

El Tema de la Liberación en Medellín y el Sínodo de 1974

Ricardo Antoncich S.J.

Profesor de Teología en la Universidad Católica de Perú (Lima)

El tema de la liberación, muy presente en los documentos de Medellín, no sólo ha logrado una rápida difusión, sino que cuestiona, al mismo tiempo, dimensiones muy profundas de la vida cristiana. Se trata de una hermenéutica nueva de la libertad que roza algunas esferas de la vida humana, como la política, la social, la económica que con frecuencia no han sido consideradas dentro del ámbito de la evangelización de la Iglesia. Esta interpretación de la libertad del hombre demanda una explicitación de la relación con el mensaje de salvación que anuncia la Iglesia.

Puede parecer superfluo abundar sobre el tema de la liberación en el Sínodo después del excelente estudio que el P. Boaventura Kloppenburg, como testigo de primera mano y penetrante teólogo, nos ofrece como análisis de las diversas posiciones defendidas en el Aula Sinodal¹. Por mi parte he resistido a la tentación de seguir la pista de algunos de los temas que él sugiere al final de su artículo para concentrarme en un estudio comparativo de las posiciones de los Obispos latinoamericanos en Medellín y en el Sínodo. Se trata de una delimitación, en primer lugar, del contenido de ambas asambleas pues quedan seleccionados los textos que se refieren solamente a la liberación. Por tanto, no todo lo dicho por los Obispos latinoamericanos tanto en Medellín como en Sínodo será estudiado en este trabajo. Pero además no todo lo dicho en el Sínodo acerca de la liberación será analizado aquí, sino tan solo lo dicho por los obispos de América Latina. Reconozco que estos límites implican una restricción de perspectivas, pues la problemática de la liberación nos es común con otros países del tercer mundo. Además, muchas de las intervenciones de los obispos latinoamericanos en el aula sinodal reflejan tomas de posición ante otros puntos de vista defendidos por otros obispos en los debates. Es un poco parcial separar una respuesta fuera del contexto de la pregunta.

Sin embargo, me considero dispensado, en parte, de esta confrontación tan necesaria por el hecho de que el P. Kloppenburg ha recogido en su artículo muchas de las valiosas contribuciones de los otros obispos sobre la liberación y de que la Revista del Instituto Pastoral del Celam ha publicado en sus dos primeros números buenas síntesis de todos los debates.

¹Cfr. B. KLOPPENBURG, O.F.M. "Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974", en *Medellín* 1 (1975), 6-35.

Establecer una comparación supone implícitamente que se espera encontrar semejanzas y diferencias. No podemos prejuizar a priori que las diferencias de posición de los obispos latinoamericanos en el Sínodo respecto a Medellín deben tener una connotación negativa. No podemos erigir a la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana como norma inmutable y perenne sobre la interpretación de la liberación. Por lo demás, los mismos documentos de Medellín no ofrecen una visión uniforme sobre este punto.

Pero es frecuente percibir una impresión generalizada de que el tema de la liberación tratado en el Sínodo ha significado un "retroceso" respecto a Medellín. Tal impresión puede justificarse si se mira el texto final. "El texto final es pobre", señala el P. Kloppenburg, "le falta coraje, decisión y claridad precisamente en los puntos para los cuales se esperaban aclaraciones o profundizaciones"². Pero, como lo observa el autor citado, los debates fueron muy amplios y dan base para un posible texto mucho más rico. Presentar esta riqueza es uno de los objetivos de este estudio. Para ello tratamos de establecer con claridad cuáles son las diferencias más significativas y cómo ellas pueden ser explicadas. Creemos que esta comparación nos permitirá detectar las tareas más urgentes de la reflexión latinoamericana.

I

Enfoques diferentes del tema de la liberación

La naturaleza histórica de la Iglesia se revela en particular ante el flujo de los acontecimientos. Nuevos hechos demandan nuevas precisiones y aclaraciones. Una correcta exégesis de los documentos de los obispos debe destacar el carácter evolutivo dentro de una cierta unidad armónica y flexible. A pesar de las diferencias, se puede percibir una trayectoria cuya intencionalidad es la del servicio al Reino de Dios, garantizada por la asistencia del Espíritu. Para percibir mejor las diferencias entre Medellín y el Sínodo nos parece conveniente partir de este último. Pero antes de estudiar los textos de los obispos latinoamericanos debemos evocar brevemente los seis años transcurridos desde Medellín, pues constituyen un período significativo, lleno de hechos de gran densidad histórica.

1. *La perspectiva del Sínodo*

Los obispos que representan América Latina consideran el tema de la liberación desde la óptica de las propias experiencias. Hay hechos que se

²Id. pag. 10

repiten en varios países; otros que aunque se den en un solo contexto nacional son un símbolo, una esperanza o una advertencia para otros países; finalmente acontecimientos que afectan colectivamente la comunidad de países latinoamericanos.

Argentina vive la transición de un gobierno militar a la presidencia constitucional de un líder carismático y unificador como Juan Domingo Perón. Su fallecimiento deja al país en un vacío frustrante de muchas esperanzas; el peronismo dividido ya por tensiones agudas amenaza una peligrosa desintegración con efectos en la globalidad del país. Al interior de la Iglesia se vive también un clima de tensiones. El grupo sacerdotal que se inspira en el Mensaje de Obispos del Tercer Mundo³ no es acogido con simpatía por muchos obispos. En Rosario se da una de las más graves tensiones internas de la Iglesia argentina.

Chile ha vivido tres marcadas etapas políticas en los seis años: la etapa final del gobierno de Frei, la experiencia democrática del socialismo de Allende y el gobierno militar actual. El fracaso de la experiencia democrática chilena hacia el socialismo se debe a causas complejas que es difícil analizar con objetividad. Pocos pueblos gozaban de tan alto nivel de conciencia política como Chile con su larga práctica de vida democrática. Sin embargo, el caos económico, en gran parte determinado por presiones externas como el bloqueo del cobre, y por factores internos de falta de apoyo de algunos sectores de la población, contribuye a acrecentar el clima de fuertes tensiones políticas. Al sentir de los Obispos de Chile en su primer comunicado ante el cambio de régimen político se han logrado innegables conquistas para la clase trabajadora por el gobierno de la Unidad Popular⁴. El informe de la situación chilena presentado al Sínodo por Mons. Valdés, uno de los obispos más favorables al nuevo régimen, es uno de los pocos informes Latinoamericanos que exponen el proceso político ante el cual la Iglesia ha debido situarse⁵.

Brasil ha vivido también años difíciles. Se hizo alarmante, a fines de la década del 69 y principios de la actual el recurso cada vez más frecuente a la tortura como medio de intimidación, como lo denuncia un Obispo⁶. Los procedimientos intimidatorios llegan incluso hasta el

³ Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo, 15 de agosto de 1967, Cfr. *Signos de Renovación*, editado por la Comisión Episcopal de Acción Social, Lima, Perú, 1969.

⁴ "Confiamos que los adelantos logrados en gobiernos anteriores por la clase obrera y campesina no serán desconocidos y, por el contrario, se mantendrán y acrecentarán hasta llegar a la plena igualdad y participación de todas en la vida nacional". Declaración del 13 de septiembre de 1973, Cfr. *Mensaje* 233 (1973) 509.

⁵ Cfr. *Medellín*, 1 (1975) 120-122. Sobre la posición de Mons. Valdés ante el Gobierno militar, cfr. *DOCLA* 8 (1973) 19.

⁶ Carta del 25 de agosto de 1969 firmada por Mons. Helder Cámara y dirigida al Sr. Gobernador del Estado, cfr. *Mensaje* 183 (1969) 502.

asesinato, como el caso del sacerdote Enrique Pereira Neto⁷. Al mismo tiempo que se da un prodigioso crecimiento económico aparecen también los síntomas de una injusta distribución de riquezas⁸. Por otra parte parecen advertirse ciertos signos de apertura democrática.

Otros países ofrecen panoramas más esperanzadores. Desde el punto de vista económico las alzas de precio del petróleo determinan para Venezuela y Ecuador un ingreso inesperado que alivia la estrechez de los presupuestos nacionales, pero plantea con urgencia el problema de una justa distribución de la riqueza. Panamá reivindica, con el respaldo de los demás países, el retorno del Canal. En el Perú, un gobierno nacionalista inicia sus reformas escasamente un mes después de la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín procediendo a una radical reforma agraria que convierte a los campesinos en propietarios de las cooperativas azucareras más extensas del país. También promulga una reforma industrial que permite el acceso de los obreros a la congestión y co-propiedad de la empresa e inicia una experiencia, más radical aún, de propiedad social que se distancia de la empresa privada capitalista y de la propiedad estatal comunista. Al interior de la Iglesia no se suscitan los antagonismos que aparecen en otros países. El movimiento sacerdotal ONIS "no amenaza un desgarramiento en el interior de la Iglesia porque son tesis más bien compartidas"⁹.

La impresión de conjunto de los países está marcada mas bien por la desesperanza, el recrudescimiento de la represión y la desintegración latinoamericana. El sueño de la Patria Grande que caracterizó tanto Medellín como clima de utopía parece desvanecerse ante "un conjunto de proyectos diversificados, a veces casi contradictorios. Las fronteras, lejos de borrarse, se ahondan y se convierten en zonas de tensión entre sistemas, entre opciones distintas, cuando no entre posibles ideologías no coincidentes"¹⁰.

Es imposible ignorar tal conjunto de hechos cuando se medita en la liberación latinoamericana. Muchos de estos acontecimientos gravitan en las tomas de posición de los diversos episcopados. Las concretas situaciones históricas se convierten en lugares hermenéuticos para diversas lecturas de Medellín: tímidas y precavidas algunas, otras más abiertas y esperanzadoras.

⁷Declaración de Mons. Helder Cámara, *Mensaje* 186 (1970) 26.

⁸Documentos dos Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste: "Eu ouvi os clamores do meu povo".

