



---

# LEONARDO BOFF

Memorias de un teólogo de la liberación

---

Conversaciones con

*Christian Dutilleul*

---

LEONARDO BOFF

Memorias de un teólogo de la liberación

---

Conversaciones con  
*Christian Dutilleux*

---

Director Editorial: Juan González Álvaro  
Editora: Constanza Aguilera Carmona  
Diseño de la colección: Paniagua & Calleja  
Fotos de cubierta: Agencia Efe

Título original: *Je m'explique*  
Traducción del francés: Pilar González Rodríguez

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.—, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Impreso en España  
Printed in Spain

ES PROPIEDAD

© Desclée de Brouwer, 1996  
© De esta edición: Espasa Calpe, S. A., 1997

Impresión: BROSMAC, S. L.

Depósito legal: M. 32.601-1997  
ISBN: 84-239-9916-5

Editorial Espasa Calpe, S. A.  
Carretera de Irún, km 12,200. 28049 Madrid

# Índice

Prólogo .....	9
1. Un pionero en el alma .....	13
2. ¡Liberad la teología! .....	23
3. La insurrección de Jesús .....	45
4. De Marx a Lula .....	61
5. Brazo de hierro con el Vaticano .....	73
6. Por un cristianismo pluricultural .....	97
7. La ecología según san Francisco .....	111

# Prólogo

Desde lo alto de la montaña de Tijuca hasta orillas de la inmensa playa de Barra, en Brasil, se despliega una cascada de colinas verdes que llaman el Valle Encantado. En la parte más alta, una construcción abovedada se agazapa en un espeso bosque. Su fachada de cemento, deteriorada por la humedad, mira al mar que se extiende al pie del valle. Desde aquí la vista es fascinante. A esta altura—unos cuatrocientos metros— el clima cambia incesantemente. Las borrascas suceden a los chaparrones, los claros son barridos a menudo por descargas de lluvias torrenciales. La naturaleza muestra en este lugar toda su generosidad y su fuerza primitiva. Es la reina absoluta. Sin embargo, hablamos del corazón de Río de Janeiro, ciudad de ocho millones de habitantes.

Dentro de la casa, el espacio del salón resiste a duras penas el asalto de los libros. Están por todas partes. Una maraña de pequeñas estanterías ha tratado de canalizar la marea de papel, pero decenas de fascículos, revistas y periódicos han conseguido ya deslizarse por las mesas y los amplificadores empujando así hacia lo alto de las paredes algunos cuadros *naïf* de san Francisco y un tocado indio.

Por una puerta entreabierta se descubre una cocina recientemente sacrificada para acoger cajas de cartón y estanterías que también aparecen ya abarrotadas. La invasión parece proceder de una pequeña habitación trasera donde una obesa biblioteca incubaba un ordenador instalado frente a la ventana. Este campo atrincherado entre murallas de libros, con vista al Valle Encantado y al mar infinito, es el nuevo refugio de uno de los teólogos más polémicos y fecundos de estos últimos años: Leonardo Boff.

«¡Cállese hasta nueva orden!», esa fue, en esencia, la orden terminante que el Vaticano dirigió a Leonardo Boff en mayo de 1985. Semejante condena al silencio es muy rara en la Iglesia. Roma esperaba con ella amordazar a un rebelde y debilitar la teología de la liberación elaborada por un puñado de teólogos —entre ellos Leonardo Boff— y practicada por millones de cristianos de América Latina. Fray Leonardo se calló. Pero su silencio provocó una enorme agitación entre las filas de la Iglesia. «Recibía a diario más de cien cartas de apoyo», me cuenta ahora. De este modo, contra su voluntad, la represión vaticana dio una enorme publicidad a las tesis del brasileño. En vísperas de la Pascua de 1986, el Papa le devolvió el derecho a la palabra. Separado progresivamente de todos los puestos de responsabilidad que ocupaba en la Iglesia y con sus escritos sometidos a una censura cada vez más rígida, en junio de 1992, después de treinta y cinco años, Leonardo Boff decide dejar la orden franciscana y el ministerio de la Iglesia.

«Cambio de trinchera pero no de guerra», escribe por entonces a sus amigos. Boff sigue siendo un teólogo católico pero desde este momento quiere actuar fuera de los círculos eclesiásticos. Su larga batalla dentro de la institución se termina, «porque todo tiene un límite», reconoce él.

Dos años más tarde, Genesio Darcy —su verdadero nombre— aparece como un cincuentón feliz que, a través de sus grandes gafas, contempla el mundo con divertido entusiasmo. Su entonación jovial de narrador de cuentos y su barba blanca evocan más la imagen de un Papá Noel que la de un austero teólogo. Inmerso lite-

ralmente en los libros, habla saboreando las palabras. Con deleite y glotonería.

Según él, la teología es ante todo preguntarse «lo que Dios tiene que ver con...». ¿Con qué? ¿Con todo, naturalmente! En veinticinco años, Leonardo Boff ha publicado alrededor de cincuenta obras —muchas de ellas han sido traducidas—, ha pronunciado miles de conferencias, concedido entrevistas e impartido cursos.

Frente al Vaticano, demasiado romano y autoritario para su gusto, defiende la diferencia de una Iglesia latinoamericana, fruto del cruce del mensaje de Cristo y las culturas locales, una Iglesia igualitaria y fraternal, en la que los pobres sean sujetos de su propia liberación, una Iglesia ecuménica impregnada por los cultos africanos, la tradición india y el catolicismo medieval. Después de su ruptura con la jerarquía —«nunca he abandonado la Iglesia, sólo un puesto», insiste— Leonardo Boff explora también nuevos horizontes teológicos, como la elaboración de una ecología cristiana inspirada en san Francisco de Asís.

Contemplativo declarado, lamenta cada día de su vida trepidante la invención de la agenda y el ritmo al que se rellena la suya: con meses de adelanto. Comunidades de base, periódicos, partidos políticos y universidades de Brasil, del resto de América Latina y de Europa le invitan, le consultan, le piden escritos, esperan su palabra. En la actualidad, el teólogo se ha convertido en profesor en Río, además de predicador cosmopolita. El tiempo de silencio está muy lejos.

## Un pionero en el alma

—*Desde hace más de veinte años, Leonardo Boff, es usted uno de los teólogos latinoamericanos más influyentes, símbolo en el mundo entero de la teología de la liberación. Pero, después de su conflicto con Roma, después de dejar el ministerio de la Iglesia y la orden franciscana en 1992, ¿qué ha cambiado para usted?*

—¡No han cambiado en la práctica ni mi compromiso, ni mi trabajo! Las iglesias me invitan constantemente a dar cursos y conferencias, a participar en debates. ¡Más que antes incluso! Sigo escribiendo. En 1994 publiqué en Brasil tres obras, dos de reflexión y una de conversaciones con mi amigo fray Beto. En 1993 viajé a Europa y, durante dos meses, fui recibido en todos los países, desde España a Noruega, donde encontré auditorios muy animados de mil o dos mil personas. Además, ocupó la cátedra de Ética de la Universidad del estado de Río de Janeiro y continúo a la vez con mi trabajo de teólogo.

