, crecer hacia dentro.

Quinto: debemos luchar contra la parroquialización de las CEBs, puesto que eso destruye el "point d'honneur" de la Iglesia del Tercer Mundo y su identidad. Y si el Vaticano consigue encuadrar a la Iglesia de los pobres en la Iglesia clerical, hace falta continuar creando en las periferias (y siempre hay periferias cuando existe un centro autoritario) nuevas comunidades de base. Debemos esforzarnos para que el espíritu de comunión penetre todo el tejido de la Iglesia. Ese Espíritu mantendrá bajo crítica permanente el autoritarismo, el centralismo, el clericalismo y favorecerá una Iglesia participativa y "geschwisterlich", que podrá ser el sacramento histórico de la Trinidad, que es como dicen las CEBs, la mejor comunidad.

Sexto: es importante que seamos realistas. La Iglesia-grande-institución creó para sí una justificación dogmática, canónica y litúrgica. En base a su articulación con la historia dominante deberá, en su tipo de organización excluyente, durar siglos, quién sabe si no hasta el juicio final. No es que por eso pierda sentido el intento permanente de crear una Iglesia-comunidad que traduzca de forma convincente y atrayente la utopía de Jesús y de los apóstoles. La teología debería justificar esta posibilidad y legitimar el hecho

existente de una Iglesia de los pobres, como modelo distinto de la Iglesia clerical, pero en comunión teológica con ella.

Finalmente, nos toca vivir una espiritualidad pascual. El invierno se prolonga en la Iglesia. Rehusamos aceptar que aquello que nació de la fe de los pobres y que tanta liberación trajo para ellos, sea destinado al fracaso. Si es posible una cruz eclesiológica, también lo es una resurrección eclesial por el Espíritu de Dios. Este Espíritu puede transformar los huesos calcinados de un pueblo, en vida nueva, según la elocuente imagen del profeta Ezequiel (cf. 37, 1-14). ¿Somos utópicos y visionarios? ¡Sí, lo somos! Son las visiones y utopías que nos permiten vivir y transforman el desierto en tierra fértil.

Lo entienden bien los cristianos de las CEBs que sufriendo, con el reflujo de la Iglesia, todavía cantan con entusiasmo:

Sueño que si sueño solo
Puede ser pura ilusión
Sueño que si soñamos juntos
Es señal de solución.

Entonces vamos a soñar, compañeros,
Soñar ligero,
Soñar en mutirão.

VIII

¿PUEDEN LAS IGLESIAS ESCUCHAR LOS GRITOS DE LOS POBRES?

Saturnino Rodríguez: *Frontera esta semana tiene un invitado de excepción, un invitado de lujo. En torno a Leonardo Boff, el conocido teólogo brasileiro de la liberación, vamos a montar esta tertulia con otros invitados: con José Ramón López de la Osa, profesor de Ética Política en la Universidad Pontificia de Comillas y Benjamín Forcano, teólogo. Hoy, después de haber oído hablar del nuevo orden económico internacional, lo cierto es que el tercer mundo sigue estando donde está, las cosas no han cambiado y posiblemente se han distanciado. La caída del muro de Berlín, ha supuesto el desmonte y aniquilación del comunismo que, casi hace que no haya reducto que oponer al nuevo orden dominante. En cualquier caso, aun siendo los escenarios distintos, todo ello provoca una profunda reflexión desde la Teología de la Liberación.*

Leonardo Boff: La Teología de la Liberación, desde sus comienzos, se ubica en la relación Norte-Sur, y no tanto en la relación Este-Oeste, es decir, su preocupación no es tanto la disputa ideológica entre el liberalismo y su democracia burguesa de una parte y el socialismo-leninismo, expresión teórica al marxismo de otra; no es ésta para nosotros la gran cuestión. La gran cuestión es, y sigue siendo, la relación entre ricos y pobres, entre los países que se sitúan en el Atlántico Norte y los dos tercios pobres de la humanidad que se sitúan al gran Sur. Ahora que la discusión ideológica se ha suplantado, aparece claro que el gran reto es éste. Porque en este momento un 13 por 100 de la humanidad vive en el Norte, 77 por 100 en el gran Sur, y la Teología de la Liberación es el intento de pensar

desde la situación de esos dos tercios de la humanidad. Evidentemente es un reto la crisis del socialismo, la caída del muro de Berlín, el estallido de la teoría marxista y su interpretación de la realidad. Pero, por otra parte, es también un refuerzo de nuestra posición inicial. ¿Por qué? Porque el centro de nuestra preocupación no era el marxismo, sino los pobres. El marxismo era un aporte teórico para entender el mundo: un mundo de oprimidos y, por eso, de empobrecidos. En el centro estaban los pobres. Y nuestra opción era por los pobres contra su pobreza, en función de su liberación. Y el socialismo era como un elemento histórico que podía dar cuerpo a la expresión política de esos pobres, jamás fue para nosotros modelo de sociedad sino más bien punto de referencia histórico, en el sentido de que históricamente es posible una realización alternativa al sistema liberal burgués capitalista.

Fracasó el sistema socialista real, pero los problemas que hicieron surgir el socialismo como propuesta siguen y se han empeorado, pues los niveles de hambre, de marginación y de explotación a nivel mundial son más terribles que antes. Y esos elementos, que jamás fueron resueltos por el capitalismo, siguen como un reto para la reflexión y para la práctica política. Yo diría que es bueno que ese tipo de socialismo haya caído porque era un socialismo sin democracia, impuesta no de abajo hacia arriba sino de arriba hacia abajo, era beneficiario para los pueblos pero no era participativo.

Nosotros siempre recordábamos a este tipo de socialismo: ¿cómo participan las masas?, ¿cómo se aplica ahí el método de Paulo Freire que significa pensar juntos, descubrir alternativas juntos? Que no sea sólo el Partido. Entonces, de todo eso hemos aprendido, tenemos que aprender con humildad, qué significa lo de construir de una manera más colectiva desde los pobres, lo de hacer más clara nuestra ubicación, es decir, tenemos que ver desde dónde pensamos, qué aliados tenemos y tender a construir una liberación mundializada, buscando intentos de convergencia, refuerzos que vienen del Norte y del Sur, de ricos y pobres, en función de algo tercero que tiene que unificarnos y que es el bien entero de la humanidad. Porque, por primera vez en la historia, llegamos a la conciencia y a la verificación empírica de que somos una humanidad en que todos estamos amenazados. No hay un arca de Noé que pueda salvar a algunos y hacer perecer a otros. Todos estamos amenazados. Por eso, todos tenemos que trabajar juntos en beneficio

de la humanidad. Y la Teología de la Liberación tiene que pensarse como una liberación mundializada y no solamente de los pobres. Es preciso asegurar ese mecanismo de convivencia en formas nuevas de enfrentar los conflictos y de resolverlos fraternalmente: como hermanos y hermanas.

Saturnino Rodríguez: *Y sin embargo, Leonardo, pese a que no fue el marxismo quien atrapó el quehacer de la Teología de la Liberación ¿por qué el pretexto para descalificar y descalificaros ha sido siempre el del marxismo? ¿No hay otras razones de fondo?*

Benjamín Forcano: Bueno, esto está claro. Y, tal como acaba de exponer Leonardo, finalmente los que quieran ver podrán ver que la Teología de la Liberación no se identifica con el marxismo sino que es algo que tiene origen, significado y autonomía propias y es verdad que los grandes enemigos de la Teología de la Liberación, como él ha dicho muy bien, son los poderes políticos y económicos de este mundo. Y, ahí, podemos recordar las reacciones que hubo ya cuando el informe de Rockefeller, después de su gira por Latinoamérica diciendo que «si la Iglesia Latinoamericana llevaba a la práctica las conclusiones de Medellín los intereses norteamericanos estaban en peligro» y, posteriormente, el documento de Santa Fé donde, también de una manera explícita, se dice que «hay que luchar directamente contra la Teología de la Liberación». Entonces, está claro que el enemigo de la Teología de la Liberación no es tanto el Vaticano como los centros de poder económico establecidos en el mundo, los cuales han montado toda una campaña para desacreditarla, presentándola como una teología marxistizada, casi herética.