⁹Cfr. Mons. L. TRUJILLO, "Perspectivas de Medellín", en *Cristianismo e ideologías en América Latina*, publicado por el Departamento de Acción Social del CELAM, encuentro en Lima (Marzo, 1974), p. 91. Sobre el apoyo del Card. Landázuri a la primera declaración del grupo ONIS, cfr. J.J. Rossi, "Iglesia Latinoamericana, ¿protesta o profecía?", en *Busqueda*, Avellaneda, Argentina, p. 297 y ss.

¹⁰Cfr. Mons. L. TRUJILLO, O.C., p. 87.

Precisamente porque Medellín trató de ser fiel a una realidad histórica es posible entrever que deben existir diferencias significativas en las posiciones de los Obispos a los 6 años de Medellín, en el Sínodo. Decir exactamente lo mismo que entonces significaría que seis años tan densos en acontecimientos políticos no han significado una reinterpretación y actualización del mensaje de Medellín.

Al iniciar el estudio de los textos conviene familiarizarnos algo con la estructura del Sínodo. El tema fué escogido después de una amplia consulta a todas las Conferencias Episcopales del mundo. Al inicio del Sínodo se dió una visión global de la realidad de la Iglesia universal y de las Iglesias de los continentes. La primera estuvo a cargo de Mons. Lorscheider bajo el título de "Conspectus Generalis Vitae Ecclesiae inde ab ultima Synodo celebrata seu Panorama". De este panorama elegimos los puntos relacionados a la liberación.

De igual manera, en el segundo día del Sínodo, 28 de Septiembre, y antes de iniciar la presentación de informes nacionales, 5 Obispos presentaron la visión general de la Iglesia en Africa, América Latina, América del Norte, Oceanía, Australia y Europa. De la presentación de América Latina, hecha por Mons. Pironio, sacamos también las ideas relacionadas a nuestro tema. Terminadas estas introducciones, los Padres Sinodales presentaron los informes de sus Episcopados respectivos. Se hizo una síntesis de ellos y se propusieron preguntas para el trabajo de los grupos lingüísticos. Con la discusión del trabajo de estos grupos terminó la primera parte del Sínodo, dedicada a la mutua información de experiencias sobre evangelización.

La segunda parte se dedicó a la reflexión teológica. Las intervenciones de los Padres Sinodales eran a título personal, a partir de un texto introductorio y en torno al trabajo de los grupos lingüísticos. Cuatro son, pues, los niveles de los textos: a) visiones globales, b) informes nacionales, c) intervenciones personales, d) expresiones del trabajo en conjunto, sea en los "circuli minores" o grupos lingüísticos, sea en el documento final.

a) visiones globales

En el "Panorama" presentado por Mons. Lorscheider se afirma: "Hoy día los cristianos viven más que en el pasado el sentido de la preocupación por la justicia social, sobre todo respecto a los más abandonados, los presos y marginados. Se intensifican los esfuerzos por la promoción de los derechos fundamentales de la persona humana y se nota una preocupación especial, tanto dentro como fuera de la Iglesia, por la promoción de la mujer".

En relación con esta inquietud por la justicia social precisa más adelante Mons. Lorscheider: "Con mucha vehemencia se plantea la cuestión de la acción de la Iglesia en el campo de la justicia y de la libera-

ción social. Hay naciones en las que se urge la participación de la Iglesia en las controversias políticas, incluso según un tipo de revolución violenta, que se consideraría como la única opción evangélica válida”.

“También en este campo —continúa Mons. Lorscheider— surge en el ámbito sacerdotal el tercer hombre de la Iglesia. Este no quiere abandonar ni el ministerio ni la fe, aunque hace poco caso de la vida y de la acción de la Iglesia, y afirma, por otra parte, que quiere realizar su misión mediante el ‘compromiso con los pobres, con los oprimidos’ al margen de la Iglesia institucional. Permanece en la Iglesia para ‘concientizar’ hasta que se consiga la reforma de las estructuras sociales. Alimenta la esperanza de que con la destrucción de las estructuras sociales podemos llegar a la ‘reforma’ de las estructuras eclesíásticas y al nacimiento de una ‘Iglesia nueva’”.

Finalmente y en relación con el tema de la liberación se hace una rápida alusión al “influjo del marxismo” como uno de los muchos problemas que afligen a la Iglesia¹¹.

El tema de la liberación es uno de los cinco puntos con los que Mons. Pironio sintetiza la realidad de la Iglesia Latinoamericana. “La evangelización dice relación directa a la promoción humana y liberación plena de los pueblos. Sin que ello signifique la identificación entre el Reino de Dios y el desarrollo humano”. Por una parte la acción liberadora de la Iglesia va hasta la raíz de la conversión, es decir, a la liberación del pecado, pero por otro, esa misma liberación implica un hombre nuevo cuya expresión debe aparecer en la configuración de las estructuras sociales. La paz y la justicia son valores evangélicos. En el lenguaje liberacionista latinoamericano la salvación integral se identifica con la plena liberación.

Dos son los riesgos que señala Mons. Pironio en una mal entendida teología de la liberación: la reducción de la liberación a lo socio-económico y político y el recurrir al uso de la violencia para lograr el cambio social. “Se dan, sin embargo, también en América Latina, los riesgos de una superficial identificación entre evangelización y promoción humana, reduciendo la liberación al ámbito de lo puramente socio-económico y político (forma de ateísmo denunciada por el Concilio en la *Gaudium et Spes*, 20), o encerrándola en los límites del tiempo (*Gaudium et Spes*, 10). . . También fácilmente se acude a la violencia con lo cual se desvirtúa el proceso cristiano de la liberación y se niega la fecundidad del Evangelio”¹².

Dejando para más adelante el comentario sobre el riesgo de reduccionismo político deseo proponer una modesta reflexión sobre estas visiones globales. Tanto Mons. Pironio como Mons. Lorscheider se refieren explícitamente al problema de la violencia como la fácil tentación

¹¹ Traducción española de los números 16,24 y 29 del “Panorama”, publicados por *L'Osservatore Romano*, edición semanal en español, 6 de octubre de 1974, (463), 7. Todas las citas cuya referencia es *L'Osservatore*, se entienden de esta edición.

¹² Cfr. *L'Osservatore Romano*, 6 de octubre de 1974, p. (466) 10.

de quienes quieren reflexionar su fé en términos de liberación. La realidad latinoamericana muestra por desgracia que la violencia no es un mero riesgo de opciones futuras sino una realidad aplastante ya presente, y que quienes hacen uso de la violencia no son en primer lugar los que quieren transformar las estructuras, sino quienes quieren mantener las actuales existentes aunque no sean tan justas. El riesgo de la violencia en los proyectos de liberación no corresponde pues a un análisis actual de la realidad latinoamericana. Los proyectos revolucionarios violentos parecen haber terminado en el fracaso no tanto, quizá, porque ellos mismos se mostraron ineficaces, sino porque se mostraron más eficaces los medios de violencia represiva del sistema imperante.

En mi opinión un análisis más exacto y completo de la realidad socio-política latinoamericana hubiera evitado considerar la violencia como un riesgo exclusivo de "liberacionistas" o como una tentación que proviene exclusivamente de fuentes marxistas. Es innegable, por ejemplo, el uso de violencia con que se derrocó al gobierno de Allende y se instauró el actual gobierno militar que afirma inspirarse en valores cristianos.

b) informes nacionales

Estos informes corresponden a la primera parte del Sínodo dedicada a la mutua comunicación de experiencias sobre evangelización. El punto de partida de la reflexión teológica (II parte del Sínodo) es pues, la visión de la realidad.

Las comunicaciones de los Padres Sinodales latinoamericanos fueron leídas casi en su mayoría en las congregaciones generales 3a, 4a, 5a y 6a, correspondientes a los días 30 de Septiembre hasta el 3 de Octubre. Algunas pocas no fueron leídas, pero sí entregadas por escrito.

Las comunicaciones se ajustaron, por regla general, a las orientaciones del "Instrumentum Laboris". Tan solo algunas pocas excepciones sacrificaron la pluralidad de respuestas al cuestionario para dar una visión mas profunda de la realidad propia. Por ejemplo, Mons. Carter, representante de los obispos antillenses, mostró una realidad bien diferente y apuntó ricas sugerencias sobre ecumenismo e indigenización de la Iglesia. En casi todos los documentos latinoamericanos se manifiesta una realidad que nos es muy característica: la existencia de una fe masiva, mezclada a veces con supersticiones y deformaciones de la Providencia de Dios, pero encerrando auténticos valores religiosos que los Obispos consideran, por lo general, una buena base para la evangelización. El documento de Mons. Castro, de Méjico, se extiende en un detallado análisis de la religiosidad popular.

Otro tema bastante repetido en los informes y que igualmente refleja una típica experiencia pastoral latinoamericana, es el de las comuni-

dades de base. Tan solo el documento de Mons. Roa, de Venezuela, deja traslucir un juicio más bien negativo sobre dichas comunidades, señalando que son más heterocríticas que autocríticas y ocasionan a veces tensiones con la Jerarquía¹³. Colombia, representada por Mons. Buitrago, destaca el apoyo dado por los obispos a estas pequeñas comunidades¹⁴. Mons. Avelar Brandão, Cardenal y Arzobispo de San Salvador, Bahía, insistió en la dimensión liberadora que deben tener estas comunidades y señaló que “la primera y fundamental comunidad eclesial en cualquier diócesis” debe ser la del Obispo con sus presbíteros¹⁵.

Si he destacado brevemente los temas más repetidos en los informes nacionales es para recordar que el tema de la liberación no fué el único que captó la atención de los Obispos latinoamericanos. Pero junto a otros temas, ciertamente el de la liberación apareció con repetida insistencia.

Deseo presentar los informes concernientes a este tema en torno a tres ideas: el lugar que en los documentos tiene el análisis de la realidad social, las reservas a la teología de la liberación y la afirmación de su contenido positivo.

1. Pocos documentos se detienen en el análisis de la realidad social y política. El informe de Chile, presentado por Mons. Valdes, es quizá el más largo y exhaustivo para recordar el proceso social y político desde principios de siglo. Según mi lectura del informe, el riesgo de reducir la liberación a los horizontes del cambio social y político es anterior al influjo marxista y se desarrolla en el seno del movimiento del cristianismo social. A mi entender, Mons. Valdés señala como influjo marxista sólo el de la tentación de la violencia revolucionaria. Por otra parte, dentro de diferentes interpretaciones de cristianos, se origina también una tensión por la polarización de grupos en torno a liberalismo político¹⁶.