—*¿Es un trabajo solitario?*

—No, en absoluto. ¡Millones de cristianos de mi continente me han ayudado a formular mi pensamiento! En primer lugar, deseo ren-

dirles homenaje, elogiar su lucha. No puedo olvidar, en especial, a todos esos seres anónimos gracias a los cuales he podido caminar, progresar; a todos aquellos que me han sostenido con su humanidad y con su fe auténtica. Por ello, recuerdo a los habitantes de la comunidad San Juan Bautista de Petrópolis, en la que viví y trabajé durante mucho tiempo. Era un enorme poblado chabolista donde todo el mundo vivía rodeado por montones de basuras que constituían su única fuente de ingresos. Allí participé de la vida de la comunidad, en sus luchas y esperanzas. ¡Cuántos hombres y mujeres oprimidos por un sistema inhumano, pero que, sin embargo, encuentran un sentido a la vida y recrean la esperanza día a día, participando en las comunidades de base y los movimientos populares, en la lucha por la tierra, en la defensa de los indios y la protección de la selva amazónica he conocido en este inmenso Brasil! Entre ellos hay confesores, sabios maestros y mártires.

¡Cuántos misioneros, llegados de Italia, España, Francia o de otros lugares, he conocido también en las *favelas* de Río, de São Paulo y de Recife, en el corazón de la selva amazónica, totalmente entregados a los pobres, arriesgando su vida en el proceso de humanización y de liberación de estos últimos ocupantes de la tierra! Han dejado atrás sus países, han renunciado a sus culturas para exponerse a mil peligros sin endurecerse y sin perder su ternura. Ellos son mis compañeros de viaje y, en muchos casos, mis maestros.

—¿Y cómo han reaccionado ellos ante su salida de la Iglesia?

—He recibido cientos de testimonios de simpatía. El presidente de la Conferencia Episcopal brasileña, monseñor Luciano Mendes de Almeida, ha defendido públicamente mi contribución teológica y ha pedido a las comunidades de base y a las personas ligadas a la teología de la liberación que no se desanimen. Todos mis allegados han comprendido mi actitud. Algunos se preguntaban, incluso, cómo había podido resistir tanto tiempo a las presiones del Vaticano. Otros temían que perdiera la fe pero, como dice

con humor mi amigo fray Beto, ¡no he dejado la Iglesia para convertirme en directivo de Coca-Cola sino para continuar mi trabajo más libremente!

Desde entonces, mis amigos siguen siendo mis amigos y los que no me apreciaban tienen aún más razones para no apreciarme. En octubre de 1993, se reunieron 3.000 representantes de las comunidades eclesiales de base de todo Brasil. Por aquella época, yo estaba dando unas conferencias en Suiza. Un amigo me telefoneó: «Aquí, los militantes gritan tu nombre y te reclaman. ¡Si no vienes pronto esto va a desembocar en una revuelta!» Así que tuve que irme de Suiza para reunirme con esta asamblea en la que participaban más de cien obispos. En aquel momento, yo sentí, muy profundamente, que recibía una especie de nueva ordenación en el ministerio de la Iglesia popular. Hace poco he pronunciado una conferencia en São Paulo con ocasión de una reunión de obispos de América Latina. Estos dos acontecimientos constituyen signos de que la Iglesia progresista ha comprendido perfectamente que yo no he dejado la Iglesia, solamente he dejado un puesto, una función...

—*No parece lamentarlo y, sin embargo, ha pasado usted casi toda su vida en la Iglesia...*

—¡Sí, sí! ¡Entré siendo un crío y salgo con barba blanca!

Pasé mi infancia en el sur de Brasil. Mis abuelos eran inmigrantes. Habían venido de Feltre y de Seren del Grappa, en el norte de Italia, y se instalaron en Guaporé, en el extremo sur de Brasil. Las razones que les llevaron a emigrar de Italia, entonces en plena expansión industrial, todavía existen hoy aquí, entre nosotros, donde nuestro sistema social rechaza continuamente a aquellos que se considera molestos, demasiado numerosos. Se convierten en víctimas. Aunque yo me considero un privilegiado, he experimentado directamente esta injusticia en mi familia. En los años treinta, mis padres llegaron a Concordia, en el estado de Santa Catarina. Esta región, situada un poco más al norte, se encontraba todavía casi virgen en

esa época. Allí vivía una tribu de indios guaraníes, los kaigangs, en medio de selvas y valles fértiles.

—*Por tanto, sus padres eran colonos...*

—Sí, y junto a otros, fundaron su pueblo, roturaron y plantaron. Después de construir sus casas, levantaron una capilla y una escuela en madera rústica. En esta pequeña comunidad, mi padre desempeñaba a la vez el papel de maestro, de sacristán, de farmacéutico, de partero y de juez de paz. Es la persona que más me ha influido en la vida. De él, he heredado ese fuego interior, esa exigencia sin la que un intelectual se convierte pronto en un mediocre.

Como el mayor de una familia de once hijos, yo le acompañaba a todas partes. También iba a llevar el trigo al molino. Esta tarea era muy dura en el invierno, muy riguroso en la zona. En el helado amanecer, a veces incluso bajo la nieve, salía a caballo y necesitaba entre tres y cuatro horas para llegar al molino más cercano.

Mi madre era una mujer analfabeta, llena de sentido común. Mientras mi padre enseñaba, ella trabajaba en el campo, se ocupaba de los pollos, los cerdos, las vacas y organizaba la casa con su retahíla de niños.

¡El niño de pies desnudos que yo era entonces, el pequeño descendiente de inmigrantes italianos, ardía en deseos de trabajar y de desarrollarse, de evolucionar! Después he recorrido un largo camino, atravesando poco a poco las diferentes etapas del crecimiento humano. Como en mi casa sólo se hablaba el italiano dialectal del Véneto, no aprendí el portugués hasta los diez años. Llegaron a continuación los estudios primarios y secundarios, el latín, el griego, la filosofía, la teología, hasta el doctorado en la Universidad de Munich.

A partir de los años setenta, me sumergí en la pastoral popular, en los ambientes pobres y en ellos descubrí la lógica perversa del sistema capitalista, dependiente y productor de la miseria de las masas. Participé en la elaboración de la teología de la liberación. Y

comenzaron los problemas con las autoridades doctrinarias de la Iglesia...

Durante el transcurso de todo esto, soporté luchas y sufrimientos. Pero no puedo olvidar tampoco la alegría serena de contribuir al nacimiento de una nueva manera de ser de la Iglesia y de compartir un poco la pasión de mi pueblo.

—*¿Cómo surgió su vocación?*

—Yo jamás pensé en ser sacerdote. De hecho, en mi familia existía una sana tradición anticlerical. Una preciosa herencia que todos han conservado hasta el día de hoy...

—*«¿Una sana tradición anticlerical?» ¡Es una extraña afirmación viniendo de un teólogo!*

—No, simplemente hay que situarse en el contexto de la época. Mi padre era un pionero. Estuvo a punto de convertirse en jesuita pero, terminados sus estudios clásicos y de filosofía, prefirió tomar parte en la colonización italiana del estado de Santa Catarina. Allí se encontró con algunos religiosos, frailes alemanes, todos ellos muy autoritarios. Descendiente de italianos, mi padre ejercía cierta oposición hacia ellos y no vacilaba en criticarlos. Frente al poder de aquellos religiosos, defendía a los campesinos de la región, a los pobres y a los indios empujados por la colonización. Los últimos supervivientes de los kaigangs se veían constantemente amenazados de muerte o de expulsión por los colonos que invadían sus tierras y por la Iglesia, que poseía allí un territorio enorme. Lo que sucedió entonces en aquella región constituye una tragedia que habrá que contar detenidamente algún día. En cierta época, el vicario de la zona quiso incluso expulsar a toda la población. Como mi padre se opuso, ¡le amenazó con la excomunión!