Saturnino Rodríguez: *¿Cómo puede suscitar temor y preocupación una teología como ésta a la Iglesia que, en definitiva, recibe en sus orígenes el mandato de querer apasionadamente a los más débiles?*

Leonardo Boff: Mira, yo creo que la Iglesia tiene una enorme dificultad de trabajar el tema de los pobres desde la perspectiva de los pobres. Quiero aclarar: La base social de la Iglesia europea —de la Iglesia de la gran tradición—, ¿con qué tipo de gentes ha contado para realizar su proyecto? Pienso que la base social de la Iglesia son los estratos medios y las clases hegemónicas de la sociedad. Efectivamente el pueblo está ahí, se beneficia, pero el pueblo no es el sujeto de participación y realización de ese proyecto. La Iglesia se ha organizado en su poder articulada con los poderes de este mundo. Y, ahora, lo nuevo es esto: que a partir de los años sesenta en el tercer mundo, irrumpen los pobres en la Iglesia, y los pobres

no como objeto de asistencialismo, de paternalismo del Estado y de la Iglesia, sino los pobres que ya no aceptan la pobreza, que rechazan ser solamente beneficiarios, que quieren ser sujetos en la construcción de una sociedad distinta y de una Iglesia distinta, adecuada a esa sociedad distinta. Y, ahí, yo creo que la Iglesia tiene un miedo tremendo, estructural, visceral a los pobres, porque siempre ha entendido a los pobres como a sus niños: ha creado hospitales y escuelas *para* los pobres, pero jamás *con* los pobres y *desde* los pobres. Para la Iglesia como para los estados populistas el pobre es la persona que no tiene, no tiene conciencia, ni casa, ni salario, ni salud.

La otra perspectiva parte de que el pobre tiene poder histórico, conciencia, produce cultura organizada y concientizada desde una fuerza social que puede transformarse en fuerza política y también eclesial. Y lo nuevo de América Latina es eso, que se ha creado una inmensa red de comunidades de base (en Brasil son como cien mil) que recogen en su seno desde cardenales, arzobispos, obispos y teólogos a laicos de la más baja condición, demostrando que es posible un rostro distinto de Iglesia, donde el pobre sí es sujeto. Ahí, el pobre comenta la palabra, organiza la comunidad, funda otras comunidades, asume la responsabilidad y el obispo tiene que cambiar su figura, hacerse hermano y el teólogo tiene que articularse con ellos, ponerse como discípulo del Evangelio escuchando al pueblo, es decir, la base social de la Iglesia puede cambiar y emerge una Iglesia en la base que asume el proyecto de los pobres, lo hace proyecto suyo y la Iglesia rompe el viejo pacto colonial y neocolonial con las clases pudientes y empieza a inaugurar —eso sí con dificultad y con conflictos— un nuevo pacto con las clases subalternas, que se constituyen como sujeto nuevo y hacen posible una nueva sociedad y una nueva Iglesia. Entonces, ¿por qué la Iglesia de Roma y los obispos de Europa tienen miedo —y lo tienen con razón— de la Teología de la Liberación? Yo los entiendo: porque tienen miedo de perder poder, tienen que renunciar a su pacto, tienen que ser más evangélicos, vivir menos ese, diría yo con una palabra fuerte, matrimonio que el diablo quiso en la historia y lo consiguió, del poder civil con el poder religioso, generando la combinación de la mediocridad cristiana con el mal gusto social.

Benjamín Forcano: A Leonardo le he leído en algún artículo suyo reciente donde dice que la Iglesia tiene experiencia histórica de trabajar con la Ilustración, con las élites, con las clases ricas, con las

clases, incluso, medias, pero con las clases pobres, que son hoy las mayoritarias, no tiene experiencia, ha estado siempre excluida, al margen. Entonces resulta claro lo que él acaba de decir. Para el Vaticano II el Pueblo de Dios, pasa a ser el epicentro de la Iglesia, el sujeto nuevo. Esta es la revolución, teórica entonces, pero que prácticamente comienza a hacerla verdad Latinoamérica, porque ya los pobres, realmente, no están desplazados, no quedan fuera, ni son meros objetos de la pastoral de la Iglesia, sino que comienzan a ser sujeto, lo cual pone en cuestión la hegemonía clerical, el poder clerical.

Saturnino Rodríguez: *Hay aquí teólogos del tercer mundo y del primer mundo. Alguien ha dicho que las naves que un día partieron de Europa para América, están volviendo de América para Europa cargadas de nuevas ideas y de fuertes contenidos que humanizan esa agoviadora existencia que llevamos. Desde planteamientos éticos y políticos, José Ramón López de la Osa, ¿todo esto puede calar en una sociedad como la nuestra, rabiosamente primermundista, consumista, y que parece estar lejana de todo planteamiento ético?*

José Ramón López de la Osa: Yo, desde luego, creo que la historia de Europa ha sido siempre la historia de la asimetría, de la diferencia, es decir, una historia fundamentada en estructuras de poder, con radicalización de las actitudes jerárquicas y sobre todo con imposición de unos lugares a otros. Nuestra historia ha sido una historia de monocentrismo y, hoy en día, diría oligocentrismo, es decir, nosotros nos hemos movido siempre en la concepción de las instituciones como instituciones de poder y de dominio y esto es traspasable desde la vida político-social y económica a nuestros modelos de Iglesia. Estos han estado mucho más próximos al constantinismo que al sermón del monte. Y yo creo que, en este momento, la política internacional de los últimos acontecimientos nos demuestra que nos movemos en un oligopolio enorme, hay diversos centros de poder pero muy asimétricos todos ellos. Dominan áreas muy concretas y esas áreas tratan de mantenerlas en un conflicto tenso. Económicamente creo que nos movemos en un nivel monocéntrico, puesto que el poder económico cada vez está más concentrado. Desde el crac famoso de los años 30 hasta hoy, la concentración de capitales a nivel mundial ha sido importantísima, hasta el extremo de que el poder económico occidental está controlado básicamente por unas 220 empresas. ¿Cuáles son las consecuencias que podemos sacar a partir de ahí? La gran

enseñanza del tercer mundo y de la Teología de la Liberación es que el pluricentrismo es posible, es decir, que no necesariamente las relaciones institucionales tienen que ser de poder y asimétricas sino que es posible organizarse de forma comunitaria y por lo tanto romper esas relaciones de pura asimetría y humanizar de alguna manera la relación socio-política. Yo creo que esta es la gran enseñanza que hoy día América y todo el tercer mundo está transmitiendo a la vieja Europa. Dicho con otras palabras, la utopía del reino es realizable a niveles institucionales a través de comunidades cristianas, no desde ámbitos exclusivamente de poder. Y el segundo aspecto importante a resaltar es que este monocentrismo o este oligocentrismo nos ha hecho invertir completamente el orden de nuestras estructuras, es decir, hoy día desde estas estructuras tan diferenciadas, tan asimétricas tenemos claro desde nuestros ámbitos europeos y fundamentalmente económicos, que este factor es lo más importante, que lo que hay que hacer es controlar las estructuras jurídicas, hacerse con el poder de las estructuras políticas y, desde ahí, decir a la gente cómo tienen que ser los valores y cómo tienen que ser las prioridades políticas, en vez de hacer justo lo contrario, es decir, creo que un orden moral, realmente comunitario, es lo primero. Nos tendríamos que preguntar: ¿cuáles son los valores realmente refuerzan una comunidad? Y, a partir de ahí, establecer las prioridades políticas y después crear las estructuras jurídicas. Y estamos asimilando justo el proceso inverso.

Benjamín Forcano: A mí, me encanta que Leonardo, desde esa perspectiva que acaba de decir José Ramón, económica y políticamente monocéntricas, pueda referirse al ámbito eclesiástico, él tiene unas aportaciones muy sugerentes sobre lo que es la Iglesia "fuente", y la Iglesia "espejo", a raíz precisamente de esos 500 años que Europa y, más particularmente, España quiere conmemorar.

Leonardo Boff: Mira, mi reflexión de los 500 años de presencia de las iglesias en América Latina, la formulo con mucha precaución. Yo no digo presencia del Evangelio, porque hay que discutir teológicamente qué tipo de Evangelio nos llegó a América Latina. Pero, sí nos llegaron las iglesias, la Iglesia Católica como la parte más dominante, la Iglesia protestante del Norte, la Iglesia reformada de Holanda, es decir, llegaron a América Latina, el Caribe y a otras partes, distintas formas de Iglesia. Veo que desde el principio hay un sueño en América Latina y que sigue hasta los días de hoy. Y, tal vez, hoy con

la posibilidad política, ideológica y teológica de poder realizar ese sueño. Yo me acuerdo de los primeros franciscanos, los llamados "doce apóstoles", que partiendo de Extremadura, de aquí, de España fueron a Méjico en 1521, iban llenos de los ideales de los utopistas del renacimiento, llenos de las ideas de Joaquín de Fiore, de una Iglesia espiritual, totalmente pura y limpia, venían de la reforma del evangelismo español, llegan de España, pero no quieren reproducir la Iglesia de España. El superior les dijo cuando partieron: «No van a enseñar costumbres ni ritos, van a predicar a Jesús y el Evangelio puro». Y ellos llegaron con esas ideas, y ven que la cultura mejicana es una cultura no de la propiedad privada sino socializada. Y ven la simplicidad de los indígenas y piensan: aquí tenemos el material para crear la Iglesia de nuestros sueños, y han empezado así a evangelizar. No querían instituciones, no querían reproducir la Iglesia europea, querían un clero indígena, con obispos indígenas, una Iglesia de la India y no en las Indias, en comunión directa con el Papa sin la mediación del Rey de España y Portugal. Y ese proyecto fue derrotado poco después de 10, 12 años y se les impuso un arzobispo franciscano: Zumárraga, para que mantuviera la institución de los sacramentos. Y triunfó el otro modelo, que yo lo llamo en contraposición al primero: Iglesia-Fuente, Iglesia-Espejo. Este es la expansión del modelo ibérico de Iglesia, el modelo anti-reforma, fundamentalmente clerical y sacramental que tiene como proyecto la empresa de la salvación individual del alma. Y ese modelo triunfó, y el otro se quedó siempre como un sueño, en Las Casas, y en muchos misioneros. Pero, pienso que, a partir de los años 60, ese sueño ha empezado a crear sus condiciones reales de realización. Una Iglesia que quiere encarnarse asume el rostro del indígena, del negro, del mestizo. Las comunidades, bastantes obispos y ese fenómeno nuevo de la Teología de la Liberación forman ese bloque de gran significación y promesa como un aporte del catolicismo latinoamericano que es ya distinto del catolicismo europeo romano para la experiencia global de la fé.