Mons. Beras de la República Dominicana, en forma concisa, señala los cambios rápidos y profundos de la sociedad que afectan a la vida de la Iglesia¹⁷. El episcopado peruano se remite a su propio documento sobre evangelización, el cual contiene un prolijo análisis de la realidad¹⁸. Mons. Brandão, de Brasil, destaca la importancia primordial de un adecuado conocimiento de la realidad social. Dos grandes realiza-

¹³Cfr. *Medellín* 1 (1975) 133.

¹⁴Cfr. *Medellín* 1 (1975) 122-123

¹⁵Id. 119

¹⁶Id. 120-122

¹⁷Id. 130-131

¹⁸Id. 129-130; el documento “Evangelización” de los obispos peruanos puede leerse en DOCLA 9 (1973) 17 y 10 (1973) 10.

ciones de la Iglesia brasileña atestiguan esta preocupación de los obispos: los estudios de sociología religiosa y la planificación pastoral¹⁹. Para Mons. Rivera Damas, de El Salvador, el examen de la realidad permite caer en la cuenta del divorcio entre la fe y la vida y apreciar en sus justos términos los valores de la religiosidad popular²⁰.

Sintetizando, parece ser una característica de los informes al Sínodo el escaso espacio dedicado al análisis de la realidad nacional y global de América Latina. No se trata, ciertamente, de dar prolijos detalles a obispos de otros continentes, pero sí de incorporar dentro de la reflexión eclesial una visión sintética del contexto social y político en el que la Iglesia da testimonio de su fe. El enorme esfuerzo de síntesis exigido por el implacable rigor del reglamento sinodal no hubiera sufrido nada con algunas alusiones que permitieran ubicar la vida eclesial en el espacio histórico de cada uno de nuestros pueblos.

2. Los textos que con mayor claridad expresan reservas ante la teología de la liberación son los de Mons. Valdés, de Chile y de Mons. Castro, de Méjico. Como hicimos notar, en el informe chileno parece atribuirse el riesgo de reducción a lo político a los cristianos militando dentro del cristianismo social, mientras que la tentación de violencia proviene de influjo marxista. Mons. Castro se limita a señalar los dos riesgos, al mismo tiempo que admite que el anhelo de liberación busca valores auténticos.

3. Complementando el informe de Brasil, el Cardenal Arns hizo ver que es tarea de la Universidad Católica conducir a los estudiantes a descubrir la crisis que atraviesa la humanidad sobre todo aquello que en la sociedad de consumo ofende la dignidad humana, especialmente en los políticos y económicamente débiles. La liberación es tarea de Iglesia, si las estructuras injustas son real situación de pecado, dice Mons. Durand, obispo del Perú, recordando el texto de Medellín.

Tan solo dos obispos apuntan a la explicación de los diferentes enfoques de liberación, a partir de presupuestos teológicos implícitos. No hay conciencia de la conexión entre promoción/liberación humana y evangelización "porque todavía no se ha aceptado la eclesiología y la cristología del Vaticano II con todas sus consecuencias" dice Mons. Rivera Damas²¹. Hay dos tipos claros de pastoral y evangelización —añade Mons. Beras, de Santo Domingo— "debajo de las cuales existen dos eclesiologías diversas. El primer tipo pretende hacer sentir hondamente la filiación divina y la confraternidad humana para de esto partir

¹⁹Cfr. *Medellín* 1 (1975) 118–119.

²⁰Id. p. 126

²¹Cfr. *Medellín* 1 (1975) 127.

luego a una realización temporal socio-política correcta según Dios. Fundamentada en la justicia y equidad. El segundo pretende conseguir una liberación temporal que haga reconocible a Dios en la sociedad, creíble a la Iglesia y posible la vida del Espíritu en el individuo y la comunidad”²².

Los textos recogidos bajo el número 2 y 3 muestran un intento de balancear elementos indisolubles en la teología de la liberación. ¿Cómo mantener la polaridad entre compromiso actuante en el mundo y mensaje de trascendencia? Esta preocupación volverá una y otra vez tanto en las intervenciones de los PP. Sinodales en el momento de la reflexión teológica, como en los grupos lingüísticos y se reflejará por fin en el documento de clausura.

c) intervenciones en torno a la reflexión teológica

Estas intervenciones se hicieron a título personal, algunas de ellas en forma oral y otras por escrito. Al presentar las intervenciones agrupadas por países deseo destacar los acentos que los diversos episcopados imprimieron con sus intervenciones en el Aula Sinodal. Las contribuciones más significativas, a mi modo de ver, fueron las de los episcopados argentino, brasileño, colombiano, ecuatoriano, peruano y venezolano.

Una de las figuras más destacadas del episcopado argentino y presidente del CELAM, es Mons. Pironio. Su intervención en el debate teológico destaca ante todo la acción del Espíritu en la creación del hombre nuevo, en la función profética y formación de la comunidad. La categoría de “hombre nuevo”, muy apreciada por Mons. Pironio, no se encierra en los límites de lo individual²³.

En otra intervención, después de leídas las conclusiones de los grupos lingüísticos, Mons. Pironio cree conveniente aclarar que en el lenguaje eclesial latinoamericano la palabra “liberación” no se reduce a lo político o social, sino que incluye estos procesos al mismo tiempo que los radicaliza al mirar la liberación como superación del pecado. La liberación como proceso se define en función de un término “a quo”, negativo y que hay que superar, y un término “ad quem” positivo. El hombre es liberado del pecado para la comunión como plenitud de libertad²⁴.

Vale la pena recuperar dentro del contexto teológico una afortunada frase del Cardenal Primatesta, argentino. Hay una cierta circularidad que hace que la liberación y el desarrollo como compromiso de los cristianos proceda de la fe y conduzca a la fe. “Hay que hacer ver

²²Id. p. 131

²³Cfr. *L'Osservatore Romano*, 10 de noviembre de 1974, p. (542) 6.

²⁴Cfr. *L'Osservatore Romano*, 17 de noviembre de 1974, p. (564) 12.

que la liberación y el desarrollo disponen para la gracia sólo si proceden de la gracia y de la acción del Espíritu Santo”²⁵.

La casi totalidad de las intervenciones de los obispos brasileños se orientó en una línea positiva de estimular una teología liberadora más bien que frenarla. Dos intervenciones del Cardenal Arns fueron iluminadoras. En la segunda de ellas, aclara que la verdadera liberación es la vida en comunión, y esta se vive a partir de la conversión. “La conversión es una liberación del egoísmo radical, una apertura de sí mismo para vivir en el amor hacia los otros y con los otros”. La conversión es un don de Dios. “El acto de la conversión consiste en la liberación del pecado y en la lucha para borrar sus consecuencias; es, sobre todo, el retorno hacia Dios y hacia la vida vivida en comunión con El y con los hermanos, amados con el mismo amor. . .” Es verdad que ante todo “la conversión hace cambiar el eje y la orientación de la existencia dirigiéndola hacia Cristo”, pero precisamente por ello “en este volverse hacia Dios encuentran los hombres también la posibilidad y la capacidad de interpretar el verdadero sentido de la humanidad y de realizar la liberación de los hombres en la historia”. En un excelente y condensado párrafo, el Cardenal Arns relaciona las tres virtudes teologales con problemas muy profundos del proceso de liberación: “De este modo la fe en el Absoluto se convierte en el principio de interpretación de la realidad del mundo y de las ideologías; la esperanza se transforma en la crítica de las utopías y en la exigencia de luchar contra las potencias de la muerte que actúan en la historia; mediante la caridad el amor se convierte en creador del bien con realizaciones concretas en la sociedad humana. Esta vida teologal constituye el sentido de la vida humana”.

Para el Cardenal Arns existe una tentación que hay que superar, pero no es el “reduccionismo”, sino el dualismo. “Hay que anunciar la realidad teologal de la conversión como realidad única y orgánica, sin dejarse aprisionar por el dualismo: conversión –liberación”. No es en una conversión de individuos aislados en la que piensa el Cardenal. “El contenido de la conversión es el bien común; hay que insistir pues, en el aspecto comunitario de la vida cristiana; desde el punto de vista cristiano es inconcebible una conversión que desemboque en el individualismo. La conversión debe ser un acto colectivo y eclesial; se debe insistir en este aspecto tanto para cambiar la imagen de la Iglesia como para crear nuevos modelos de vida social reclamados por las exigencias políticas de la caridad y de la solidaridad humana. Hay que insistir también en la conversión como exigencia para el cambio de las estructuras injustas y pecaminosas de la sociedad, ya que la caridad debe informar toda la vida social. Este cambio debe alcanzar también a las estructuras internacionales puesto que la caridad o el amor a los enemi-

²⁵ Cfr. *Medellín* 1 (1975) 117.

gos —es decir, la novedad del Evangelio— no conoce fronteras”²⁶.

A la luz de esta segunda intervención es fácil encontrar la unidad de una primera intervención en que el Cardenal manifiesta el entusiasmo de la juventud por las ideologías, como el marxismo o el existencialismo “porque estima que allí encuentra ciertamente la salvación”. Por ello “no se solidarizará con la Iglesia mientras esta continúe diciendo: salva tu alma. En efecto, lo que suena a dualismo ya no convence. ¿Qué es lo que convence a los jóvenes?: la lucha por la justicia, la solidaridad y la paz”. Este trinomio es central en la Escritura, “más aún, centro de la alianza de Dios con su pueblo”. La fe es, pues, principio de interpretación de la realidad del mundo y de las ideologías, como lo expresaba el Cardenal en su segunda intervención; la esperanza es dinámica de lucha contra las potencias de muerte que actúan en la historia. Estos poderes del mal aclara el Cardenal, son “hambre, guerra, opresión, esclavitud, tortura, erotismo, salario insuficiente y todo tipo de injusta tiranía. Este pecado se comete contra la comunidad de hermanos y contra la dignidad del hombre redimido por Cristo, por lo tanto también contra Cristo y contra Dios”.