En casa reinaba por entonces un estado de espíritu liberal. Como maestro de la escuela, mi padre disponía de una biblioteca que reunía unas dos mil obras. Los colonos de aquellos tiempos sólo habla-



ban italiano o alemán, mejor dicho, véneto y bávaro. Sin embargo, mi padre les animaba a leer en portugués. Después del rosario del domingo, obligaba a todas las familias a llevarse un libro en préstamo. A continuación, organizaba una reunión donde los adultos acudían a contar las historias que estaban leyendo y a practicar así el portugués. Más tarde, instaló una radio en una casa, para que la gente aprendiera la lengua escuchándola. Cuando alguien rechazaba el ofrecimiento, mi padre instalaba la radio en un poste vecino, colocaba una batería y mantenía el aparato encendido permanentemente.

También se dedicó a alfabetizar adultos durante muchos años. Los niños iban a la escuela por la mañana, los adultos por la tarde y por la noche. En esta ocasión, se enfrentó una vez más a los religiosos que querían que los colonos continuasen hablando solamente alemán o italiano y viviendo un cristianismo más conservador. Él, en cambio, se mostraba más crítico. Por lo tanto, nos educó en una perspectiva más evangélica que eclesial, dentro de este espíritu de pioneros. En este sentido hablo yo de tradición anticlerical.

—*Sin embargo, usted decidió hacerse sacerdote...*

—Sí. Con relación a esto, recuerdo perfectamente una fecha: el 9 de mayo de 1949. Ese día llegó un sacerdote al pueblo, un hombre de Río. Nos habló de vocaciones para el sacerdocio, de san Francisco, de san Antonio, de la grandeza de ser otro Cristo en la tierra y concluyó: «El que quiera convertirse en sacerdote que levante la mano.» Yo había escuchado atentamente. ¡Sentí dentro de mí un increíble calor! Me ardía la cara con un fuego que había transformado en una eternidad el corto espacio de tiempo transcurrido entre la pregunta y la respuesta. ¡Alguien en mí levantó la mano! Tomaron nota y avisaron a mi padre. Después, en casa, lloré por haber actuado así. ¿Por qué ser sacerdote, yo, que quería ser camionero? A mi juicio, era la vocación más sublime: conducir y dominar aquellos monstruos que parecían a nuestros ojos los camiones de la

época. Pero se había pronunciado una palabra y mi vida estaba trazada...

—*¿Por qué eligió la teología?*

—Siempre me he sentido atraído por la actividad intelectual. Cuando comencé a estudiar teología, descubrí un verdadero desafío para el pensamiento. ¿Cómo abordar los problemas concretos del pueblo, el hambre, el subdesarrollo? ¿Cómo entender la Iglesia en un mundo tan negativo, tan atroz, tan «antimundo»? De hecho, todo ser humano es un teólogo. Toda persona se enfrenta a las preguntas últimas: ¿de dónde vengo?, ¿adónde voy?, ¿qué sentido tiene el sufrimiento, especialmente el sufrimiento de tantos inocentes?, ¿qué me espera tras la vida? Al reflexionar y llevar estas preguntas hasta sus últimas consecuencias, creo que verdaderamente hacemos teología. Y, en el transcurso de esta evolución, descubrimos que la realidad tiene sentido, pese a todos los contrasentidos. Después, ligamos esta realidad a lo que las religiones llaman Dios. El teólogo profesional como yo es, simplemente, un especialista en todas estas preguntas.

—*¿Y los franciscanos? ¿Cómo dio con ellos?*

—¡No tuve elección! Cuando quise entrar en el seminario menor, sólo los franciscanos tenían una escuela en una ciudad cercana, en Lucerne. Su enseñanza parecía más abierta que la de los misioneros de la región. ¡Mi hermano Clodovis se hizo servita porque los padres servitas recorrían la región reclutando jóvenes! El año en que Clodovis les siguió, ¡yo me libré porque estaba de vacaciones!

—*¿No sabía usted nada de los franciscanos antes de entrar en el seminario?*

—Poca cosa, a decir verdad. Los sacerdotes de la región eran todos franciscanos así que, por lo general, aquel que quería ser cura se hacía franciscano.

—*Algunos de ellos influirán en su trayectoria...*

—Yo seguí la formación clásica de un aspirante al sacerdocio. Entré en el seminario menor a los once años para seguir mis estudios humanísticos de griego y latín, después filosofía y teología. Tres hombres me marcaron decisivamente durante estos años. Primero, Paulo Evaristo Arns, que se convirtió desde entonces en cardenal arzobispo de São Paulo. En 1954, regresó de Francia, donde se había formado en historia antigua del cristianismo y en pedagogía. Nos inició en los métodos más avanzados de la época sobre la participación y el trabajo en grupos. Lo tuve como profesor a la edad de trece y catorce años en São Paulo y, después, nuevamente, en la comunidad franciscana de Petrópolis, donde ejercía como profesor de estudios teológicos. En aquella época, enseñaba a todo el mundo canto gregoriano y nos obligaba a cantar a diario. Me influyó mucho, era mi maestro más cercano, el que me animó a ir a estudiar a Europa.

Mi segundo maestro, Constantino Koser, era entonces el consejero principal de la Conferencia Episcopal y el teólogo brasileño más conocido en el extranjero. Tenía una formación más alemana, más crítica. Enviado a Roma, donde se convirtió en el Superior General de la Orden, fue él quien impulsó la gran reforma de los franciscanos. Bajo su influencia, leí prácticamente a todos los grandes maestros de la Edad Media, todas las obras de san Buenaventura, de Duns Escoto y de Tomás de Aquino. En nuestros seminarios, leíamos todos los textos en latín y discutíamos en esta lengua, que hablábamos como el portugués.

La tercera persona que me ha marcado es monseñor Bonaventura Kloppenburg. Ahora se ha vuelto muy conservador, de extrema derecha, pero en aquella época era el único teólogo brasileño que había participado en el Concilio Vaticano II. Fue él quien me dio a conocer las innovaciones teológicas del Concilio. Yo fui su secretario particular y, más tarde, su sucesor a la cabeza de la editorial Vozes y en la cátedra de Teología de Petrópolis.

Estos hombres eran entonces los grandes nombres de la teolo-

gía brasileña. Ellos me enseñaron a concebir la teología como un acto creativo y no como una simple repetición de la tradición. En resumen, me ha influido más su entusiasmo que el contenido de su teología.

—*¿Encontró el mismo entusiasmo en Alemania?*

—Cuando llegué a Munich en 1965, me quedé muy sorprendido de encontrar una teología alemana casi al mismo nivel que la teología que hacíamos en Petrópolis. Evidentemente, la teología en Alemania se mostraba más abierta. En el tercer ciclo, viendo que no tenía ya gran cosa que aprender, pasé a la filosofía y preparé mi tesis en teología participando sólo en algunos seminarios. Consideraba todo esto muy repetitivo. Viví cuatro años y medio en Alemania, donde estuve a menudo con Karl Rahner que, en mi opinión, es el teólogo católico más importante del siglo. También conocí a algunos grandes intelectuales protestantes, sobre todo Pannenberg y Von Rad.