Saturnino Rodríguez: *La Teología de la Liberación, de alguna forma deudora de las teologías de la esperanza, etc., es una Teología volcada también hacia el futuro, es creativa, es más fuente que espejo. ¿Qué desafíos vienen para la Iglesia y para la Teología de la Liberación en ese nuevo orden Norte-Sur, que se vislumbra?*

Benjamín Forcano: Creo, sin querer suplantar a Leonardo en

esto, que el momento histórico de América Latina, como él ha dicho, a partir sobre todo del año 60, permite alimentar aquel sueño, por tantos siglos frustrado y relanzarlo con fuerza, a pesar de que hoy con el restauracionismo de este pontificado está sufriendo grandes obstáculos. No obstante, el movimiento creado es irreversible, lleno de esperanza y no podrá pararlo la política del Vaticano. Esa política romana neocentralista, como la llama Leonardo, lo que intenta precisamente es ir socabando la autonomía de las iglesias locales, es decir, la inculturación de esas propias iglesias, pero creo que ese sueño nadie puede ahogarlo, no se le puede aniquilar y es por lo que hay motivos de esperanza.

Leonardo Boff: Mira, yo quería prolongar la reflexión que ha hecho José Ramón. Para mí, dos grandes temas son importantes en este momento en la relación Norte-Sur. El primero es el de la justicia internacional y aquí creo que hay que evitar el confrontamiento, porque nosotros teólogos de la liberación nos hemos confrontado mucho con el capitalismo, con el primer mundo, proféticamente, reafirmando lo nuestro en contra de lo otro. Creo que la estrategia hoy tiene que ser otra, porque la amenaza es colectiva, amenaza tanto al Norte como al Sur y tenemos que sobrevivir juntos en dirección de una humanidad mínimamente humana. Entonces, lo primero es justicia internacional, en el sentido siguiente: los niveles de pobreza, los descamisados de los dos tercios de la humanidad están creciendo más y más, la riqueza y los medios de vida se acumulan de una forma espantosa en el primer mundo, y si no nos damos cuenta el foso entre los dos mundos es tan profundo que tendremos que reconstruir no solamente el muro de Berlín, un muro alrededor de todo el primer mundo, porque los pobres del tercer mundo están invadiendo de nuevo Europa, vienen a buscar vida, un poco de salario para enviarlo a sus familias. Entonces, traduciéndolo un poco en términos proféticos, hay un grito que viene del gran Sur en dirección al Norte y ¿quién va a escuchar el grito de esos oprimidos? Hay que introducir lo que Gorbachof (siguiendo al Papa, o al revés: el Papa siguiendo a Gorbachof lo que me agrada mucho más), llama una ética de la solidaridad, pero no solidaridad en sentido meramente moralista, sino solidaridad en sentido político, en sentido ontológico: tenemos el mismo destino, la misma carne, la misma humanidad. Y hay que tener lo mínimo de compasión para con el otro humano, que es humano como yo, pero que política y económicamente es reducido a no humano, a un nivel menos que de

animal. En Brasil mueren muchas personas de hambre, pero jamás se ha escuchado que un buey o una vaca hayan muerto de hambre, porque ellos tienen con que comer. El latifundio cuida para que ellos puedan comer, mientras muchas personas humanas mueren de hambre. Entonces, se requiere una ética básica, universal (de los granos, de la alimentación, de la salud) que ve la humanidad sin esas divisiones de naciones para enfrentar esa sobrevivencia de la humanidad.

En este tema de la ética, me parece que sería importante recoger la doctrina social de la Iglesia y actualizarla. Tres puntos solamente: la Iglesia ha enseñado que los sindicatos son legítimos, y que también un salario justo es un derecho fundamental del obrero, y en función de todo eso las huelgas son como un derecho incluso constitucionalmente reconocido en la sociedad. Vamos a ampliar esto, es decir, la Iglesia puede decir hoy que los países que tienen deudas pueden organizarse en sindicatos en el gran Sur, pueden hacer su cartel y eso es justo, que pueden decidir pagar solamente lo que pueden pagar como salario a los países de quien son deudores y que pueden justamente hacer huelgas como los obreros pueden hacer huelga cuando encuentran los salarios demasiado injustos. Decir esto, es decir doctrina social de la Iglesia adaptada a hoy, pero hay pocos obispos y, por supuesto, ninguna autoridad del Vaticano que haya podido formular así con esa claridad esa expresión. Segundo punto: respecto al tema de la ecología, tenemos dos perspectivas distintas en el Norte y en el Sur. El Norte prefiere una naturaleza sin personas, un ambientalismo, una naturaleza conservada sin personas, porque la persona amenaza quebrar los equilibrios ecológicos. Nosotros en el Sur decidimos: la especie más amenazada no es el panda ni el micoleón, ni lo papagayos ni, por supuesto, los ricos, sino los pobres. Esto quiere decir que nosotros pensamos la ecología desde los pobres, una naturaleza habitada por personas que aprenden una nueva pedagogía, hacen una nueva alianza con la naturaleza en forma de fraternidad, creando, yo diría, una democracia cósmica en la que uno aprende a convivir con la piedra, a enamorarse de las estrellas, a convivir con el agua, y todo eso creo que nos puede unir a la cuestión ecológica, haciendo una especie de justicia ecológica involucrando particularmente a los pobres.

José Ramón López de la Osa: Yo quería insistir en esta reflexión de Leonardo, que me parece fundamental. Creo que las líneas concretas, o realistas, hacia las que camina la política de los Estados

Unidos, Europa y Japón, tienden a una privatización cada vez más progresiva de los recursos económicos, y en este sentido, tanto la sanidad, la economía, como los servicios sociales, lejos de ir adquiriendo cada vez un sentido más comunicativo, tienden a la privatización. Cuando Leonardo hablaba de justicia internacional se me ocurría esto: la experiencia nos dice que justicia es en la práctica aquello que nosotros queremos que sea, es decir, lo que decidimos colectivamente que sea la justicia eso es lo que en último término queda implantado. Entonces, me temo que en la confrontación Norte-Sur como las masas del Sur son tan enormes y tan poco escuchadas va a seguir implantándose el concepto de justicia del Norte.

Cuando Leonardo habla de solidaridad, de ecología, me parece que habla de valores que deberían de conformar un concepto de justicia, propio no de la libertad individual que tiene el Norte metido hasta lo más profundo de los huesos sino de un concepto de liberación, cosa que nosotros no hemos asumido plenamente. La liberación es un proceso y un caminar comunitario asumido por el Sur, el Norte ha asumido un concepto de libertad individual un poco sajonzada. Yo quiero distinguir, a nivel ético, lo que es discernimiento de lo que es discriminación. En el Norte hacemos más bien discriminación y de esta forma lo que buscamos es una identidad religiosa concreta, separada y rota de este sentido comunitario. Por eso, nuestro concepto religioso es mucho más institucional-corporativo. El Sur hace mucho más discernimiento, y así tiene una espiritualidad más abierta, más en contacto con la naturaleza, más dialogante y, en este sentido, mucho más rica. Me pregunto: si nosotros tenemos que plantearnos un sentido de justicia y un nuevo orden internacional, ¿dónde vamos a ir a buscar las fuentes, vamos a ir a buscarlas en un sustrato marxista, apostando como Marx por la clase obrera y trabajadora, pero que era clase ascendente y que en un momento dado iba a ser totalitaria también, o, por el contrario, vamos a ir a buscarlo en el modelo de pobreza de Job, es decir, hacia el tercer mundo, hacia ese nuevo conjunto de valores que está aportando el tercer mundo y que yo no sé si realmente queremos entrar en diálogo con ellos y si tenemos los oídos suficientemente abiertos?