Por su parte, el Cardenal Brandão, también brasileño, formula claramente las preguntas decisivas: ¿“Hasta qué punto la salvación en Cristo Jesús coincide con la teología de la liberación? ¿Hasta qué punto la teología de la liberación corresponde a las exigencias de una verdadera teología cristiana? ¿Cómo eliminar algunas ambigüedades de dicha teología para que pueda circular sin recelo en todos los medios católicos?” La liberación no puede encerrarse en el dilema insoluble: o liberación del hombre o liberación de estructuras. “La liberación debe, primordialmente, alcanzar al hombre, porque, herido el hombre, se hiere a Dios también. Pero esta liberación del hombre no puede permanecer en el hombre, exclusivamente, porque de esta forma sería una liberación de carácter egoísta. Debe, pues, ser transeúnte y difusiva. De esta forma la liberación que intenta desarraigar al hombre de sí mismo, del pecado del egoísmo y de sus consecuencias, conduce al hombre también al examen de las estructuras para que su transformación personal tenga capacidad de influir en la transformación del status”.

Al final de su intervención el Cardenal Brandão advierte: “No basta una visión escatológica de la escatología para darnos tranquilidad absoluta. Tampoco será aconsejable un tipo de encarnación del mensaje que venga a transformar al cristiano en un guerrillero más. Es necesario, pues, que la evangelización atienda a dos llamadas del Espíritu concretizadas en la liberación-reconciliación”. Por ello es preciso, termina el Cardenal, incorporar los elementos dialogales de la reconciliación dentro del concepto de la liberación para enriquecer su contenido²⁷.

²⁶Cfr. *L'Osservatore Romano*, 10 de noviembre de 1974, p. (545) 9.

²⁷Cfr. Id.

La tendencia crítica ante la teología de la liberación está representada, dentro de los obispos brasileños, por el Cardenal Scherer en una comunicación escrita. La Iglesia sería infiel a Cristo, a su propia misión y al mismo hombre si se concentrara en la mera promoción material y social olvidando la finalidad de salvación y promoción de los valores humanos eternos. Esta es, precisamente, la intención de la así llamada "teología de la liberación" en el sentido en que muchos la entienden. Mientras que la liberación en el sentido bíblico significa la acción de Dios en Cristo que salva al hombre y lo libera del pecado y de sus consecuencias, los nuevos teólogos dicen que la Iglesia debe comprometerse en primer lugar o incluso de modo exclusivo, en la lucha contra la miseria, pobreza e injusticia en el mundo para elevar a las personas a un estado social más humano. Según el Cardenal Scherer, si el cristianismo olvidara su fin religioso primordial se convertiría en un puro humanismo intrahistórico. Por lo demás, la Iglesia no cuenta con los medios que tiene el Estado para la promoción humana.

Sin embargo, el Cardenal Scherer puntualiza también que el amor a Dios, que la religión cristiana anuncia y favorece, "necessarie et natura sua", de modo necesario y por su propia naturaleza conduce a luchar contra la enfermedad, el hambre, la miseria y cualesquiera injustas situaciones²⁸.

Conviene recordar que tanto el Cardenal Brandão como Mons. Pironio protestaron contra las generalizaciones en el sentido de considerar que la teología de la liberación en América Latina se circunscriben tan solo al progreso temporal y político.

En nombre del episcopado Mejicano, Mons. Samaniego señaló posiciones extremas de quienes reducen la liberación a lo socio-político o de quienes consideran totalmente ajeno a la misión de la Iglesia las cuestiones sociales, económicas y políticas que afligen a la sociedad. La encarnación de la Iglesia en el mundo no separa lo divino de lo humano, pero tampoco los confunde; teniendo a lo divino no olvida lo humano pero no identifica con lo divino la promoción humana²⁹.

El Cardenal ecuatoriano Muñoz Bega, de un modo más genérico, señala la función de la teología que debe esclarecer con exactitud las relaciones entre las dimensiones temporal y escatológica de la liberación, o entre la fe y la política. Insinúa con gran delicadeza el riesgo de una teología que no lleve hacia la unidad de la fe, pero al mismo tiempo pone como uno de los criterios de ortodoxia cristiana el que la teología haga llegar a los más pobres la verdad del evangelio³⁰.

Sin entrar de lleno en el tema teológico de la liberación, Mons.

²⁸ De acuerdo al texto presentado a la Secretaría del Sínodo.

²⁹ Id.

³⁰ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 de octubre de 1974, p. (510) 6.

Castillo Lara, de Venezuela, llama la atención de los PP. sinodales sobre dimensiones de falta de libertad de la Iglesia, no precisamente en los países totalitarios y ateos, sino en los mismos del occidente cristiano que se gloria de defender la libertad como valor propio. La Iglesia se siente manipulada por los medios de comunicación social, prisionera de la opinión pública y de grupos de presión³¹.

Por la extensión y frecuencia de las intervenciones por circunscribirse a la profundización teológica de la liberación hemos dejado para el final dos series de textos. Una de ellas proviene de Mons. López Trujillo, obispo colombiano y Secretario General del CELAM; la otra corresponde a los obispos del Perú, y en particular a Mons. Germán Schmitz, obispo auxiliar de Lima.

En una primera intervención Mons. López Trujillo señala que “en el servicio de la Iglesia a la promoción integral, auténticamente humana, por su misma naturaleza sacramental debe darse la intención apostólica del anuncio claro y definitivo del Evangelio”. La Iglesia, actuando como tal, debe hacer de la promoción humana un signo que invita hacia la lectura en profundidad de la acción del Señor, ya que “todo verdadero crecimiento en humanidad se hace en virtud de la gracia del Señor resucitado, presente en la historia, y de manera especial en la comunidad de la Palabra y la Eucaristía, presencia que la Iglesia debe descubrir, interiorizar y revelar con gozo y decisión”. Según mi personal interpretación de este texto, para Mons. López Trujillo hay intrínseca unidad entre liberación y evangelización, de modo que debe ser excluido cualquier dualismo. A partir de una historia única en que los hombres en diversos ámbitos encuentran su liberación debe existir una iluminación evangélica que revela la presencia actuante del Señor. La liberación, por más que constituya un valor en sí no encuentra la plenitud de su propio dinamismo sino en cuanto es evangelizada, es decir, en cuanto se revela su raíz más profunda: la acción de Dios que libera del pecado, y el fin trascendente de ese dinamismo: la plena comunión con Dios y los hermanos.

Muy acertadamente, Mons. López Trujillo insiste en que “el hombre se personaliza fundamentalmente por el encuentro de sus hermanos en la comunidad humana”. La dualidad individuo-comunidad, que a veces se superpone a la otra dualidad espiritual-política, es inadmisibles. La realización del hombre se da en el encuentro con los demás; y dentro de esos encuentros, el político tiene su lugar aunque no es el único modo de relación con otros.

En lo restante de su intervención Mons. López Trujillo contrapone una ortodoxa teología de liberación con las desviaciones. “La opción pastoral por la liberación integral” es la opción central de la II Confe-

³¹Id. 3 de noviembre de 1974, p. (534) 14.

rencia del Episcopado Latinoamericano, y ello implica varios puntos: “La situación de injusticia es interpretada no como concatenación de determinismos sino como pecado: rechazo del don de Dios y ruptura de la fraternidad. El anuncio profético interpela las conciencias y las llama a la conversión y a la reconciliación. Invitación exigente y difícil, cuando están en juego muchos intereses y privilegios y se fomenta la exacerbación de los conflictos. Tarea primordial de la formación de la conciencia de quienes deben ser protagonistas de un nuevo orden y una nueva sociedad. Quienes ejercen el servicio de la capitalidad sacramental, desligados de poderes y en actitud de pobreza, no dejarán aprisionar la palabra evangélica en sistemas o ideologías”.

Con referencia al tan citado problema de la violencia precisa Mons. López Trujillo: “La opción liberadora no oculta los conflictos y las tensiones, pero tampoco los estimula o fomenta. Rechaza expresamente la tentación de la violencia, venga de donde viniere: ¿no es una forma de desesperanza en la fuerza transformadora de la palabra y en la posibilidad de creación de nuevos hombres?”

Después de enumerar el testimonio silencioso de muchos sacerdotes, obispos y laicos que están liberando a sus pueblos sin sensacionalismo, Mons. López Trujillo enumera las desviaciones que más preocupan a los Obispos: “La denominada praxis de la Iglesia parece reducirse a praxis política, convertida en nuevo trascendental y que, por la acción principalmente de grupos de sacerdotes debe transformar la institución alienante, que sería la Iglesia, en signo de compromiso revolucionario, que es criterio de la autenticidad cristiana. El análisis marxista es asumido globalmente. El cristiano, afirma puede utilizar el nivel científico de esta metodología, sin aceptar su contenido ideológico. Este punto sorprende a los mismos marxistas y marxólogos. Se concibe la sociedad como radicalmente dividida en dos clases antagónicamente opuestas, sin posibilidad alguna de reconciliación, que desembocan necesariamente en la lucha de clases. La Iglesia ha de tomar el partido del proletariado para hacer real su compromiso con los pobres. Los movimientos revolucionarios son protagonistas de la historia de salvación y preparan los caminos del reino. Se somete a una relectura política la revelación y se sostiene que la unidad y universalidad de la Iglesia sólo pueden encontrar estas notas en su adhesión al proletariado, en el cual reside el sentido de la historia. La teología tiene que ser clasista y convertirse en instrumento estratégico-táctico de la revolución. La Eucaristía entre opresores y oprimidos no tiene sentido”³².

Sorprende la casi total coincidencia de estas desviaciones con las presentadas por el Cardenal Jubany, arzobispo de Barcelona, como problema de temporalismo de grupos minoritarios pero muy signifi-

³²Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 de octubre de 1974, p. (513) 9.

cativos³³. La coincidencia induce a pensar que los problemas señalados rebasan los límites del continente latinoamericano.