—*Y la teología de la liberación...*

—Fue allí, en Alemania, donde comencé a elaborar lo que pronto llamamos «teología de la liberación». En los dos últimos años de mi estancia en Alemania, 1968 y 1969, organicé algunas reuniones con una quincena de brasileños que estudiaban en Europa ciencias políticas, sociología e historia. Nuestros encuentros tuvieron lugar en el convento de Garnstock, en la frontera entre Bélgica y Alemania, cerca de Aix-la-Chapelle. En esta comunidad vivían, junto a los hermanos alemanes, algunos brasileños. En aquellas reuniones tratábamos de dar forma a un pensamiento latinoamericano partiendo de las contradicciones de la realidad local. Trabajábamos con una perspectiva de revolución. Uno de los principales polos de reflexión se encontraba entonces en Perú con Gustavo Gutiérrez. Al volver a Brasil en 1970, comencé a escribir *Jesucristo Liberador*, ya con la perspectiva de la liberación...

—¿Cómo vivió este regreso a su tierra?

—¡Muy mal! Atravesé una profunda crisis de identidad. Después de vivir durante cinco años en Europa sin volver a Brasil, me sentí profundamente escandalizado, conmocionado por la pobreza y la miseria. Cuando se viene de un país rico que no sabe de semejantes diferencias sociales, se es especialmente sensible a los niños de la calle y a los mendigos. Inmediatamente pensé que había que cambiar esa realidad. Yo venía con el bagaje de una lectura crítica de la sociedad, de una tradición marxista, pero necesitaba esa inmersión en la realidad que produce un conflicto existencial. No obstante, la crisis interior se desencadenó en julio de ese año. Fui a predicar en un retiro espiritual de los agentes pastorales de la Amazonia, en Manaus, y allí me di cuenta de que mi discurso no les afectaba, que no llegaba hasta ellos. Algunos habían viajado una semana en barco, cinco días a caballo y diez días a pie para reunirse con los demás. Contaban la miseria de la población ribereña, de los indios, de los recolectores de caucho. Cuando comencé a hablar, mis ideas me parecieron muy europeas. De pronto, comprendí que me había quedado sin discurso. Mi palabra había enmudecido. Mi saber teológico se había evaporado, mi tesis de seiscientas páginas sobre la Iglesia como sacramento tenía que reescribirse, reeditarse, repensarse...

Viví todo esto como una crisis personal pero, en realidad, era la crisis de toda una generación, esa generación que en los siguientes dos o tres años provocó tantos cambios.

¿Cómo podía anunciar la muerte y resurrección de Cristo a un pueblo que languidecía de hambre, de soledad, de explotación en aquella inmensa selva? La teología de entonces no respondía a esta pregunta. Así pues, había que inventar una nueva teología que partiera de esa realidad concreta.

## 2

# ¡Liberad la teología!

—Era a comienzos de los años setenta. En plena transformación postsesenta y ocho, reunió usted a varios amigos para hacer teología. ¿No se sentía un poco perdido en medio de toda esa agitación?

—En absoluto. Nuestra búsqueda teológica se acercaba, llegaba al corazón de la revuelta estudiantil y a los jóvenes en general. En aquel momento, el movimiento de la contracultura era defendido esencialmente por la juventud *hippy*. Estos jóvenes vivían como una verdadera pasión colectiva la búsqueda de la paz y del amor, del sentimiento por encima del ánimo de lucro, de la espontaneidad, de la amistad y de la fraternidad universal. Los jóvenes probaron primero, no lo olvidemos, la liberación sexual, el alcohol y las drogas. Después vino la meditación trascendental de Maharishi Maheshch Yogui, el profeta de los Beatles. Finalmente, descubrieron a Jesucristo. Se veía, se admiraba, se amaba a Cristo como a un auténtico *superstar*, como aquel que había vivido y predicado lo que ellos buscaban: la paz, el amor, la solidaridad, la comunión con Dios. ¡Para

ellos, Jesús era mejor que un viaje de LSD! Procuraba un placer formidable. Se extrañan, entonces, frases de los Evangelios para imprimirlas en las camisetas junto a la figura de Cristo: «Jesús es el Salvador», «El Mesías es el mensaje», «Volvemos a Jesús», «Llegará sin tardanza».

Aunque debamos ser críticos ante un movimiento semejante, al menos era una invitación a repensar la Iglesia y la sociedad. La sociedad moderna, secularizada y racionalista, había creído responder a los problemas fundamentales del hombre por medio de la abundancia económica. Pero ésta se había hecho unidimensional, por hablar como Marcuse. Había conducido a la esfera individual las preguntas sobre el sentido de la vida y de la fe. Dios no tenía valor económico y por lo tanto carecía de importancia. Esto suponía, sin embargo, olvidar que el hombre busca incesantemente otro pan para alimentarse, que intenta descifrar el misterio que rodea su existencia y que se llama Dios.

Muchos jóvenes pensaron entonces que Jesús se había convertido en prisionero de la Iglesia, de su interpretación eclesiástica y de sus dogmas. Jesús había perdido su misterio, había dejado de fascinar a los hombres, prisionero, como estaba, de una estructura cerrada y asfixiante. Como ellos, teníamos que liberar a Jesucristo, para que pudiese hablar de nuevo, y crear comunidades que serían llamadas, con toda justicia, las comunidades de la Iglesia de Cristo.

A partir de los años sesenta, numerosos jóvenes intelectuales y toda una gama de movimientos sociales han ido al encuentro de los oprimidos para intentar su liberación. Optaron por los pobres, entraron en el «continente de los pobres», asumieron su cultura. El radicalismo de izquierda, que ha desembocado en la subversión, en la violencia armada en el campo y en la guerrilla en las ciudades, fue, en el fondo, el fruto de esta revuelta ética no controlada, frente a la injusticia de la realidad. Aquellos que entonces eligieron la acción violenta fueron pronto violentamente reprimidos por los estados dictatoriales. En mi opinión, con la perspectiva de los años, creo que, si una revolución quiere triunfar, tiene que dominar la revuelta, cana-

lizar la violencia y traducirla en práctica política. Una vez concienciados y organizados, articulados con otros grupos sociales, los pobres pueden transformar la sociedad en un sentido igualitario y justo. Muchos cristianos, inspirándose en el Evangelio, se han comprometido con los pobres en un proceso de toma de conciencia y una práctica que sienta las bases de una sociedad alternativa.

—¿De dónde procedían los cristianos comprometidos en esa época?

—Sobre todo de la Juventud Universitaria Católica y de la Acción Obrera Católica. Estas personas y estos grupos experimentaban, por lo general, una fuerte contradicción de clases. Procedentes de la burguesía, se revelaban llenos de idealismo, pero carecían del sentido político necesario para llevar a buen término la liberación popular.