Leonardo Boff: Sí, yo creo que nos confrontamos con dos lógicas, la lógica del mercado y la lógica de la vida. Hoy, se habla de mercado, de mercado total, quien no está en el mercado no existe y

ahí los dos tercios de la humanidad que no cuentan para la contabilidad económica mundial, no existen, ni siquiera como consumidores. El primer mundo no necesita del tercer mundo, antes teníamos la teoría de la dependencia, hoy tenemos la teoría de la prescindencia, prescinden de nosotros, no nos necesitan y la lógica nuestra, la de las grandes poblaciones es la lógica de la vida: vivir, disponer de los medios de la vida, que son vivienda, trabajo, educación..., teniendo aquella infraestructura que le permita a uno ser mínimamente humano. Esta lógica de la vida que funda, para mí, la gran ética del cariño, de la ternura por la vida y nos hace descubrir religiosamente a Dios como Dios de la vida, se contrapone a la ética del mercado que es la ética de la ley, de una ley que cobra. Si tú tienes una deuda, tienes que pagarla. Y pagar la deuda que nosotros tenemos significa más muerte de los niños, más hambre, más marginación. Por eso, el mercado es el gran Moloch que come más y más vida, es un fetiche que quiere más sacrificios en el ara de su altar. Entonces, yo creo que la Iglesia por encima de todo tiene que ser hoy una profetisa de la vida, denunciar el mercado en nombre de los que están muriendo y, desde ahí, la Iglesia mostrará su identidad. Solamente una Iglesia no débil, que no sabe cuál es su misión, hace esfuerzos para descubrir su identidad, pero una Iglesia que se confronta, sale de sí misma y ultrapasa los muros de la ciudad como Jesús y ahí muere sirviendo a los pobres, no se pregunta cuál es su identidad porque su identidad es fruto de un proceso de identificación con los pobres, con los últimos que hoy son los dos tercios. El grito de la tierra sube hasta el corazón de Dios, Dios escucha a los pobres. ¿Pueden nuestras iglesias escuchar ese grito de los pobres?

Benjamín Forcano: Quiero recordar dos cosas muy gráficas que Pedro Casaldáliga en su lenguaje poético y profético siempre dice: cobrar la deuda es pecado mortal para las naciones europeas, es Europa la que debe a América Latina 500 años.

El primer mundo debe 500 años a América Latina, de hambre, de miseria, de atraso, etc. Por eso, no duda en gritar: «Si el primer mundo no se suicida, es decir, si no renuncia a esta ley del mercado, a este monopolio, a esta hegemonía, a esta dominación, no podemos tener un mundo más humano, un mundo más fraterno, más justo». Con mayor razón, pueden aplicarse estas palabras a la Iglesia, bien porque legitima esa ley del mercado, bien porque es cómplice y aliada del primer mundo en ese sentido. La Iglesia tiene

que romper las ataduras y encarnarse en el mundo de los últimos, pues ella es lugar natural de los pobres.

José Ramón López de la Osa: Yo creo que Dios quiere profetas no para hacer lo que está mandado y lo que está establecido, Dios quiere a los profetas para que rompan la ley, así el sentido del profeta es romper la ley con la motivación básica de incrementar la comunidad.

Saturnino Rodríguez: *Cuando la Iglesia parece estar tan preocupada por su identidad, desaparecida ya esa referencia o abogado de pobres que podía ser el propio marxismo. ¿No queda todavía, o debería de quedar la Iglesia? ¿El creyente no debería de ser un poco ese defensor de las clases menos favorecidas, no es esa su identidad?*

Leonardo Boff: Si la Iglesia quiere ser fiel a su Señor tiene que asumir la causa de los pobres, que no es una causa coyuntural. El Evangelio es buena noticia, pero para el fariseo es mala noticia, para el rico es escándalo, para el pobre vida, pues Dios está de su lado. Entonces, la Iglesia, para ser fiel a sí misma, tiene que vivir esa opción por los pobres y si no lo hace, la Iglesia se hace históricamente irrelevante. Alguien ha dicho y me gusta citarlo: «Nosotros podemos soportar el desdén de los ricos pero no podemos soportar el desdén de los pobres, porque con eso perdemos a los pobres y lo que es peor perdemos al Dios de los pobres, perdemos a Jesucristo».

Benjamín Forcano: Sí, en ese sentido, yo creo que las iglesias del primer mundo tienen que hacer un cambio radical, dejando de ser eurocéntricas, colocándose en el lugar histórico que le corresponde, es decir, en los de abajo, en los que nunca han sido ni han significado nada para la historia, pero que son el nuevo sujeto y donde Dios habla y se revela y donde se descubre el sentido profundo de la historia y del futuro.

IX

EL FUTURO DEL CRISTIANISMO EN AMERICA LATINA: UN NUEVO DESAFIO TEOLOGICO-RELIGIOSO

El tema es una invitación más para los visionarios que para los analistas, puesto que se trata de discernir las tendencias hacia el futuro de un fenómeno extremadamente complejo. Tal fenómeno no engloba solamente a América Latina, sino al mundo porque el cristianismo es un organismo religioso mundial. Por esta razón, mis ponderaciones poseen un carácter decididamente fragmentario e hipotético. Representan la visión a partir de un determinado punto de vista, condicionado por mi lugar social (en Brasil y académico) y eclesial (católico-romano, teólogo de la liberación), insuficiente para abarcar con cierta adecuación el vasto horizonte del tema. Pero no me desespero, porque cada punto de vista siempre es la visión desde un punto.

1. Tipos principales de cristianismo presentes en América Latina

En un análisis superficial de la realidad cristiana latinoamericana se pueden discernir siete tipos principales de cristianismo: el cristianismo occidental-romano, el popular, el occidental-reformador, el popular pentecostal, el asimilado por otras confesiones, religiones y místicas, el cultural y el cristianismo mundializado.

Evidentemente no pretendo analizar cada expresión de cristianismo y pronosticar su eventual futuro. Caería en superficialidades poco responsables. Me permito una discriminación que puede parecer injusta. Me detengo en tres expresiones, que son preponde-

rantes y representan, desde mi punto de vista, de hecho, un desafío teológico-religioso: ¿qué futuro tiene el cristianismo occidental-romano?, ¿qué futuro posee el cristianismo popular y su mejor expresión que son las comunidades eclesiales de base?, ¿qué perspectivas tiene un cristianismo mundializado?

2. El futuro del cristianismo jerárquico

El cristianismo que veo para América Latina es el incultrado en las matrices europeas greco-romano-germánicas.

a) *El trasplante de un proyecto religioso colonizador.*

Se transplantó para acá una institución religiosa que formaba parte del inmenso proyecto colonial de ocupación militar y explotación económica de mundos que debían ser dominados. No hubo, en sentido estricto, una evangelización. Toda evangelización supone encuentro de unos actores sociales con otras culturas, aceptación de la alteridad y la gestación de algo nuevo, fruto del necesario diálogo entre las partes. En las condiciones en que se dio la conquista no se podía realizar una evangelización que respetase el sentido objetivo del término. Los evangelizadores de los indígenas eran de la misma raza, países y grupos que invadieron territorios amerindios y exterminaron gran parte de su población. Los evangelizadores de los esclavos eran los esclavócratas que traían a las personas violentamente de África y aquí las sometían al horror de la esclavitud. Los oprimidos en el campo y en las ciudades eran evangelizados por sus opresores, que les quitaban las tierras y les pagaban salarios de miseria. ¿Qué evangelio puede anunciar el lobo a las ovejas? Por eso, es una cuestión de justicia para con las víctimas y de honradez para con la propia evangelización el reconocer que en América Latina se introdujo un cristianismo distorsionado. Por eso celebramos más que 500 años de evangelización la presencia de un cierto tipo de Iglesia colonizadora. Aquí se expandió el sistema religioso del catolicismo romano, occidentalizado y dominador. Así como en el Caribe y en otros lugares de América Latina nos llegó un protestantismo con semejantes características.

b) *La estructura del catolicismo romano.*

¿Cómo es el catolicismo romano? Es resultado de un largo proceso del encuentro del poder religioso con el poder político. Dentro de los límites de este cuadro mayor se realizan las demás vertebraciones de la utopía cristiana. Inicialmente el cristianismo primitivo estaba constituido por comunidades fraternales. Con el viraje Constantiniense en el siglo IV comienza la trayectoria política del cristianismo. Este se transforma en una Iglesia institucional, jerarquizada, que divide el cuerpo de los fieles en dos partes: los clérigos que dirigen y los laicos que obedecen. Hasta el siglo X predomina un cristianismo asimilado a la cultura bizantina en el Oriente, al tiempo que se va fortaleciendo también un cristianismo incorporado a la cultura romana en el Occidente. Con la formación en Europa occidental de los estados nacionales a partir del siglo XVI, se creó a la par la estructura del catolicismo romano vigente hasta hoy.