Los textos escritos que el Sínodo nos deja son insuficiente lugar para los matices que exigiría un tema tan delicado y cuya raíz se encuentra muchas veces en las diferentes perspectivas hermenéuticas de una misma fe. Surgen muchos interrogantes ante la enumeración de las desviaciones anotadas. Por ejemplo, si se rechaza un análisis de antagonismo de clases, ¿se puede afirmar coherentemente que hay un conflicto social real que la opción liberadora no puede negar? ¿Es fomentar el odio y moverse dentro de esquemas marxistas, el denunciar “que el odio y los conflictos son provocados por la injusticia de quienes acaparan, mientras otros no tienen nada; por quienes son más solícitos de su mañana que del hoy del prójimo; por quienes, debido a ignorancia o a egoísmo, rehusan privarse de lo superfluo en favor de los que carecen de lo estrictamente necesario”?³⁴.

¿Si se niega a la teología el carácter de clasista, se desconoce por ello un innegable condicionamiento de clase que “no perdona ni siquiera y sobre todo a aquellos que no por profesión, sino por función religiosa, tendrían tendencia a creer que están por encima de los conflictos sociales”?³⁵. ¿Si se critica la afirmación de que la eucaristía entre opresores y oprimidos no tiene sentido, acaso se afirma lo contrario, es decir, que se puede seguir celebrando auténticamente la eucaristía, sin que ella nos lleve a cambiar situaciones de opresión entre hermanos?

Sería injusto atribuir esta posición a Mons. López Trujillo a partir de su intervención en el Sínodo. En tema tan delicado y necesitado de matices, la esquematicidad de las intervenciones sinodales no dan lugar a más precisión.

Es preciso señalar que Mons. López Trujillo ha sido casi el único obispo latinoamericano en plantear, aunque muy de paso, un problema que juzgo fundamental: la mutua evangelización entre el primer y tercer mundo: “Hay que abogar por el crecimiento de la conciencia de los deberes de los países económicamente desarrollados en relación con los países pobres, sedientos de justicia y dignidad. Se cumplirá el mandato de evangelizar a los pobres, quienes a su turno, pueden ser evangelizadores de aquellos que, en la riqueza, tienen herido el corazón”³⁶.

Otra intervención a propósito de la relación del grupo lingüístico francés B, permite a Mons. López Trujillo exponer sus objeciones al

³³ Cfr. el artículo de B. KLOPPENBURG que cita el texto en la p. 15 de la revista *Medellín* 1 (1975) 15.

³⁴ Mensaje del Papa ante la Cuaresma de 1974, *Ecclesia* 34 (1974) 341.

³⁵ Cita del P. Pierre Bigo, anotada por Mons. López Trujillo en su artículo “El compromiso político del sacerdote”, en *Tierra Nueva*, 14, (1975) 29.

³⁶ Cfr. *L' Osservatore Romano*, 27 de octubre de 1974, p. (513) 9.

humanismo marxista y apuntar una revisión de la exégesis, frecuente en los teólogos de la liberación, sobre Mateo 25. No debe ser leída “como argumento en favor del teísmo implícito” ni hacer de ella una interpretación tal “como si se tratara de una parábola de la secularización”. Según algunos exegetas, “los más pequeños” designa como expresión a los discípulos de Cristo, sobre todo a quienes deben soportar males, persecuciones e incomprendiones por el reino³⁷. Pero a mi entender, aun dentro de esta interpretación que parece más segura exegeticamente, la parábola no deja de expresar el severo juicio de Dios que condena la falta de fe de los cristianos al no reconocer en el pobre al Señor a quien ya saben presente en él. Es en América Latina, continente evangelizado —muchos Padres Sinodales insisten fuertemente en ello— donde se sigue dando la opresión y la injusticia, es decir, donde cristianos de estratos mas acomodados no reconocen la presencia de Jesús en los pobres.

El Episcopado Peruano había trabajado el tema de la evangelización en su Asamblea de 1972 y 1973. Los obispos de ese país acudirán con frecuencia a ese documento para sus contribuciones al Sínodo, con la seguridad de representar a su episcopado con mayor fidelidad. Mons. Germán Schmitz, obispo auxiliar de Lima, en varias intervenciones subraya la necesidad de considerar la liberación social y política como parte de la historia de salvación. En un adecuado concepto de evangelización deben aparecer las tres dimensiones, histórica, comunitaria y cultural, mutuamente unidas entre sí. El uso de la palabra liberación, precisa en otra intervención, es conveniente y necesario porque supera los límites de un estrecho concepto de progreso que se contenta con el tener más; expresa con mayor profundidad el compromiso de los cristianos ante las realidades opresoras en el continente³⁸.

Lo que se introduce como novedad en los varios textos de Mons. Schmitz es la claridad en denunciar otras desviaciones del concepto cristiano de liberación que no aparecen en otras intervenciones de los PP. Sinodales. Las tensiones en la Iglesia —recuerda Mons. Schmitz— no se deben únicamente a quienes llevan su comprensión de la liberación hasta lo político, sino también a quienes “se niegan a aceptar y llevar a la práctica el espíritu y las conclusiones del Concilio Vaticano II, y en nuestra América Latina, de la Asamblea general del Episcopado en Medellín”³⁹.

Esta actitud de señalar una excesiva polarización en la crítica marxista se expresa nuevamente en otra intervención de Mons. Schmitz. “Es necesario asumir una visión global del proceso de la historia huma-

³⁷ Cfr. Id., 3 de noviembre de 1974, p. (526) 6.

³⁸ Cfr. Id., n. 27 de octubre de 1974, p. (509) 5.

³⁹ Cfr. Id. n. 27 de octubre de 1974, p. (509) 5.

na y enfocarlo a la luz del evangelio para que nuestra posición sea verdaderamente evangélica frente a cualquier ideologización de la fe o instrumentalización de la Iglesia. Esto nos impedirá condenar solamente el marxismo por sus principios filosóficos y realizaciones históricas contrarias al Evangelio y a la fe cristiana, sin condenar también con la misma firmeza y por los mismos motivos la ideologización que proviene por nuestra vivencia en el sistema capitalista de las sociedades opulentas de consumo. Por eso debemos ejercer un discernimiento muy nítido en este asunto. Porque con frecuencia se rechaza una ideologización que se inspira en el marxismo, no a la luz del Evangelio ni con criterios evangélicos, sino con ayuda de otra ideologización que proviene de una mentalidad capitalista; convirtiéndonos así no en defensores de la fe, sino en defensores de un sistema"⁴⁰.

En una intervención escrita, amplía Mons. Schmitz esta última idea: "Oppositio adversus novam proprietatis structurationem non semper criteriis biblicis nititur, sed capitalismi principii de natura et fine proprietatis 'sub coopertorio aliquo christiano'. Sic agendo reddimur non quidem Evangelii praecones, sed complices propugnantium commoda alicuius ideologiae"⁴¹.

La evangelización debe ser histórica, es decir, debe ubicarse en un lugar y tiempo concretos. En un contexto de opresión "los cristianos son cada vez más conscientes de que la liberación del pueblo, es decir, el derecho y el deber de 'ser hombres' es parte integral de la economía salvífica de Dios, pues el hombre es 'imagen y semejanza de Dios' y debe llegar a serlo cada vez más perfectamente. Por lo tanto, los cristianos saben que tomar parte en el proceso por el cual el hombre, sobre todo hoy en América Latina, se esfuerza en liberarse de todas las situaciones y de todas las estructuras injustas y opresoras, ya sean políticas, económicas, sociales o culturales, no es sino tomar parte en la construcción de la historia humana, con la conciencia, iluminada por la fe, de que están colaborando en la historia de la salvación. Ciertamente, la salvación no se reduce al proceso de liberación humana, pero lo asume, pues 'todo lo humano, medido en Cristo, constituye la dimensión permanente de todo el quehacer pastoral de la Iglesia' "

Para Mons. Schmitz los cristianos tienen una contribución específica al proceso de liberación: mostrar la radicalidad, "llegando hasta la última raíz de toda injusticia, es decir, el pecado"; la trascendencia, "manteniendo abierto el proceso histórico de la liberación a la plenitud de la salvación que esperan alcanzar, como don de Dios, más allá de la historia"; su amplitud "atacando todo pecado, dondequiera que se en-

⁴⁰Cfr. Id., 17 de noviembre de 1974, p. (561) 9.

⁴¹Mons. Schmitz alude en este texto a una circunstancia local de la Iglesia peruana. Desde 1972 se inició un fuerte debate acerca de un proyecto de ley de propiedad social, intermedia entre la propiedad estatal comunista y la privada capitalista. Fue muy frecuente el recurso a textos de la Iglesia para defender la exclusividad del sistema de propiedad privada. Para ver las posiciones de la Iglesia, cfr. las declaraciones del Presidente de la Comisión Episcopal de Acción Social, Mons. Bambarén, en DOCLA 6 (1973) 15 y 11 (1974) 20.

cuentre, ya sea en el corazón del hombre, ya en las estructuras sociales"; su totalidad, "esforzándose para que el proceso de la liberación no quede reducido a una sola dimensión, al contrario, abriéndolo a todas las situaciones y estructuras donde se juega y está en peligro la suerte del hombre como hombre, hijo de Dios y hermano en Cristo"; su historicidad, "purificando los esfuerzos humanos, infectados por el egoísmo y la soberbia y, purificados, orientándolos hacia la solidaridad en la tarea de liberar a todo el hombre y a todos los hombres"⁴².

Como muchos Padres Sinodales, Mons. Schmitz insiste en que la opción por los pobres es una perspectiva para comprender la historia. Si los pobres deben ser evangelizados, ellos evangelizan también. Así lo corroboran los obispos Helder Cámara⁴³, Aubry⁴⁴ y López Trujillo⁴⁵. Otro obispo peruano, Mons. Durand, insiste repetidas veces en no olvidar la categoría de pecado y que la libertad que se vive en comunión con Dios y los hermanos debe surgir por la liberación del egoísmo que es precisamente la negación de toda comunión⁴⁶.

d) los grupos lingüísticos y el texto final

Debemos recordar que los textos de los grupos lingüísticos no reflejan exclusivamente las ideas de los PP. Sinodales latinoamericanos. Pero sin temor a equivocarnos sí podemos afirmar que en ellos se nota el extraordinario influjo de los obispos de América Latina. No es mera coincidencia que el tema de la liberación apareciera en dos de los tres grupos lingüísticos español-portugués, para el estudio de la I parte, y en los tres en el estudio de la segunda. Una enumeración más prolija del contenido de estos trabajos ya no es necesaria, pues puede consultarse los textos publicados en el n. 2 de *Medellín*⁴⁷.