Los años sesenta y setenta, por tanto, se caracterizaron por la movilización popular y la aparición de una potente voluntad de cambio social. ¡Las reformas no bastaban! Se reclamaba una liberación de las opresiones históricas que la mayoría sufría desde hacía siglos. Existía un movimiento histórico en curso que trascendía nuestros propios itinerarios personales. Éramos los catalizadores de este movimiento preexistente que nos sobrepasaba. Toda la sociología de Fernando Henrique Cardoso —elegido presidente de Brasil— y de Paul Prebisch, la teoría de la dependencia y el educador Paulo Freire nos influyeron entonces decisivamente. De este modo, se dieron las condiciones históricas para el nacimiento de una Iglesia surgida del pueblo, de las clases dominadas. En las comunidades de base observamos que era la Iglesia la que se diseminaba en la sociedad y no la sociedad en la Iglesia. Las comunidades daban testimonio de la presencia de una diáspora cristiana en el tejido social. Ayudaban a constituir las células de una sociedad civil cada vez más atomizada y preparaban una nueva forma de convivencia social opuesta a la sociedad burguesa.

—*Usted pensaba en una sociedad alternativa, sin embargo, Brasil vivía en plena dictadura.*

—En efecto, entre 1968 y 1974, transcurrieron los años más duros de la dictadura. ¡Había una represión feroz! Todos los que se movilizaban para sacudirse las cadenas se veían perseguidos por las fuerzas del Estado de Seguridad Nacional y de sus aliados. El poder nos había prohibido incluso publicar la palabra «liberación», oficialmente desterrada de los medios de comunicación por un decreto del ministerio de Justicia. ¡Hasta el mismo Papa era sometido a la censura! Cuando utilizaba en un discurso la expresión «Cristo liberador», el presentador de la televisión brasileña traducía «Cristo Redentor». En aquel momento, tras mi retorno de Europa, me ayudó mucho mi entrada en el Instituto Nacional de Pastoral, formado por teólogos que actuaban como consejeros de la Conferencia Episcopal. Una vez al mes, pasábamos una jornada completa debatiendo y preparando los textos de la CNBB con sociólogos y economistas. Nos reuníamos clandestinamente por miedo a la represión militar, viviendo una especie de prisión. Era una labor intelectual en grupo, no un trabajo solitario. Muchos de los nuestros fueron encarcelados, como fray Beto, que nos escribía cartas desde la cárcel; más tarde, serían publicadas en forma de libro.

En este ambiente de vigilancia policial, de secuestros, de torturas y de asesinatos fue en el que yo escribí *Jesucristo Liberador*.

—*¿Y cómo consiguió eludir la censura?*

—Yo había impartido un seminario sobre el tema de Cristo liberador; después, para desbaratar las sospechas del poder, publiqué mis conferencias en forma de artículo en una revista de poca tirada destinada a los religiosos, una revista muy inocente llamada *El gran signo*. Estos artículos se reunieron más tarde en un libro. ¡Pero el autor no pudo decir entonces todo lo que quería decir! En este contexto de cárcel y opresión, una perspectiva más socioanalítica habría sido percibida, sin ninguna duda, como una

provocación por los órganos de seguridad y de control policial. Como las otras disciplinas, la teología no podía hacer todo lo que hubiera querido sino solamente lo que la situación social y eclesial permitía. A pesar de las limitaciones, el mensaje siguió su curso. Muchos cristianos en Brasil, en América Latina y en otras regiones del mundo comprendieron el significado profundo de este libro que quería reforzar la inspiración evangélica del compromiso para la liberación. La teología de la liberación está construida, en gran medida, en torno a la figura de Jesucristo liberador: si nosotros no predicamos a Jesús como liberador, no predicamos el Jesús que los apóstoles conocieron y nos transmitieron. Su obra, su mensaje, su muerte como consecuencia de su compromiso con el Padre y con los dones del Reino en la historia y, por último, su resurrección, que inaugura la liberación en su plenitud, han creado una profunda mística de la solidaridad con los pobres, contra su pobreza. Jesús constituye el modelo de comportamiento del cristiano en una sociedad que hay que transformar.

En ese momento, también las comunidades de base comenzaron a representar un papel eclesiológico y político fundamental.

—*¿Cuál fue el punto de partida de esa reflexión?*

—Partimos, simplemente, de una constatación: las grandes masas humanas de nuestro continente cristiano viven y mueren en condiciones inhumanas. Desnutrición, mortalidad infantil, enfermedades endémicas, salarios bajos, paro, falta de protección social, de higiene, de hospitales, de escuelas, de vivienda: carecen de todos los bienes necesarios para asegurar la dignidad mínima de un ser humano. Habitualmente se llama a esto subdesarrollo. Sin embargo, esta realidad coexiste con la fe cristiana y sus elevados valores: su hospitalidad, su calor humano, su sentido de la solidaridad, su inmenso deseo de justicia y de participación, su gusto por la fiesta. Ahora bien, este *ethos* cultural se erosionaba y se desintegraba bajo la presión del mito del progreso capitalista y de su consumismo elitista.

La causa determinante de nuestro subdesarrollo —existen otras pero no son tan importantes— es, a mi juicio, el sistema de dependencia en que vivimos. Esta dependencia constituye una forma de opresión y de sumisión introducida en el interior de diversos países periféricos por los representantes de lo que podríamos llamar «el imperio de los países ricos». Esta dependencia marca todas las manifestaciones de la vida del mismo modo que marca nuestro sistema económico, la división del trabajo, la política, la cultura e, incluso, la religión. La única salida para tal situación se encuentra en un proyecto de ruptura de los vínculos de dependencia y de liberación por medio de un proyecto nacional autogestionado.

—*Cuando publicaba sus primeros libros y animaba sus primeros seminarios, la idea de la liberación flotaba en el ambiente. Se hablaba de frentes de liberación pero también de liberación de la mujer, de liberación sexual, de liberación de los prisioneros políticos... Prácticamente al mismo tiempo, usted en Brasil y Gustavo Gutiérrez en Perú, lanzaron el término «teología de la liberación». La elección de esta expresión, emblemática de su corriente de pensamiento, ¿es una concesión al aire de los tiempos o bien el fruto de su lectura de la Biblia?*

—¡Las dos cosas! Al principio partimos de una visión crítica de la sociedad y del desarrollo con sus dos caras: la cara agradable de los países ricos, que absorben los beneficios del desarrollo, y la cara perversa de los países pobres. En esta perspectiva, todo intento de «desarrollar el subdesarrollo» se consideraba condenado al fracaso. La única alternativa era la liberación. No la libertad, en el sentido del discurso europeo. En Europa, la libertad es un derecho del ciudadano, un beneficio social. Aquí, la libertad está prisionera. La liberación se concibe como la acción que va a crear la libertad.

Así pues, por un lado, hemos partido de la sociología crítica. Por otro, de la Biblia, ya que el tema de la liberación es recurrente a lo largo de las Escrituras. El pueblo judío también conoció en dos oca-

siones duras experiencias de opresión: el cautiverio de Babilonia y la esclavitud en Egipto. Los textos que narran estas experiencias son los pilares centrales de todas las tradiciones. En su origen, la Biblia refleja el cautiverio babilónico.