Las disputas de los papas con los reyes por el poder, las luchas internas en el campo religioso, el enfrentamiento con la cultura occidental científico-técnica forjaron un tipo de cristianismo romano que, visto a distancia, no deja de ser un producto occidental. No es de institución divina. No se encuentra en el evangelio la legitimación de la distribución actual del poder religioso. Por más que la propia institución se proclame de creación divina, de corresponder a la voluntad de Jesús y de haber dogmatizado la interpretación que posee de su propia visión y práctica.

El catolicismo romano oficial se formó alrededor del poder religioso. A su vez, este poder religioso se articula con los poderes dominantes de la sociedad. De esta combinación surgió la cristiandad como realidad, mito e ideología, constituyendo la base material para que el proyecto eclesástico pudiera construir su estructura de poder, establecer un discurso hegemónico y garantizar su comunicación sobre el conjunto de la sociedad.

c) *Reproducción del catolicismo romano en América Latina.*

Este tipo de catolicismo romano se reprodujo en América Latina. En Europa es autónomo, en América dependiente. Allí es central, aquí periférico y colonial. ¿Cómo se reprodujo en América Latina?

En primer lugar mediante la catequesis misionera. La catequesis no parte de la realidad del indio o del negro, de sus sufrimientos y de sus esperanzas. Es una catequesis que oculta la profunda diferencia entre el conquistador y el conquistado, entre el señor y el esclavo, entre el portador de poder y los sin poder. Supone una igualdad inexistente como si la mente y el mundo indígenas fuesen expresiones de la cultura homogénea del Occidente. Se parte de cero, como de tabla rasa; el indígena y el negro no tienen ninguna posibilidad religiosa que pudiese ser asimilada. Se sataniza su religión, se persiguen sus dioses, la misión significa un inmenso proceso de exorcismo del demonio presente en la cultura autóctona. Ni Las Casas, a pesar de su método pacífico, escapó de este proceso de demolición de la religión del otro. Por eso la catequesis, en realidad, no pasa de una indoctrinación de contenidos religiosos elaborados en el horizonte de una metafísica griega, distante de la mentalidad bíblica. Como los oyentes no son occidentales, la asimilación es prácticamente nula, como relatan los frecuentes testimonios de los misioneros.

Se pasa entonces a los aldeamientos. Allí el indígena es destrabado y desarraigado de su tierra y de sus tradiciones. Pasa por la circuncisión cultural ibérica, de la lengua y de las costumbres, de la forma de trabajar y organizar el ocio. El resultado es que él deja de ser indio y jamás será un español o un portugués. La violencia dulce mata tanto como la violencia cruel del genocidio directo que ocurrió en los primeros enfrentamientos en el siglo XVI.

Enseguida se pasa a la estrategia del castigo pedagógico y al miedo. Como dice Eduardo Hoornaert: «Al poco tiempo se creó en el aldeamiento la idea de que el indígena recién llegado es comparable a un lobo, a un bicho del matorral, a un animal bravo que tiene que ser amansado mediante castigos y penitencias hasta llegar a ser un cordero, un indio manso y cristiano» (*O cristianismo moreno*, Vozes 1991, 58). Bien decía un misionero español en los principios de la misión: «La voz del evangelio solamente se escucha allí donde los indios también escuchan el estruendo de las armas de fuego». Nóbrega, después de largas dudas y búsquedas, concluye desanimadoramente en su *«Diálogo de la conversión de paganos»* (1556-1557): «El miedo parece ser el mejor y el más seguro camino»; debemos hacer que los indios «con miedo lleguen a adoptar la fe» y sean «cristianos por fuerza» (*Cartas de Jesuitas I*, Editora de la Universidad de S. Paulo, Itatiaia, 1988, 229-245). ¿Hay evangelización cuando se da una imposición violenta? Según los criterios de la

propia misionología oficial, nunca. Y con todo eso, continuamos hablando, sin mayores miramientos, de 500 años de evangelización de América Latina.

Por fin, a lo largo de todo el proceso de solidificación del catolicismo romano, funcionaron las misiones populares. Su significado era fortalecer la unión del catolicismo popular, jamás autónomo y siempre controlado, con la institución jerárquica que detenta el sacramento y los criterios de pertenencia a la Iglesia.

Bajo el régimen del patronato fue garantizada la presencia hegemónica del catolicismo jerárquico en toda América Latina. Con la llegada de la independencia política y la secularización de los estados nacionales, la estrategia de la administración central del Vaticano da comienzo a lo que se convino en llamar «romanización». Se parte de un preconcepto, expresado por el Papa Gregorio XVI en su carta del 12 de junio de 1840 (*Beneficentissimus*): América Latina es una región donde viven «hombres miserables, envueltos en las nieblas de errores densísimos» y que infelizmente están «sentados en la oscuridad y en la sombra de la muerte». Por lo que es necesario reforzar la institución para alcanzarlos y convertirlos. En 1899 León XIII convoca un concilio latinoamericano en Roma. Las perspectivas del concilio de Trento (clericalización de la vida cristiana) y del Vaticano I (lucha contra la modernidad y afirmación del absolutismo papal) quedan codificadas bajo el interés de un reforzamiento formidable de un cristianismo jerárquico, alineado siempre con las estrategias pastorales del centro. De esta manera, el centro subordina a las autoridades eclesíásticas cualquier manifestación popular de fe (como era el caso de las cofradías, santos, en una palabra, todo lo referente al catolicismo moreno).

d) *El proceso de romanización a partir de los años 50.*

Este proceso de romanización sufrió en toda América Latina cierto estancamiento a partir de los años 50 con el surgimiento del laicado y las pastorales sociales, y más poderosamente con el espíritu del Vaticano II a partir de los años 60. Pero bajo el Papa Juan Pablo II la romanización ha ganado nuevamente fuerza, como estrategia de mantenimiento de un cristianismo clerical apoyado desde una perspectiva transnacional, llevada a cabo por movimientos

laicos transnacionales como Opus Dei, Comunión y Liberación, Focolari, Cursillos, Catecumenales y otros.

Actualmente está en proceso de implantación una poderosa reclericalización de la vida eclesial con la intención de enmarcar toda las emergencias nuevas de eclesialidad en los cuadros canónicos de una Iglesia jerárquica, dependiente del Vaticano y asociada a las estrategias centralistas de la Curia romana (sometimiento de las conferencias episcopales, de la CLAR, parroquialización de las comunidades eclesiales de base, lucha contra la Iglesia de los pobres y persecución de la teología de la liberación y cercenamiento de la actividad teológica de diversos teólogos).

Por detrás de los conductores de la estrategia global de la Iglesia universal, aparece el intento de suscitar el mito de la cristiandad bajo una nueva versión. Es ella la que tiene que responder a la crisis actual de la cultura occidental y ser una propuesta para la unificación de Europa después del derrumbe del socialismo nominal. El cambio de circunstancias le llevarán a ser una cristiandad moral, resguardando una serie de valores occidentales considerados cristianos, capaces de crear una nueva sociabilidad europea. Y, a partir de ahí, ella podrá ser propuesta como la solución romano-católica para todos los continentes. Tal proyecto, ciertamente, no pasará de ser un sueño de verano italiano, hecho por grupos político-religiosos de corte conservador, que nunca conseguirán sobrepasar la mentalidad eurocéntrica.

e) *Futuro de este cristianismo en América Latina.*

¿Qué futuro tiene este tipo de cristianismo en América Latina? La respuesta es compleja, ya que no depende propiamente de América Latina. Ella aquí sólo es espejo. En Europa es fuente. Por ello, su futuro va a depender del futuro del cristianismo europeo y occidental.

En primer lugar, este tipo de cristianismo posee una fuerza de reproducción interna considerable. En virtud de ella ha elaborado una autocomprensión coherente, ligándola a Dios y a la voluntad fundadora de Jesús. De esta manera, se asegura foros de intocabilidad y de suprahistoricidad. Ha elaborado imágenes poderosas que, a estas alturas, se han transformado en arquetipos del alma occidental. Incluso figuras proféticas y críticas del sistema jerárquico han sido

asimiladas por la institución, como San Francisco de Asís. Ellas funcionan como aval legitimante de la institución, que se presenta como la realización de antiguas promesas.