Brevemente, las principales ideas de los grupos lingüísticos son las siguientes:

Reflexionando sobre la situación, a partir de la comunicación de experiencias de evangelización, el grupo B señala muchos aspectos positivos, pero concentra su atención en los peligros tales como "la absorción totalizante", la reducción al criterio de la eficacia política. Pero se señala que la instrumentalización de la fe no viene exclusivamente por el marxismo, sino que también hay un uso de la fe por el sistema

⁴² Cfr. *L'Osservatore Romano*, 27 de octubre de 1974, p. (509) 5.

⁴³ "Los pobres podrán convertirnos", dice Helder Cámara. *L'Osservatore Romano*, 17 de noviembre de 1974, p. (560) 8.

⁴⁴ Cfr. Id (566) 14.

⁴⁵ Cfr. Id. (513) 9.

⁴⁶ Cfr. Id (564) 12.

⁴⁷ Cfr. *Medellín*, 2 (1975) 252-288

capitalista⁴⁸.

El grupo C, por su parte, muestra una visión mas completa y positiva: la evangelización debe conducir el compromiso liberador; no debe descuidarse la dimensión histórica bajo el pretexto de acentuar la escatológica. Es cierto que hay riesgos, pero aun al hablar de ellos el estilo es más bien positivo. La temática del hombre nuevo aparece constantemente para señalar el cambio de la persona y de la sociedad⁴⁹.

Después de una presentación, en el aula sinodal, sobre los aspectos teológicos de la evangelización y de los aportes de los obispos, reseñados en el apartado "c" de nuestro trabajo, volvieron los padres sinodales al trabajo por grupos lingüísticos. En esta segunda fase del Sínodo, la teológica, los tres grupos hispano-portugueses escogieron como uno de sus temas el de la liberación. El grupo A presentó un documento extenso que reprueba por igual dos posiciones inaceptables: la absoluta identificación y la absoluta separación entre liberación histórica y salvación. Se afirma categóricamente que la justicia es dimensión fundamental del amor al prójimo y que la lucha por la justicia tiene sentido evangelizador si va acompañada por la explicitación de la fe. Las estructuras injustas no son solamente un efecto del pecado, sino también una condición que lleva a reincidir en el pecado. Sin embargo no basta el puro cambio de estructuras para que el hombre viva el amor. La lucha por la justicia debe hacerse al estilo cristiano, rechazando la violencia, aceptando el camino de la cruz, enfrentándose a los poderosos de este mundo en la pobreza y fidelidad al evangelio⁵⁰.

El grupo B insiste en la conversión como liberación, y en una iglesia que cumple su misión propia que es de liberación, pero en la que resaltan valores específicos. La teología de la liberación será inagotable aporte al compromiso si presenta, en forma balanceada y total, los elementos de la liberación cristiana que son al mismo tiempo históricos y escatológicos, políticos y religiosos⁵¹.

Finalmente, el grupo C recoge las ideas de la relación que debe establecerse entre progreso y salvación, la unidad indisoluble de la comunión con Dios y los hermanos. La lucha por la justicia es esencial a la comunidad cristiana. Como el grupo A, no vacila en hablar de la posibilidad de dimensiones políticas de la fe y del amor cristiano⁵².

Los textos recogen ideas expresadas ya por los obispos latinoamericanos, aunque no exclusivamente por ellos. Vuelve la denuncia del uso del marxismo en el análisis de la situación, muy remarcada por Mons.

⁴⁸Cfr. Id. 265.

⁴⁹Cfr. Id. 266.

⁵⁰Cfr. *Medellín*, 2 (1975) 277.

⁵¹Cfr. Id. 283.

⁵²Cfr. Id. 286.

López Trujillo; de igual manera, el concepto y el lenguaje de “hombre nuevo” como fruto de conversión, defendido por Mons. Pironio; la instrumentalización de la Iglesia por parte del sistema capitalista, señalada por Mons. Schmitz.

Si comparamos las conclusiones de los grupos lingüísticos vemos que el breve párrafo 12 de la declaración final de los Padres Sinodales sobre la Evangelización es ciertamente muy pobre. La discusión en el Aula y los textos leídos o presentados por escrito a la secretaría del Sínodo daban para más.

2. *La perspectiva de Medellín*

Los documentos de Medellín nos son más familiares y no es necesario evocarlos con todo detalle. Pero, en contraste con el tema de la liberación, tal como es tratado en el Sínodo, revela algunas diferencias de perspectiva.

En la introducción a las conclusiones se nos anuncia que el centro de atención de la Segunda Conferencia ha sido “el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico”. “Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva”⁵³.

Medellín nos habla de una verdadera experiencia pascual que revela la presencia salvífica de Dios, como sucedió en Egipto, y sucede hoy siempre que se asciende hacia el desarrollo integral⁵⁴.

La preocupación por detectar la situación del hombre latinoamericano se refleja en la notable proporción que dentro de algunos documentos tiene el análisis de la realidad. Tres de los 23 números del documento “Justicia” se dedican a ello; de 33, son 13 los que analizan la realidad en el documento “Paz”; 6 de los 31 en “Educación”, 9 de los 20 en “Juventud”, y así, por lo general en los restantes documentos.

Es el documento “Paz” el que revela un análisis más global y al mismo tiempo más estructural de la realidad. Podemos afirmar que en gran parte mantiene su validez y que el panorama oscuro y sombrío, lejos de aclararse, se ha entenebrecido más aún por la represión sistemática y organizada ante todo intento de cambio social.

Es igualmente el documento que ofrece la fundamentación teológica más seria. Al ubicar los conflictos y tensiones no en una “concatenación de determinismos” sino en las acciones libres del hombre, y por tanto en el “pecado como rechazo del don de Dios y ruptura de la fraternidad”, como lo recuerda Mons. López Trujillo en el Sínodo⁵⁵,

⁵³ Cfr. *Conclusiones de Medellín*, Introducción, n. 1 y 4.

⁵⁴ Cfr. Id. n. 6

⁵⁵ Cfr. nota 32 de este artículo.

permite entender la liberación como algo más que mera promoción humana. No se trata de añadir grados de bienestar a la vida humana, sino de hacer libres a los hombres, ya que el bienestar de muchos está hoy conseguido con el malestar de las mayoría y esto es pecado y negación de fraternidad. Si Cristo viene a liberar al hombre, es problema de interpretación de todo lo que implica la libertad de este hombre, lo que debe ser la continua reflexión teológica de la liberación.

Puede decirse que las necesarias precisiones y matices están ya en los documentos de Medellín: se habla ya allí de una liberación que es escatológica pero que es también histórica; se enuncian dimensiones religiosas de una liberación como proceso político porque la justicia es un valor evangélico.

¿Cómo explicar entonces las tensiones surgidas en los seis años que nos separan de Medellín? Los Obispos, con celo pastoral han enumerado prolijamente riesgos y peligros. Pero no está mal recordar en este contexto algunos de sus compromisos y dejar al Señor que escudriña las conciencias y la sinceridad personal de cada Pastor la respuesta a estas preguntas. Los Obispos dijeron en Medellín: "Queremos acercarnos cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad a los pobres, haciendo posible y acogedor su acceso hasta nosotros. Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esta situación para hacerles comprender sus obligaciones. Expresamos nuestro deseo de estar siempre muy cerca de los que trabajan en el abnegado apostolado con los pobres, para que sientan nuestro aliento y sepan que no escucharemos voces interesadas en desfigurar su labor"... "Queremos que nuestra Iglesia latinoamericana esté libre de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo"... "Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vestir, sencillo, nuestras obras e instituciones, funcionales, sin aparato ni ostentación..."⁵⁶.

Solo el Señor sabe cuántos sacerdotes, religiosos y laicos se han visto alentados por el ejemplo de sus pastores y han seguido una línea evangélica de liberación; solo El sabe cuántos otros se han ido radicalizando cada vez más angustiados, por la distancia enorme entre las palabras de los Pastores y sus obras. Solo El sabe los que aun en el futuro se sentirán amargados porque después de frases tan espirituales sobre la conversión del hombre como raíz de todo cambio en la sociedad, la Iglesia en sus sacerdotes, obispos, laicos, aun aparecerá sin convertir. Y es que no basta una doctrina segura y sólida, si no se llega a un testi-

⁵⁶ Cfr. Documento sobre la Pobreza.

monio personal profundamente vivido.

¿Cuáles son, después de esta visión tan rápida e insuficiente, las principales diferencias que advertimos entre Medellín y el Sínodo acerca del tema de la liberación?

Nada hay tan subjetivo como una interpretación global. Al exponer mi propia visión, soy consciente de ello. Por eso propongo tan solo una hipótesis, o mejor una sospecha, una intuición. Si ella es válida para llevarnos hasta el fondo de los problemas reales será de valor; si no, carece de cualquier ambición de utilidad y debe ser desechada tranquilamente.

En mi opinión, la diferencia fundamental entre Medellín y el Sínodo está en sus "centros de atención". En Medellín, es "el hombre latinoamericano" en su contexto de opresión y de esperanza; en el Sínodo, es la propia Iglesia. La gran pregunta en Medellín es cómo la Iglesia es signo de liberación en el continente, cómo opera en el proceso liberador; por el contrario, en el Sínodo, parece ser, cómo la Iglesia es fiel en proponer, de modo completo, la doctrina sobre la liberación. En Medellín el centro está fuera de la Iglesia, en la historia; la Iglesia se define mirando a ella y construyendo el Reino de Dios; en el Sínodo el centro está dentro de la Iglesia, en su reflexión teológica, en su acción pastoral. Si los dos términos "ortodoxia" y "ortopraxis" no resultaran quizá oscuros, estaría tentado de calificar el acento de Medellín en la ortopraxis y el del Sínodo en la ortodoxia. Y hablo de acento, porque quiero señalar que me parece absurdo separar uno de los elementos aislado del otro. Además sería poco objetivo, porque en el Sínodo hay preocupación por la ortopraxis y en Medellín por la ortodoxia.