—*Pero ¿por qué sitúa usted la idea de la liberación como la esencia, el fundamento de su teología y no sólo como un concepto más?*

—¡Porque es la esencia del Reino! ¡La liberación total, engendrada por la libertad plena, es el don escatológico de Dios! La libertad es el poder de realizarse a sí mismo en el marco de su determinación existencial social y política. ¡No hay un camino establecido, previamente trazado, para el reino de la libertad! Cada uno debe encontrarlo por sí mismo. Sin ese esfuerzo, no encontrará compañeros de viaje sino, solamente, vasallos o señores. Ser libre es conquistar el propio corazón. A partir de aquí es posible establecer otro tipo de relación. Si esta relación nace en la libertad, siempre será para promover la vida y ensanchar los caminos de la bondad. En la Biblia, encontramos este proceso de liberación vivido por un pueblo. Utilizando las herramientas críticas marxistas, hemos tratado de leer la realidad social bajo esta perspectiva de la liberación. Nuestro primer éxito se produjo en 1968, cuando el episcopado latinoamericano reunido en Medellín hizo suyo este discurso como el eje principal de todos sus documentos. Habíamos conseguido renovar un poco el discurso de la Iglesia.

—*Pero en 1968, usted estaba todavía en Europa. ¿Quién ejerció entonces influencia sobre los obispos?*

—Gustavo Gutiérrez. De todas formas, todavía no había producido una teología escrita en aquel momento, sólo una reflexión oral. También en su país, la represión censuraba las publicaciones. Por lo que a mí se refiere, después de la publicación de *Jesucristo Liberador*, tuve que esconderme durante una semana, la policía me busca-

ba. Lo más importante era que nosotros dos uniáramos nuestras respectivas reflexiones sobre la liberación a un trabajo permanente con las periferias pobres, con las zonas chabolistas. Fue entonces cuando comencé a trabajar en las «chabolas del vertedero», la *favela* más miserable de Petrópolis. En esta región montañosa, situada a una hora de Río, doscientas familias vivían de la selección y venta de basuras. Cerdos, buitres y humanos se disputaban los desperdicios. Yo acudía a esa zona los viernes y los domingos.

Allí, nadie trabajaba fuera; todos vivían del vertedero. Incluso ganaban más así que trabajando como obreros: recogían las botellas, el aluminio, el papel. Algunos se habían especializado en botellas de plástico o en chatarra: la seleccionaban y la revendían. Todos ellos vivían, prácticamente, sobre las inmundicias. Hoy en día sigue siendo así pero, gracias a nuestra lucha, hemos logrado construir una planta de tratamiento y creado un centro comunitario, una guardería y una escuela.

Nuestra primera tarea consistió en decirles: no sois mendigos, sois trabajadores, ¡tenéis que defender vuestra dignidad de trabajadores! De este modo, creamos el primer núcleo para empezar a luchar. Levantamos un pequeño centro comunitario construido en autogestión para celebrar las reuniones. Se comenzaba siempre por una lectura popular de la Biblia, porque ese es el lenguaje que comprende el pueblo.

—¿Qué es la lectura popular de la Biblia?

—A partir de una situación de la realidad, se busca un pasaje bíblico que lo ilumine, y viceversa. Si los campesinos ocupan una tierra y son reprimidos por la policía, la gente busca todos los textos de los profetas dedicados a la tierra. Ciertos pasajes, que casi nadie ha leído, sin embargo dicen: «Si tienes hambre toma tu alimento de la tierra de la que has sido expulsado.» Y así, el pueblo se alimenta de la Biblia para después luchar mejor, se enfrenta a la policía y algunos mueren por Cristo. En las comunidades de base, la lec-

tura se acompaña frecuentemente por la representación de alguna escena bíblica a la que se incorporan elementos de la cultura negra, como la música y los ritmos, y elementos indígenas, como la forma casi mágica de entender la presencia de los santos.

—¿Cuál era su papel en esta comunidad?

—El de animador. Reunir a estas personas no puede ser un simple encuentro de amigos, al que se acude para verse de vez en cuando y después se desaparece. Todo debe estar organizado, ligado a la marcha del pueblo en una continuidad, para ayudar a la formación de líderes entre ellos, de modo que puedan continuar solos. Ahora sólo voy a visitarlos, a ver a mis amigos. Tienen su asociación de barrio, representantes en los sindicatos e, incluso, un concejal.

—Usted describe un trabajo de desarrollo social, pero como teólogo, ¿qué ha aportado de nuevo, de verdaderamente específico?

—La teología de la liberación intenta, al mismo tiempo, analizar las causas de la miseria, concienciar a los pobres, organizarlos y mostrarles que el Reino de Dios se construye en la tierra defendiendo la vida, defendiendo sus derechos. Nosotros hemos unido siempre la toma de conciencia y la lectura de la Biblia. Lo primero que se hace cuando se reúne el pueblo es leer un pasaje de la Biblia. Comienza a percibir así que Dios escucha los gritos de los oprimidos. En el Éxodo, por ejemplo, Dios les ayuda a liberarse del faraón. La gente traslada el mensaje a su vida cotidiana: «¿Quiénes son los oprimidos? Nosotros. ¿Quién es el faraón? Ellos.» Eligen los textos por sí mismos. Un día, se produjo un desprendimiento de tierras en las montañas de Petrópolis, después de unas lluvias torrenciales. La tierra arrastró algunas chabolas y murieron seis o siete personas, enterradas bajo los escombros. Entonces reunimos a la comunidad y la gente comenzó a leer extractos del libro del Deuteronomio que habla del derecho de los pobres (Deuteronomio 24, 17-23); actuali-

zaron los temas y se identificaron con el pueblo elegido. A través del discurso religioso, comenzaron a pensar en su realidad. El pueblo desconfía si se parte directamente de un análisis político. La gente del pueblo no es diestra en el discurso político pero, en cambio, domina el discurso religioso y en este ámbito se expresa con soltura. A partir de la Biblia, las comunidades se entregan a una crítica de la sociedad, descubren quiénes son los faraones de hoy, quiénes son los Anticristos, quién es el dragón que destruye sus familias.

—¿*La teología de la liberación es una manera de aliviar la miseria, el dolor de los creyentes?*

—No sólo. La gente comienza a hacer frente a las autoridades, a mostrarse más consciente. En la «*favela del vertedero*», en cuanto se presentaba un problema, la comunidad paraba la selección de desperdicios. De esa manera, los camiones no podían descargar y, en dos días, la recogida de basuras en la ciudad quedaba paralizada. Yo me ponía mi hábito y nos íbamos todos juntos a ver al alcalde. Pero eran ellos, los del pueblo, los que hablaban. Yo permanecía en silencio en un rincón. Pero era importante que yo estuviera presente entre ellos, en tanto que hombre de Iglesia. Algunas veces, se negaban a desplazarse y exigían que el alcalde viniese a negociar con ellos al barrio chabolista. Más allá del discurso religioso, comenzaban a tomar conciencia de la realidad, a comprender que las cosas no son así porque Dios lo quiere, sino que existen causas concretas de la miseria. Después, gracias a su lucha, consiguieron que se construyera una planta de tratamiento de basuras, la guardería, la escuela y un campo de fútbol. Hay que verlo, ¡es fantástico! Sin embargo, es una historia banal en Brasil. Se ha producido en cientos de ocasiones. La liberación surge de esta práctica de reflexionar con el pueblo. Después, se hace teología, se elabora un discurso más universalista, más teórico.