En segundo lugar, la base social del cristianismo jerárquico está constituida por las fuerzas dominantes de la cultura occidental. Aunque sumidas en profunda crisis de sentido y de creatividad, poseen una larga respiración. Son más bien huesos resecos que un organismo vivo. Pero poseen la perdurabilidad de los huesos resecos. Aquí y allá se les reconoce en ensayos de resurrección, como en los diversos movimientos conservadores de Europa. Pero siempre tienen como efecto el reforzamiento de la Iglesia jerárquica. El poder de inculturación del cristianismo jerárquico es muy limitado y pobre. El método de inculturación plena (accomodatio), ensayado por Francisco Javier en Goa (1542), por Ricci en China (1598), por Nobili en India (1606) y por Rhodes en Vietnam (1622) fue en 1774 rechazado (la cuestión de los ritos). Todo el proceso misionero quedó traumatizado hasta el día de hoy.

En tercer lugar, este tipo de cristianismo echó raíces profundas en América Latina. Se internalizó en el alma popular. Pertenece a los elementos del orden establecido. Y consigue articularse con los poderes dominantes y garantizarse un espacio de relativa autonomía, para realizar su proyecto religioso. ¿Qué futuro tendrá? Larguísimo. Perdurará tanto cuanto perdure su aliado e incluso más, por fuerza interna de auto-reproducción. Instituciones de poder que consiguieran enraizarse en el imaginario de una cultura, generalmente se perennizan. Ahí están las iglesias coloniales, el arte barroco, la música sagrada, los nombres religiosos de la geografía y el panteón de los santos católicos popularizados. Hasta el último día, tendremos, tal vez, que convivir con este tipo de cristianismo contradictorio, escándalo para la fe de tantas personas.

Por otra parte, pensando la historia a largo plazo, las instituciones, por muy venerables que sean, también pueden pasar. Del cristianismo de San Pablo en Asia Menor, y del de San Agustín y San Cipriano en el norte de África, bajo la avalancha árabe, no quedó nada.

f) *¿Qué evangelización encierra este tipo de cristianismo?*

Queda, además, la cuestión de la evangelización que encierra esta forma de cristianismo jerárquico. ¿Reproduce el sueño de

Jesús, responde de cada persona delante del Padre, de que todos somos hermanos y hermanas, del poder como estricto servicio, de la eminente dignidad de que todos somos hijos e hijas en el Hijo, de la centralidad de los pobres para entender la naturaleza del Padre y el contenido libertador de la utopía del Reino? Son cuestiones que no se las llega a formular y que quedan sin respuesta. La alianza de la Iglesia jerárquica con los poderes políticos de este mundo ha hecho que recaiga sobre la tradición cristiana oficial el peso de las contradicciones históricas: de la violencia de la inquisición, de las guerras religiosas, del genocidio de los indígenas latino-americanos en la proporción de 25 metros por un sobreviviente, de la complicidad con la esclavitud, de la resistencia sistemática a las ideas de las libertades modernas, de la marginación de las mujeres y de la arrogancia de pretender el monopolio de la revelación y de la verdad religiosa. La prepotencia de la institución es tan poderosa que el simple hecho de hacernos estas consideraciones ya es motivo de castigos y de exclusiones de la comunidad.

Aunque persista el cristianismo jerárquico, a despecho de algunas manifestaciones proféticas en el seno del episcopado, no se hace portador de una esperanza mayor, de un nuevo discurso (siempre se sabe de antemano lo que va a decir) ni favorece los grandes sueños en la cúpula y en las cabezas rectoras, propios de la práctica retórica y libertadora de Jesús. Esta deuda la debe el cristianismo jerárquico a la humanidad y a los cristianos comprometidos. ¡Y es imperdonable!

3. El futuro de la flor sin defensa

Esta situación no es trágica, porque existe otra expresión del cristianismo que obedece a otra lógica y que lleva adelante la herencia espiritual del mito cristiano. Se trata del cristianismo popular. Si el primero es jerárquico, el segundo es comunitario; si el primero es clerical, el segundo es laical; si el primero es litúrgico, el segundo es devocional; si el primero se expresa en la cultura dominante, el segundo en la cultura popular. Este catolicismo representa una expresión de la religión de resistencia a las estrategias impositivas del cristianismo jerárquico. Pero significa también un cristianismo libertador porque ha forjado su propia síntesis de la fe cristiana en paradigmas de la cultura popular. A su

vez, su identidad comporta una ambigüedad comprensible. En una situación de dominación, lo popular, al resistir, asimila elementos de la dominación, presentándose obviamente con dimensiones antipopulares. En otras palabras, el cristianismo popular guarda una referencia fundamental con el cristianismo jerárquico.

Desde una perspectiva sumaria, apoyados en algunos historiadores, podemos decir, que el cristianismo en el Brasil penetró por dos vertientes: por la misión y por la devoción. La misión tiene como sujeto a la iglesia oficial (misioneros, la jerarquía), como destinatarios primeros los indios y como horizonte el concilio de Trento. La devoción tiene como sujeto a la familia y a las cofradías, como destinatario al pueblo en general y como horizonte la piedad medieval. Por la devoción se supera la división clérigo-laico, estado de perfección (religiosos) y estado de penitencia (laicos) y se buscaba vivir la experiencia cristiana en lo cotidiano de la vida. Clérigos y laicos debían buscar la perfección y la confrontación fevida. Los colonizadores vienen imbuidos por la piedad popular de la *devotio moderna* (movimiento que animó la espiritualidad europea a partir del siglo XIV hasta muy adentro del siglo XVI). Puntos importantes de esta corriente de cuño laico eran el espíritu *comunitario* y la *devoción a los santos*. El espíritu *comunitario* siempre fue fuerte en la tradición indígena, negra y popular. La devoción a los santos permitía un contacto directo con lo sagrado. Era vivida en la familia y en la comunidad, sin la intermediación del sacerdote. De esta manera, surgirán los santos populares, las novenas, las fiestas, los santuarios, las romerías, especialmente las cofradías, asociaciones que de forma organizada mantenían viva la devoción. Este tipo de cristianismo devocional puede ser sincretizado por la cultura afro-brasileña.

No quiero detenerme en el cristianismo popular. Solo intento subrayar lo que los historiadores de la Iglesia latino-americana destacan: este cristianismo constituyó una de las creaciones culturales más originales de América Latina. Poco controlado por el cristianismo jerárquico y por la ortodoxia oficial, pudo hacer su curso más libre, asimilando elementos de la experiencia religiosa indígena, negra, de la tradición sacramental y litúrgica romanizadora. Como ha escrito con acierto Eduardo Hoornaert: «las cofradías morenizaron el imaginario cristiano en Brasil», (*El cristianismo moreno en Brasil*, op. cit. 96). Ellas trajeron alegría y una cierta carnavalización de las fiestas religiosas populares. Este cristianismo

ayudó a formar al pueblo brasileño, como un pueblo místico, «un pueblo que cree profundamente en el otro mundo», un pueblo que cree «en la posibilidad de salvar todo el mundo y de encontrar en todos los lugares alguna cosa buena y digna», que forjó un «lenguaje que permite —a un pueblo destituido de todo, que no consigue comunicarse con sus representantes legales—, hablar, ser oído y recibir a los dioses en su propio cuerpo» (Cfr. R.da. Matta, *O que faz o Brasil ser Brasil*, Río 1986, 117). Este cristianismo popular ganó consistencia por sí mismo, aun cuando estuviera sometido a la desconfianza e incluso desprecio del cristianismo clerical.

En la historia brasileña acaso en tres únicos momentos se procuró sintetizar el cristianismo jerárquico con el popular: en el proyecto de la Iglesia Patriótica del padre Antonio Feijóo, Regente del Imperio, después de la Independencia; en el proyecto del padre Julio María, después de la proclamación de la República. Este propuso un alianza de la Iglesia con el pueblo que exigía un desplazamiento del eje de la discusión, desde el plano político-religioso al plano social. He aquí sus palabras: cabe «mostrar a los pequeños, a los pobres, a los proletarios que ellos fueron los primeros llamados por el Divino Maestro, cuya iglesia fue, desde el principio, la iglesia del pueblo, en la cual los grandes y poderosos, los ricos, pueden también entrar, pero si tienen entrañas de misericordia para la pobreza... en fin, unir la iglesia al pueblo». (*Igreja e a Republica*, Univ. de Brasilia, 1981, 120-121).

Y finalmente en el proyecto de la vasta red de comunidades eclesiales de base, que dan consistencia a la Iglesia de los pobres entre nosotros y que muestran la viabilidad de un nuevo modo de ser Iglesia, comunitario y participativo.

a) *Las comunidades eclesiales de base: convergencia de tres fuerzas históricas.*

Analíticamente considerado, el fenómeno de las Comunidades eclesiales de base cristaliza tres fuerzas históricas: la utopía de los primeros misioneros, la emergencia del laicado y la irrupción política de los pobres.

La utopía de los primeros misioneros: sabemos que los primeros misioneros, particularmente los franciscanos, tanto en México (los doce Apóstoles, en 1524) como en Brasil, venían imbuidos de los ideales de Joaquin de Fiore y de los utopistas del Renacimiento.