El valor de la hipótesis está en el servicio que preste a la explicación de las diferencias. Esto constituye la segunda parte de nuestro trabajo.

II

Reflexión sobre las tareas urgentes de la teología latinoamericana, a partir de las diferencias

¿Quedan suficientemente explicadas las características observadas en el Sínodo por la hipótesis del acento en la ortodoxia? Debemos contestar esta pregunta.

Nos ha llamado la atención, en primer lugar, el escaso lugar dado al análisis de la situación. Puede parecer injusta y abusiva esta interpretación si se tiene en cuenta que toda la primera parte del Sínodo se dedicó a la información, es decir, al conocimiento de la realidad. Esto es exacto. Pero sin embargo tal información tiene como límites los de la propia Iglesia, es decir, la acción de los evangelizadores. Lo demás se presupone. No podemos olvidar que el Sínodo anterior se dedicó am-

pliamente a analizar la situación en el mundo. Habría pues valiosos elementos a ser recuperados. Sin embargo, la única frase que se debatió con amplitud del Sínodo anterior en el reciente, y que motivó una intervención aclaratoria de Mons. Torrella, Vicepresidente de la Comisión Pontificia de Justicia y Paz, fué la tarea por la justicia como parte constitutiva de la acción de la Iglesia. Es decir, un problema doctrinal, que es por supuesto importante, incluso para tomar y emprender con mayor profundidad la misma acción social de la Iglesia.

A mi entender, varias consecuencias se derivan de esta constatación inicial. Por no existir un adecuado análisis de la realidad se ha desfasado, en primer lugar, el problema de la violencia. La situación actual latinoamericana hace difícil pensar que la violencia revolucionaria pueda ser un camino viable, no solo para los cristianos por motivo de su fe, sino para los propios marxistas aún más radicalizados. En cambio, produce gran desconcierto en la Iglesia, el silencio de los pastores ante la violencia del sistema que se ha agudizado mucho más: torturas cada vez más frecuentes, arbitrariedades, atropellos de la dignidad humana. Los cinturones de miseria de nuestras ciudades aumentan en lugar de disminuir; crece el desempleo y el hambre. ¿Es objetiva, entonces, la visión acerca de la violencia por parte de los obispos latinoamericanos en el Sínodo? Mi opinión es que una visión mas completa hubiera sido posible si se hubiera hecho un análisis político más real y puesto al día.

Igualmente se ha desfasado el problema del "reduccionismo" a lo político. No se tiene en cuenta, con igual seriedad, la desviación del otro reduccionismo, Es decir, de quienes reducen la gracia de la conversión solo a lo individual y a las dimensiones espirituales, sin abarcar la totalidad del hombre. Ciertamente Medellín tiene una visión más amplia de la redención y de la gracia de Cristo. Por lo demás, reducir significa "quedarse en" la esfera de lo político, sin ir más allá; detenerse a mitad de camino en un proceso dentro del cual no se niega el valor del cambio político, pero se pide al cristiano que siga adelante explicitando evangélicamente el sentido de ese mismo cambio. En la América Latina de hoy pocas tentaciones pueden existir para los evangelizadores de "detenerse en" la labor realizada. Escasos cambios, imperceptibles transformaciones se están iniciando aún. La tentación no puede ser de autosuficiencia sino más bien de desilusión, de frustración, de impotencia, de saltar a lo escatológico sin pasar por la construcción del Reino de Dios aquí en la tierra. La proliferación de grupos carismáticos y de espiritualidad muestra, por el contrario, que las dimensiones escatológicas están muy vivas en la Iglesia latinoamericana y que más bien corremos el riesgo de una escatología vacía de presencia histórica.

Una tercera consecuencia, a mi entender, se produce por la falta de análisis: es el desfasamiento del mismo problema teológico. Un análisis

de la realidad, como el efectuado en Medellín, permite ver, por ejemplo, que el problema del "desarrollo" queda mal planteado si se lo separa del de la dependencia. El problema real no es cómo los países pobres pueden llegar a ser como los ricos como si fueran competidores paralelos en una carrera unidireccional, sino cómo pueden desarrollarse siendo así que la riqueza y la pobreza de ambos grupos de naciones están mutuamente relacionadas por graves injusticias en el mercado internacional, como lo denunció Pablo VI en *Populorum Progressio*.

Mientras el concepto de desarrollo implica cómo llegar a los niveles de vida que parecen ofrecernos como modelo los países industrializados —a veces, tristes modelos—, el concepto de liberación dice mucho más. Por un lado denuncia una de las más importantes causas que impiden precisamente lograr ese desarrollo, el colonialismo interno y externo; por otra, integra esa causa dentro de un panorama integral de libertad, que se exige no solo para producir o comerciar en términos de justicia, sino para amar y vivir como hermanos; es decir, el concepto de liberación va directamente a la raíz de la opresión que es el pecado. Mientras que el progreso es una vocación general de todo hombre, la redención, la libertad del pecado, es un concepto específicamente cristiano. Por eso, quien se compromete seriamente en la liberación por motivos cristianos, luchará por cambiar el actual orden de cosas, no porque sea tal o cual sistema, sino ante todo porque es *pecado*, porque es violación de la dignidad humana, de los planes de Dios. Lo que debemos comprender es que la lucha contra el pecado no se da solamente en el confesionario por el perdón del penitente arrepentido sino en los escritorios del técnico planificador que previene oportunidades de pecado al disminuir ocasiones de explotación del hombre por el hombre, o se da en las fábricas cuando las ocho horas de trabajo del obrero son remuneradas de acuerdo a la justicia y no a los factores de mercado de trabajo.

El planteo teológico del problema depende, pues, del análisis de la realidad. Al considerar la pregunta del P. Kloppenburg: "Si una labor de evangelización no directamente interesada o comprometida con una acción de promoción humana ("liberación") sería substancialmente infiel a la misión dada por Cristo a la Iglesia?"⁵⁷, no pude menos de imaginar la preocupación de muchos párrocos por organizar en sus parroquias, al lado de centros catequísticos o de liturgia, también "centros de asistencia o de promoción social", como parte "esencial y constitutiva" de su acción pastoral. Yo no considero la promoción humana, en este sentido, como una tarea esencial y constitutiva de la Iglesia de modo que quien no la realice sea "substancialmente infiel a la misión dada por Cristo a la Iglesia". No tenemos ni siquiera los medios para ello, como lo señaló el Cardenal Scherer⁵⁸ y nuestra acción en ese

⁵⁷ Cfr. nota 1, p. 7 del artículo allí citado.

⁵⁸ Cfr. nota 28 de este artículo.

campo es más bien supletoria. Pero otra cosa es si la pregunta queda formulada en estos términos: ¿Si una labor de evangelización no directamente interesada o comprometida en el ámbito del egoísmo de las personas y grupos que ocasionan explotación, injusticia, deshumanización —y otras formas de pecado de nuestras sociedades en desarrollo— sería substancialmente infiel a la misión dada por Cristo a su Iglesia? Formulada así la pregunta, considero que es parte esencialísima y muy propia de la tarea evangelizadora de la Iglesia.

La distinción es importante porque lo que está en juego no es si se “añade” a la comprensión tradicional de la tarea de la Iglesia, también la preocupación por el progreso como exigencia de nuestro tiempo, sino si se “amplía” la comprensión de la salvación del pecado, al entender éste no como puro hecho de conciencia y del individuo, sino también de comunidad y de estructura. La redención del pecado tiene, pues, una hermenéutica que no la reduce a solo lo político, pero que también lo incluye; esta hermenéutica de la redención cuestiona, evidentemente, otra que es reduccionista y es tradicional y proviene de una ética individualista, ya denunciada por el Concilio Vaticano II.

Cuando se contraponen las diversas posiciones del Sínodo agrupadas en “extrinsecistas” e “intrinsecistas”⁵⁹, hay que reconocer la base de cada una de ellas, una diferente comprensión de lo que es liberación, para unos identificado con promoción humana y para otros más directamente vinculado a la lucha contra el pecado de la explotación y de la injusticia. Son muy reveladoras a este respecto, las intervenciones de Mons. Schmitz que subrayan con insistencia la dimensión del pecado, como lo hace también Mons. Durand. Esta es también, según entiendo yo, la opinión del P. Kloppenburg: tal perspectiva es más amplia y profunda a la vez y permite entender la liberación política como parte de un proceso integral de salvación, porque también en ese ámbito se dan decisiones de conciencia, de aceptación o rechazo de la invitación de Dios a realizar y vivir la fraternidad humana. Pero evidentemente todo el pecado no se manifiesta sólo en lo político; hay formas sutiles y diversas del mal que no se superan con el puro compromiso político, por muy generoso que éste sea.

Una cuarta consecuencia de la falta de análisis puede deducirse de aquí: es el cambio de acento del problema de la evangelización. Hay que reconocer que el Sínodo no es lugar para morosas descripciones de realidades muy locales, pero también es cierto que sí es el lugar adecuado —por la universalidad de los obispos allí presentes— para plantear problemas de justicia internacional, no por sus dimensiones estrictamente políticas o económicas, sino por la relación que tienen con la evangelización.

⁵⁹ Cfr. nota 1 de este artículo; p. 20-25 del artículo allí citado.

Una grave hipoteca histórica pesa sobre la evangelización. Los países que forman el tercer mundo, por lo menos en América Latina, fueron llevados a la fe por los países cristianos que hoy constituyen el primer mundo; ellos dejaron tales estructuras económicas que debilitaron la propia capacidad para un progreso autónomo (cf. *Populorum Progressio*, 8); en gran parte todavía seguimos bajo el impacto de esas estructuras coloniales que hacen de nuestra economía un gran factor de dependencia. Si hemos de estar agradecidos, como nos lo recuerdan Mons. Echevarría y el Cardenal Muñoz Vega, ambos ecuatorianos, a la acción misionera, también debemos dolernos porque los explotadores de entonces no fueron separados de la comunión eclesial y manipularon argumentos de fe para cimentar su poderío. La insensibilidad ante actuales hechos de dependencia y dominación, serían la prolongación de esa insensibilidad histórica en la primera evangelización de nuestro continente.