—¿*Cuántas comunidades eclesiales de base (CEB), como ésta del «vertedero», existen hoy en Brasil?*

—Más de cien mil, según un libro recientemente escrito después de una investigación encargada por la Conferencia Episcopal. Es una cifra correcta. Y no hay que olvidar los círculos bíblicos: ¡son más de un millón! Estos círculos son pequeños grupos que se reúnen cada semana para leer la Biblia. Todos juntos discuten sobre la vida cotidiana, a partir de las enseñanzas bíblicas. Hoy en día, la coordinadora nacional de círculos bíblicos agrupa millones de personas bajo el nombre de Centro de Estudio Bíblico y Ecuménico. A mi modo de ver, la gran revolución de la actualidad es la lectura popular de la Biblia. ¡El Vaticano ya no sabe qué hacer ante esto, porque no puede impedir a la gente leer la Biblia! Las Sagradas Escrituras no tienen propietario. Pertenecen a las Iglesias, a todas las Iglesias, no sólo a la Iglesia católica. Los círculos han desarrollado un método de lectura fantástico, un método materialista. Parten del hecho de que la Biblia es el fruto de la lucha de un pueblo. Así, identifican la parte económica, política, ideológica y religiosa de las luchas de las comunidades, de las mujeres... Buscan lo que se encuentra detrás de los textos.

—¿*Y la comunidad de base?*

—La comunidad de base suele estar constituida por unas quince o veinte familias. Reúne a varios círculos bíblicos en torno a las diferentes dimensiones de la vida de la Iglesia: catequesis, sacramentos... Una o dos veces a la semana, estas comunidades se reúnen para escuchar la palabra de Dios, poner en común sus problemas y tratar de resolverlos a la luz del Evangelio. Hacen comentarios bíblicos, inventan sus oraciones y deciden de forma comunitaria las tareas que deben llevarse a cabo. Después de siglos de silencio, el pueblo de Dios toma por fin la palabra, ya no es tan sólo un usuario de su parroquia. Reinventa la Iglesia de Dios en su sentido histórico real. Poco a poco, las comunidades se han ido apropiando de los



instrumentos de análisis que antes estaban monopolizados por grupúsculos de militantes y de universitarios. Dentro de la comunidad, también tiene sitio la creatividad litúrgica. El pueblo crea sus ritos, escenifica la palabra de Dios con gran espontaneidad, organiza grandes celebraciones con la Biblia rodeada de objetos y alimentos típicos de la región. En estas situaciones tan intensas, se expresa mejor la fe.

La gran mayoría de comunidades se encuentra con problemas de tierras, de salarios, de vivienda a los cuales el capitalismo no da respuesta. La Iglesia de base ocupa un lugar paralelo al de la Iglesia como gran institución. La comunidad es radical en el sentido propio del término porque va a la raíz de los problemas, muestra al pueblo cómo es explotado y marginado por el sistema y cómo la gente del pueblo constituye el combustible de un progreso que no está hecho para esa gente sino a sus expensas e, incluso, contra ella. En conjunto, las comunidades de base reúnen entre ocho y diez millones de cristianos militantes. Históricamente, representan la primera experiencia de la Iglesia popular que ha tenido éxito. Han dado lugar a una nueva forma de Iglesia que, en el fondo, se aproxima a la Iglesia de los Apóstoles y de la tradición.

—*¿Es específicamente latinoamericana este tipo de Iglesia y de práctica que adopta como perspectiva el punto de vista de los pobres? ¿Sería necesaria también en Europa, por ejemplo, donde los pobres sólo constituyen una minoría de la población?*

—Lo más importante es que el oprimido sea el actor de su propia liberación, ¡no importa donde viva! La liberación no vendrá de la Iglesia, ni del Estado, ni de la bondad de la clase dominante. Tal perspectiva es radicalmente nueva en la historia del cristianismo. Tradicionalmente, era la Iglesia la que actuaba. Incluso en la socialdemocracia europea, el Estado se presenta como un superpatrón benevolente que actúa y produce así una enorme masificación de consumidores, que ya no son sujetos históricos. En Europa, las

luchas sociales y sindicales han permitido la existencia de una importante legislación social pero, en la actualidad, los sujetos que estuvieron en el origen de este progreso, los movimientos sociales y los sindicatos, han desaparecido o han sido cooptados, absorbidos por la gran máquina del consumo. Nuestra lucha consiste precisamente en crear sujetos activos para exigir el nacimiento de una sociedad alternativa a la democracia liberal burguesa con su ciudadanía individualista. Yo mantengo muchos contactos en Europa, en general con asociaciones que trabajan con extranjeros, como los turcos y griegos en Alemania, los obreros marginados, los parados. Nosotros reflexionamos con ellos, comienzan a analizar las causas de la opresión y buscan la forma de evitarla. Queremos que nazca una democracia participativa basada en esta fuerza social que se manifiesta en mil movimientos, entre ellos, las comunidades de base. Estas comunidades tienen una raíz religiosa pero sus frutos no son sólo religiosos sino también críticos: educan a las personas para la participación, para la utilización de la palabra, para la gestión autocrítica, lo cual es fundamental. En una comunidad de base hay un momento en el que cada uno debe hacer su examen de conciencia en público, decir los errores que ha cometido. Si no lo hace así, alguien le dirá: «Tú, la semana pasada, estuviste con la mujer de tu vecino.» Se lo dirán a la cara.

—*¿Este tipo de autocrítica pública forma parte del proceso de liberación?*

—¡Sin duda! La puesta en común es total.

—*Este procedimiento, sin embargo, trae malos recuerdos. Los campos de reeducación, por ejemplo...*

—No, no. Esto es el juego comunitario. ¡La comunidad entera participa! Todos pueden justificarse; lo importante es que aquí hay que ser auténtico...

—*Para elaborar su teología, parte usted del punto de vista de los pobres y de la experiencia de las comunidades de base...*

—Sí, la pobreza de la mayoría de nuestro pueblo ha removido, ha provocado el sentido cristiano del amor. Nosotros hemos intentado responder a este desafío y de este modo ha nacido una nueva experiencia espiritual. Como la mayoría de las ciencias, la teología de la liberación es, a la vez, el resultado de una gran intuición y de una nueva experiencia de la realidad. Nuestro discurso no es una realidad primera, es un resultado, el resultado de la experiencia de la liberación, que es mucho más rico que la teología de la liberación por sí sola. Para ser válida, nuestra teología debe reflejar el acto de liberación y enriquecer el proceso de liberación. De no ser así, la teología separa e incluso opone la teoría y la práctica, degenera en ideología y se aliena. ¡Hablar «de los pobres» no es sólo abordar un tema como cualquier otro en la agenda de los teólogos! Se trata de adoptar un punto de vista y un horizonte desde los que se interpretan los demás temas. El pobre es una cuestión social y epistemológica. ¿Cómo hablar de Dios desde la vida en las *favelas* sino como de un Dios de la vida? ¿Cómo hablar de Jesucristo a partir de la mirada de los indios del altiplano peruano sino como de un Jesucristo liberador? ¿Cómo pensar en la Iglesia partiendo de la experiencia de las mujeres, siempre víctimas de la discriminación en una cultura masculina, y del celibato sino como en una Iglesia que se desea liberadora?