Querían, no la expansión del sistema eclesiástico europeo en tierras amerindias, sino que soñaban con establecer una Iglesia india, con clero indio, con un orden episcopal autónomo, directamente ligado al papa. Del esfuerzo misionero debería brotar no una Iglesia-espejo, sino una Iglesia-fuente. La nota fundamental de este tipo de Iglesia debería ser la comunidad. El espíritu comunitario y la simplicidad, característica de las poblaciones indígenas, siempre realizada por los testimonios del tiempo (ni siquiera tenían la noción de propiedad privada), eran valores presentes ya en la cultura autóctona. Este espíritu comunitario marcó siempre la cultura popular, hasta como forma de sobrevivencia frente a los niveles de la marginación impuestos por el proceso dominante.

Pero este modelo no triunfó. El otro, el cristianismo jerárquico, se impuso juntamente con el proyecto colonial. Actualmente puede surgir en las comunidades eclesiales de base. El sueño de una Iglesia de las Indias, encarnada en la cultura local, adquiere ahora cuerpo. Sin arrogancia podemos decir que las comunidades eclesiales de base son el mejor fruto de la nueva evangelización. Esta no comenzó con el discurso de Juan Pablo II en Haití en 1980, lugar donde se acuñó la expresión «nueva evangelización», sino en los años 60 cuando las clases populares emergen en el seno de la Iglesia jerárquica, con las celebraciones comunitarias, con los círculos bíblicos y finalmente con las comunidades eclesiales de base. Este movimiento comunitario se reporta al espíritu comunitario, presente siempre en el catolicismo popular de las cofradías, de las hermandades, de los santos con sus trabajos en mutirão y el mundo de las capillas y santuarios. La fuerza de las comunidades eclesiales de base se comprende a partir de estas raíces profundas y populares.

La segunda fuerza subyacente a las comunidades eclesiales de base es la importancia del movimiento laico en la Iglesia contemporánea. La crisis de ministerios (la carencia crónica de ministros ordenados) llevó al modelo de cristianismo jerárquico a un impasse. Ya no podía reproducirse. Al mismo tiempo la crisis abría brechas para la penetración de otras confesiones cristianas y sectas. En esta emergencia, en interés de la preservación de la propia institución, se dio una abertura hacia abajo, en la dirección de los laicos. Hubo, a partir de los años 50, una gran efervescencia en las diversas pastorales sociales. En ellas los laicos tenían una participación crítica y políticamente movilizadora. Tal vez, el efecto más importante

fue el hecho de que mediante los laicos (generalmente de extracción pequeño-burguesa), los temas sociales, en la óptica de los oprimidos y de su liberación, tuvieron entrada en la agenda de los obispos y la iglesia entera se abrió más hacia abajo, en la dirección de las masas avasalladas y marginadas. Los laicos fueron solicitados y asumieron responsabilidades eclesiales. Surgieron como *iniciativa de la Iglesia jerárquica* las comunidades eclesiales de base. Pero, como en ellas predominaba el espíritu comunitario, la lectura de la Biblia confrontada con los problemas de cada día, la celebración coordinada por laicos, en lugar de la misa y de los sacramentos (hechos por el sacerdote), lentamente se construyó una relativa autonomía. De hecho, sin la intención inicial, se elaboró otro estilo de ser Iglesia, comunal, participativo, popular en sus expresiones y profundamente evangélico en su espíritu.

En las cuatro instancias constitutivas de la Iglesia (en cuanto grandeza teológica) las comunidades eclesiales de base trajeron contribuciones notables: en *la palabra* (los laicos se apropian del comentario bíblico y de la reflexión), en *la celebración* (creación de nuevos ritos y reinterpretación de los ritos de la tradición), en el *ministerio* (surgimiento de una vasta gama de servicios, ministerios laicales y carismas), por fin en *la misión* (creación de otras comunidades e inserción en la realidad local y social de forma transformadora). Innegablemente, este nuevo modo de ser Iglesia representa una distribución distinta del poder religioso, produce bienes simbólicos y elabora un consenso eclesial diferente del de la Iglesia jerárquica, como consecuencia de estar basado en la comunidad, en la pedagogía de abajo para arriba, en la rotatividad de funciones, en la centralidad del pobre y de su liberación y en la importancia del Evangelio (Jesús, su práctica, el Espíritu y los carismas) en la vida cristiana.

A pesar de ciertas contradicciones y dependencias del viejo mundo, no se puede negar la novedad eclesiológica de este modelo comunitario del cristianismo. El logró atraer hacia sí parcelas importantes del cristianismo jerárquico. Concretamente fue decisivo en la formulación de la opción preferencial de toda la Iglesia latino-americana por los pobres, —contra su pobreza y en pro de su liberación—, marca registrada del cristianismo nuevo latino-americano. La teología de la liberación no se podría entender sin la existencia previa de una Iglesia de base, entre los empobrecidos y marginados, con su práctica liberadora.

La tercera fuerza que ayudó a constituir la Iglesia de base fue el movimiento social popular. A partir de los años 50, por todas partes irrumpen en América Latina, los movimientos organizados de los pobres y oprimidos, que ya no aceptan pacíficamente los niveles de miseria a que están condenados. Comenzaron a darse cuenta del carácter perverso del desarrollo, construido a costa de su empobrecimiento. Buscan un camino de liberación, una sociedad diferente en la que los marginados concientizados y organizados sean los principales sujetos de la transformación necesaria.

Dentro de estos movimientos había muchos cristianos que participaban del proyecto político popular, de una sociedad democrática, participativa, igualitaria y abierta a las riquezas del fenómeno religioso.

Estos cristianos militantes comenzaron a preguntarse en qué medida el Reino de Dios y la salvación de Cristo se articulaban con sus luchas de liberación. Concluyeron que la salvación integral pasa también por la liberación social, pues Cristo redimió toda realidad, no sólo la del ámbito espiritual. En los círculos bíblicos y en las comunidades se profundizaban estas convicciones penetrando de sentido religioso las luchas llevadas a cabo en el sindicato, en el campo, en el partido popular.

La novedad de este encuentro entre militancia política y experiencia cristiana consiste en eso: lentamente los cristianos de las comunidades eclesiales de base fueron haciendo su proyecto político popular. Ellas se comprenden, ciertamente, como Iglesia en la Base, entre los pobres. Pero también se comprenden como expresión religiosa del caminar liberador del pueblo y representan la alianza concreta entre la fe cristiana comunitaria y el proyecto popular. A una sociedad democrática y popular, debe acompañar una Iglesia participativa y popular. En otras palabras: la base social de la Iglesia está constituida por los pobres que luchan por su vida y por una nueva sociedad. La Iglesia de base quiere dar su colaboración —y la está dando— a la construcción de la nueva sociedad.

Si el cristianismo jerárquico se articula con el proyecto de las fuerzas dominantes (así ocurrió en la colonia y después en la independencia), el cristianismo comunitario popular se conecta con el proyecto de las fuerzas populares. En gran parte, esto es lo que da consistencia a las comunidades eclesiales de base. Optar por los pobres, además de su valor evangélico y humanitario, significa

(también para el cristianismo jerárquico) reforzar políticamente el proyecto político de los oprimidos. Y esto no acontece sin consecuencias visibles, pues la Iglesia jerárquica a consecuencia de la opción por los pobres, viene apoyando las luchas populares por la tierra, vivienda, derechos humanos y, al mismo tiempo, los movimientos de liberación de los indígenas, negros, mujeres, niños y niñas de calle y otros que emergen de la base de la sociedad.

b) *El futuro del cristianismo comunitario.*

¿Qué futuro tiene este tipo de cristianismo? El futuro que tienen los oprimidos. Este viene cargado de sueños y de voluntad de sobrevivencia. Internamente el cristianismo comunitario llega bien envasado, pues viene imbuido de gran evangelismo, lo que le confiera la legitimidad propia del Evangelio. Reasume la gran tradición comunitaria latino-americana de los indígenas, de los negros, de los pobres en general y le confiere una expresión eclesial. Se enraiza en el cristianismo devocional de cuño laico, popular, con rica simbología. Las culturas —testimonio latinoamericano (azteca, maya, inca, quéchua, tupi-guaraní, yanomomani y otras)— apenas fueron evangelizadas, en el sentido de que ellas asumieran a su modo el cristianismo a partir de sus propias matrices. Por la metodología vigente en las comunidades eclesiales de base, de confrontación entre fe y vida, partiendo siempre de las demandas de la realidad, se torna más fácil la inculturación del evangelio para los propios cristianos indígenas. Y, en esto, el proceso tan sólo ha hecho que comenzar: se preve todavía un desafío para el futuro del cristianismo que nunca fue exclusivamente occidental y romano, sino mestizo, afro-americano y amerindio.

Por su fuerza intrínseca, el cristianismo comunitario consiguió conquistar para su causa sectores importantes del cristianismo jerárquico, lo que le confiere solidez interna y protección contra embestidas de grupos más conservadores y clericales.