¿No sería, pues, un urgente deber de evangelización, el que las iglesias cristianas de los países ricos motivaran la conciencia de sus fieles y conciudadanos, organizaran presiones públicas y contribuyeran a crear relaciones más justas? Este hecho tendría un gran vigor evangelizador, porque todos sabemos que solo la gracia del Señor es la que vence tentaciones tan fuertes como las de vivir bien a costa de los demás. De allí que las denuncias de los PP. Sinodales sobre la sociedad de consumo no vayan hasta la raíz de lo que ello implica. No es deshumanizante ante todo por el ansia de confort, sino porque ello se construye al precio de la explotación de otros. Si se llega a perder la dimensión de los valores del espíritu es porque previamente se produjo la quiebra fundamental de la fraternidad humana. Tener mucho o poco sin compartirlo con los demás es egoísmo y pecado, aunque se disfrace como civilización.

En mi opinión, el mayor obstáculo a la evangelización, que es la situación privilegiada de los países cristianos del primer mundo a costa de los demás países de la tierra, no fue abordado en modo suficiente. Debemos recordar, es cierto, el texto breve sobre el tema en el mensaje del Papa y de los PP. Sinodales al mundo sobre derechos humanos y reconciliación.

A este respecto conviene recoger y prolongar un pensamiento que aparece en el texto del Cardenal Primatesta y también del Cardenal Brandão: la obra evangelizadora es tarea de toda la Iglesia. Al universalizar esta idea habría que decir que el sujeto de la evangelización ante el mundo universo es la Iglesia universal, y es desde este punto de vista que la explotación internacional sigue constituyendo uno de los más serios obstáculos a la evangelización.

El Sínodo podría haber prestado un excelente servicio si hubiera realizado allí mismo, al interior de los debates, un ensayo de lenguaje teológico que vinculara problemas políticos de nivel mundial con evan-

gelización. Además de las paternas exhortaciones de los Pastores de la Iglesia, hubieramos tenido ejemplos a imitar sobre cómo mantener unidos al mismo tiempo la dimensión temporal y la escatológica.

La hipótesis que hemos presentado para explicar estas características del Sínodo, si pretende tener validez, debe también explicar las características contrarias de Medellín. Tal es el caso, si volvemos al problema de la violencia. Medellín tiene un análisis más justo y equilibrado al hablar de violencia institucionalizada y de contraviolencia. De igual manera se da una integración de las dimensiones temporales y escatológicas y el problema teológico queda ubicado en su centro mismo: la libertad que Jesús nos trae y que abarca la totalidad del hombre y de sus relaciones. En este sentido tal vez sea adecuado hablar de un cierto "retroceso" del Sínodo con respecto a Medellín. Pero más que lamentar, hay que construir y abocarnos a las *tareas más urgentes* para la teología latinoamericana.

La primera y urgente tarea —no exclusivamente teológica— es la participación cada vez mayor de la Iglesia total en la reflexión sinodal. No creo ser injusto ni parcial al decir que son casi exclusivamente los Obispos los que llevan sus reflexiones y posiciones al Sínodo. No creo estar equivocado, si recogiendo la idea del P. Bigó sobre la ubicación social de sacerdotes y obispos, digo que muchas interpretaciones y visiones de la realidad ganarían en riqueza si fueran contrastadas con el pueblo sencillo, con los pobres, para ver cuál es la percepción que ellos tienen del mismo mundo que nosotros vemos desde otra perspectiva. Existe aún mucha distancia del obispo a los pobres, se lamentaba un obispo en el Sínodo.

El Sínodo debe desencadenar —en este sentido se pronunció Mons. Zaspé— una reacción en cadena de acciones a nivel nacional y diocesano en orden a incorporar a todos los miembros de la comunidad eclesial en la tarea de la evangelización. Y ojalá en futuros Sínodos se vea más representada la variedad de carismas del pueblo de Dios. De haber sucedido esto en el sínodo del 74 habríamos integrado mejor la legítima preocupación de los pastores por la integridad de la fe, con la urgencia y el grito angustiado de los pobres que esperan urgentes transformaciones. al lado del acento en la doctrina se hubiera ubicado el reclamo por la praxis.

La segunda tarea, mas relacionada con la teología, es la profundización del problema de análisis social con la evangelización. Hasta la saciedad los obispos latinoamericanos denuncian el marxismo por sus peligros y errores. A veces, hasta se arguye en contra de quienes usan categorías de análisis marxistas. . . de ser infieles al mismo Marx y de formar de tal manera su pensamiento original que los entendidos no dejan de extrañarse. Se parte del supuesto de que el uso del marxismo

debe ser rigurosamente ortodoxo y su crítica debe ser hecha no a partir de la validez de las categorías como método de análisis de la realidad, sino por la correspondencia mayor o menor con el Marx original. A mi entender se produce un curioso círculo vicioso, ya que se afirma que la adopción de categorías marxistas implica la adopción total del mismo Marx, incluido su ateísmo, pero por otro lado, quienes adoptan solo tal o cual elemento parcial, desconectándolo del conjunto no se ajustan a una interpretación ortodoxa del marxismo, y deben ser criticados por su insuficiente conocimiento de Marx. Aclarar estos puntos es tarea difícil y más propia de pequeños círculos interesados por el tema. Es además un problema marginal, ya que el problema serio y urgente a pensar es el de la relación misma de la ciencia social —y no de tal o cual teoría— con la fe. Es difícil que la Iglesia pueda decir autoritativamente qué modelo de análisis social es el mejor desde el punto de vista de la fe. Sí puede decir, por cierto, qué otros modelos son inaceptables desde el punto de vista de la fe, o por lo menos implican —en la situación actual de investigación y aplicación— riesgos para la fe.

En íntima conexión con este tema, y quizá como una tercera tarea pastoral, está el del compromiso serio por la transformación de la sociedad. Sería aventurado tal vez hacerse la pregunta siguiente: contarán sacerdotes, religiosos, laicos, con el apoyo real de sus obispos, cuando su acción transformadora de la sociedad vaya hasta las raíces de la injusta desigualdad, hasta dar un poder y participación real del pueblo. . . aunque su análisis no sea marxista? Nuevamente es la sinceridad de los pastores la que debe contestar esta pregunta. Recordemos el compromiso de los obispos de no escuchar “voces interesadas en desfigurar la labor” de quienes trabajan con los pobres⁶⁰. Si esta promesa no es seriamente cumplida es de temer que el “terrorismo verbal”, es decir, la acusación de “marxismo” se aplique indiscriminadamente a cualquier intento de justicia y de cambio social legítimo. Y es de temer también que tenga en los obispos latinoamericanos efectos diferentes a los que tuvo cuando diarios capitalistas llamaron “marxismo recalentado” a la *Populorum Progressio*. Sin embargo, la indignación de muchos sacerdotes en contacto con su pueblo está motivada exactamente por esa realidad que el Papa denunciaba en su sermón cuaresmal de 1964⁶¹ y ni la formación de estos sacerdotes en el seminario, ni las posibilidades de estudio en el vértigo de la acción pastoral pueden hacer pensar que asuman —con la coherencia requerida, además— categorías de análisis marxista.

Finalmente queda como tarea muy urgente la profundización de la

⁶⁰ Cfr. Medellín, documento sobre la Pobreza.

⁶¹ Cfr. nota 34 de este artículo.

relación entre salvación y liberación. El Sínodo se ha contentado con señalar la unión indisoluble de ambas y también la no absoluta identificación. Al reconocer con el P. Kloppenburg⁶² que al lado de factores socio-políticos que cambian la historia hay también factores teológicos, no es necesario deducir de ello que los teológicos sean siempre objeto de fe y no perceptibles por los sentidos. Un pagano como Ciro, bien perceptible por cierto, era un factor teológico de cambio social, y la función de la teología debía consistir en aclarar la relación de sus gestos políticos con el plan de Dios.

No basta quedarse en el problema de lo intrínseco o extrínseco de la relación. ¿Existe una casi sacramentalidad de la lucha por la justicia, de modo que el mundo justo sea la adecuada hermenéutica de lo que queremos decir cuando hablamos del Reino de Dios? ¿Es la justicia social, la nueva parábola del Reino que hay que anunciar hoy al mundo, parábola que tanto es dicha cuando vivida y realizada? La justicia en el mundo es la "parábola real" que no se dice sino que se construye, que no tiene en sí su sentido final, es cierto —esto es insistentemente repetido por los PP. Sinodales—, pero que exige ser obrada si quiere ser punto de partida para el anuncio del Reino, y esto quizá no ha sido dicho con tanto vigor.

En este contexto es preciso volver a la sacramentalidad de Cristo en el pobre y recoger la advertencia de Mons. López Trujillo, ya que para nosotros, la parábola de Mt. 25, más que una teología de la secularización, es una gravísima amonestación a la falta de fe en el continente latinoamericano: todavía no llegamos a tomarnos en serio que Cristo está realmente en los pobres.

Al terminar este trabajo quiero hacer notar muy enfáticamente que si hay signos de retroceso, también hay signos de adelanto y de esperanza. Y el adelanto fundamental es que tanto Medellín como el Sínodo... hablan de liberación! No es pequeño fruto de Medellín que, seis años después, el tema sea acogido para debate por la Iglesia universal. Y no es tampoco un fruto despreciable el que en conjunto lo que el Sínodo dice, al lado de los riesgos que deben ser tenidos en cuenta, es que hay que alentar y proseguir un trabajo en esta línea. La tarea del futuro es equilibrar ambos acentos, los de Medellín y el Sínodo, de modo que la preocupación por la presentación integral del mensaje cristiano crezca y se desarrolle a partir de un efectivo proceso de transformación social y de lucha por la justicia.

⁶²Cfr. p. 14 del trabajo citado en la nota 1 de este artículo.