Externamente, la fuerza y el futuro de este cristianismo se hallan garantizados por su articulación con el movimiento social libertario. El cristianismo comunitario y popular ha sabido captar las grandes intencionalidades políticas, libertarias y religiosas del pueblo y darles una versión compatible con la fe tradicional y adecuada a la cultura de masas. Actualmente este tipo de cristianismo está sometido a un intento de control por parte del cristianismo

jerárquico; aquí y allá el control asume formas hasta persecutorias, como es el caso de Olinda-Recife o en Medellín (Colombia). Se intenta absorber la fuerza innovadora del cristianismo comunitario en el cuadro de la Iglesia jerárquica, parroquializando las comunidades eclesiales de base y reintroduciendo la hegemonía clerical en la delegación del poder religioso a los laicos. A pesar de la fuerza del cristianismo jerárquico, estimamos que no se logrará dismantelar una realidad tan enraizada y tan cargada de sentido para las grandes mayorías de sobrevivientes y para nuestra sociedad disimétrica e injusta. En verdad, se trata de un cristianismo de esperanza. Y la esperanza siempre tiene y tendrá futuro.

c) *El futuro de un cristianismo mundializado.*

Hoy vivimos una época original de la historia. Está en curso un inmenso proceso de mundialización de la experiencia humana. Las culturas se encuentran, las religiones se descubren unas a otras. La internacionalización de un modelo particular, bien sea de la economía, del mercado o de la religión es vivido como violencia de una mentalidad imperialista. El pluralismo no sería decadencia de una unidad monolítica, sino manifestación de la riqueza de una realidad tan abarcante que jamás podrá ser apropiada por un único símbolo, por un único discurso y por una única institución. En lenguaje cristiano diríamos: el reino de Dios es tan global y omnipresente que nadie solito puede traducirlo en una gesta histórica. Es anticipado por todos y todos le dan alguna configuración histórica.

El cristianismo le da su expresión singular, unida al acontecimiento de Jesús vivo, muerto y resucitado y a la convicción de que el Espíritu está actuando dentro de la historia entera de la humanidad y se hace vivo en las manifestaciones religiosas y en los portadores de la memoria de Jesús. Pero esta singularidad no invalida otras expresiones del Reino y de la revelación de Dios en la Historia, como reconoce la epístola a los hebreos: «Muchas veces y de modos diversos, habló Dios en otros tiempos a nuestros padres por los profetas» (Hbr 1,1) y continúa todavía hablando.

A partir del fenómeno de la mundialización, los paradigmas vigentes del cristianismo, sean los dos que analizamos de corte católico, bien otros de cuño occidental, deben ser relativizados. Ha llegado el momento en que el cristianismo debe ser realmente

católico, es decir, abierto a la universalidad de la experiencia humana y asimilable por cualquier cultura. Cualquier presentación centralista en busca de hegemonía será recusada por sectaria y culturalista o imperialista.

Debemos admitir como mensaje para nuestra situación actual lo que el Jesús de Juan dijo a Nicodemo y a la Samaritana: «El Espíritu sopla donde quiere, no sabemos de dónde viene ni a dónde va» (Cfr. Jn 3,8). «Ni en este monte ni en Jerusalén se adorará al Padre sino que deberá ser adorado en espíritu y en verdad... estos son los adoradores que el Padre desea» (Cfr. Jn 4,21-24). Muchos están dispuestos a acoger el cristianismo, pero no aceptan su versión occidental que es accidental. Hoy, el mayor desafío para el cristianismo es, realmente y no sólo en la retórica eclesial, dejarse inculturar por las distintas culturas humanas. O tiene la audacia de relativizarse en su dogmática, en su moral, en su lectura del hecho de la revelación y en sus pretensiones monopolísticas, o derivará progresivamente hacia actitudes sectarias y será considerado como un producto de la cultura occidental.

Veo que la mundialización del cristianismo, que ciertamente constituirá el proceso más dinámico de aquí en adelante, gravitará alrededor de cuatro polos: la comunidad, la cultura, la identificación simbólica y la comunión.

En primer lugar, la vida cristiana estará en el centro y no en las instituciones. La vida y la experiencia cristianas vivirán su originalidad de forma comunitaria: el misterio de Dios como comunión de Personas, la proximidad de Dios en su Hijo encarnado, el entusiasmo del Espíritu que pervade la historia, la conciencia del ofrecimiento universal de la salvación a todos, la convicción del final bueno de la creación con la resurrección de todos los seres para el Reino de la Trinidad. La comunidad será el lugar de la confrontación entre fe y vida y del intercambio no sólo de la fe sino de la propia vida.

En segundo lugar, la expresión comunitaria de la experiencia cristiana se expresará en cuadros simbólicos, en valores y matrices de las diferentes culturas. La cultura funciona como una especie de Antiguo Testamento que permite el diálogo con el mensaje cristiano. De este diálogo nace el Nuevo Testamento en cada cultura. Tanto uno como otro Testamento son asumidos como comunicación de Dios. El mensaje cristiano que no entra en un proceso de asimilación cultural, acaba no haciendo historia, se convierte en irrelevante para el destino humano y termina haciéndose

rehén de la inculturación occidental. Mediante la inculturación surgen los diversos tipos de cristianismo como expresión de riqueza insondable del mito cristiano.

En tercer lugar, hay que considerar la exigencia de una identidad cristiana. Y aquí entran las diversas sensibilidades históricas del cristianismo. Existe una sensibilidad romano-católica, otra protestante, otra ortodoxa, otra de catolicismo popular. Cada experiencia nueva del mensaje cristiano no se hace en el vacío religioso. Trabaja a partir de ciertas matrices que se fueron consolidando históricamente. Lo nuevo se confronta con lo tradicional. Hace su síntesis y elabora así su identidad. Ella significa una especie de familia y de filiación (la comunidad católica en el Brasil, en China, en Irlanda, etc.) dentro del espectro de un cierto tipo de sensibilidad. Cada actualización del mito cristiano será singular (un universal concreto). No será ni lo particular de un común, ni la concreción de un horizonte previo, sino más bien la emergencia singular de la energía evangélica, inaugurada por Jesús y suscitadora en la historia de renovaciones libertadoras de actualizaciones ejemplares.

Por fin, resulta imperativa la cultura de comunión. En primer lugar entre las diversas manifestaciones del cristianismo. Todas deben renunciar a la pretensión de ser la única representante del sueño de Jesús. Ninguna Iglesia puede historizar adecuadamente la riqueza del acontecimiento —Jesús. Cada comunidad cristiana expresará facetas de ella. Y todas ganan legitimidad en la medida en que mantienen viva la herencia de Jesús y retoman de nuevo su utopía como fuente de sentido y fuerza capaz de incidir en la historia. Sin dificultad, la comunión debe abrirse a todas las manifestaciones religiosas de la humanidad. Ellas son respuesta y propuesta que Dios-comunión hace a las personas y a las culturas. Dios se hace presente en ellas, visita a su pueblo y lo acostumbra para la convivencia con el Eterno.

Por fin, es necesario vivir una comunión abierta a todos los focos productores de sentido, a todo lo que hace noble y profundo el misterio humano. En un mundo amenazado ecológicamente, la cuestión no reside en decidir qué futuro posee el cristianismo, sino en responder en qué medida el cristianismo ayuda a salvaguardar lo creado y garantizar la vida en sus diversas formas y en su misterio.

Si el cristianismo significa un servicio concreto a la vida, tendrá siempre futuro. Entretanto, la preocupación no deberá ser con su futuro sino con la calidad de su presencia para el futuro de los seres

humanos y el proceso ecológico global. Formas patológicas, autoritarias y sectarias podrán perpetuarse en la historia. No las favoreceremos. No fue para eso que se encarnó el Hijo de Dios en nuestra miseria, ni para lo que resucitó. No anhelamos el futuro de instituciones que se bastan a sí mismas, históricamente pesadas, como si por el simple hecho de existir garantizaran la actualización de la utopía de Jesús y de los Apóstoles.

Ni queremos la perpetuación de un cristianismo convertido en museo de ideas y de símbolos religiosos, pero sin vida, o que tienen muy poco que decir con las radicales indagaciones del ser humano, por haberse dejado seducir por los laureles de su pasado en un tiempo glorioso.

Soñamos con el futuro de un cristianismo que tiene la osadía de soñar siempre el sueño de Jesús y que procura, con coherencia, traducirlo en instituciones siempre provisionales, atento al grito de los oprimidos, libertario y cargado de esperanza, que no se contenta con un mundo amorizado para todos, sino que pide la resurrección de toda carne, la vida eterna y la entronización plena de la entera creación con piedras, animales, personas, estrellas, micro y macrocosmos dentro en el reino de la Trinidad.