—*La pobreza existe desde la noche de los tiempos...*

—Sí, pero nosotros tenemos que confrontar siempre tres visiones de la pobreza: la visión tradicional, la visión moderna y la de la teología de la liberación.

Según la visión tradicional, el pobre es aquel que no tiene, que no posee nada. Debe ser ayudado por los que tienen, por los ricos. Así nacieron las obras de ayuda a los pobres, en el marco de la Iglesia desde su origen y en el marco del Estado. En consecuencia, se

ha creado una política paternalista de asistencia, una forma de beneficencia que no es participativa. El pobre no cuenta para nada puesto que es contemplado a través de los ojos del rico. Sigue siendo dependiente.

Según la visión moderna, la pobreza es, en primer lugar, un problema social. El pobre representa un potencial pero es un potencial que no ha sido utilizado, que está subdesarrollado. Por esta razón, hay que desarrollarlo por medio de la escuela, a través de la profesionalización, integrándolo en el proceso productivo. El papel del Estado es crear empleos para estos pobres «sociales».

La visión tradicional reconoce al pobre pero niega la dimensión colectiva de la pobreza. La visión moderna ve el aspecto colectivo pero no la dimensión del conflicto. En realidad, el pobre es el resultado de mecanismos políticos y económicos que privilegian al capital en relación con el trabajo. Esta relación desigual provoca el conflicto social. El pobre es la víctima del conflicto. Para integrarlo en el proceso productivo, hay que llevar a cabo una crítica de la sociedad que produce y reproduce sin cesar las injusticias y las desigualdades.

El tercer punto de vista es el que comparte la teología de la liberación. En él se reconoce el potencial de los pobres no para integrarlos en la fuerza de trabajo del sistema vigente sino para transformar el propio sistema. Los pobres, una vez concienciados, organizados por ellos mismos y unidos a sus aliados, pueden transformar la sociedad para hacerla más igualitaria y más participativa. En tal sentido, esta perspectiva es liberadora.

Los pobres nos ayudan a comprender la perspectiva central de la tradición judeocristiana, que presenta una íntima conexión entre los tres elementos, Dios-los pobres-la liberación. Dios es un Dios-misterio que habita en una luz inaccesible, pero es un Dios ético que escucha el grito de los oprimidos, en Egipto o en cualquier otra circunstancia. Toma partido contra el faraón y contra los opresores de la Historia en favor de los que sufren y claman por la vida.

—*Pero la pobreza varía de un país a otro...*

—¡Por supuesto! Cuando hablamos de pobres, estamos considerando una realidad colectiva y compleja, la de los grupos marginados por su raza, su sexo o su enfermedad, la de las clases enteras oprimidas incluso culturas como las de nuestros indígenas, desestructuradas y despreciadas. Tantas realidades conflictivas e injustas, tantos gritos de protesta y tantas exigencias de transformación histórica.

En efecto, la liberación depende del grado de opresión que afecta a los que la padecen. En África, la opresión es cultural, tras la desestructuración operada por las culturas blancas colonizadoras. Ahí, la teología de la liberación debe revalorizar la cultura negra. En América Latina, la opresión es de orden económico, político y cultural. Se manifiesta en el empobrecimiento de grandes masas de población. En Europa, la opresión es más personal. Produce soledad, desesperanza, falta del sentido de la vida. Al mismo tiempo y en esos mismos lugares, se encuentran poblaciones opulentas que viven del disfrute, casi de la lujuria, de los bienes que producen y acumulan gracias a la explotación del Tercer Mundo. Para cada una de estas opresiones, existen liberaciones diferentes. Lo importante es articular estas liberaciones para que no entren en conflicto unas con otras. Contra la opresión, hay que oponer la acción unida de todos los oprimidos y la de aquellos que asumen su destino en la idea de engendrar una sociedad nueva.

—*Su reflexión parte, por tanto, de la suerte de aquellos a los que habitualmente llamamos los vencidos de la Historia...*

—Mi antropología parte, fundamentalmente, del hombre negado, humillado, oprimido. Este «no-Hombre» tiene que ser liberado, tiene que transformarse en el Hombre nuevo de la revelación bíblica. Se trata de una antropología profética que revela al Hombre vencedor de las teologías y de los sistemas dominantes, el hombre trascendente. Es un cambio radical del punto de vista, parto de

lo más bajo de la escala social, no de lo alto. La teología de la liberación nació de una profunda espiritualidad, del reencuentro de los cristianos con el Señor en los medios pobres. Ha permitido elaborar una espiritualidad del compromiso, de la fidelidad a la causa del pueblo, de la fidelidad al Evangelio ligado a la justicia. Esta espiritualidad constituye una fuerza en medio de los conflictos y esta fuerza es quizá una de las contribuciones más ricas que la teología ofrece a la Iglesia universal. En mi opinión, la teología de la liberación constituye hoy en día la corriente más fuerte y más viva de la Iglesia. Ha logrado implicar a la sociedad mundial, a las religiones y a las otras Iglesias cristianas. Sus temas y su vocabulario han sido asumidos por la propia Iglesia universal y por su magisterio. Pero lo más importante es que la teología de la liberación ha sido experimentada y vivida por los oprimidos que tienen fe y hacen de ella el punto de referencia de sus prácticas liberadoras. Si nosotros no adquirimos este compromiso en favor de los débiles y de las víctimas, nuestra identidad cristiana no sirve para nada. Si nuestra identidad cristiana es puramente formal, si mantiene las manos limpias por temor a inmiscuirse en el fango de la Historia, es indigna de Jesucristo que tomó partido por los pobres y no tuvo miedo de ser perseguido, maldecido y ejecutado en la cruz.

—*La teología de la liberación se ha inspirado a menudo en el «Sermón de la montaña». ¿Cree usted que es posible organizar la vida en sociedad sobre esta base de las Bienaventuranzas?*

—Algunos piensan que las exigencias del «Sermón de la montaña» demuestran que es imposible para el hombre hacer el bien. Estas exigencias conducirían al hombre desesperado y convencido de su pecado a Cristo, el único que ha cumplido todos los requisitos y nos ha redimido. Otros, en cambio, creen que el Sermón predica en el fondo una moral de buenas intenciones. Dios no mira tanto lo que hacemos sino cómo lo hacemos, con interés, obediencia y de buena fe. Por último, hay quienes opinan que las exigencias

de Jesús deben ser interpretadas en su contexto histórico. Jesús predica la llegada próxima del Reino de Dios: el tiempo apremia, el plazo es urgente. Es el momento de la opción final, la «hora veinticinco». En este espacio de tiempo anterior al advenimiento de un orden nuevo, debemos arriesgar todo y prepararnos. Como las leyes de excepción, se trata de una moral transitoria, del tiempo de transición antes de la catástrofe final, cuando por fin el cielo aparecerá en la tierra.

Las tres interpretaciones contienen elementos positivos pero pasan por alto lo esencial, porque parten de que el Sermón es una forma de ley. Ahora bien, Cristo no vino para predicar una ley radical y severa, ni un fariseísmo perfeccionado. Predicó el Evangelio. Lo que significa una buena nueva: no es la ley la que salva sino el amor. La ley apenas posee una función humana de orden, difícilmente puede crear posibilidades de armonía y de comprensión entre los hombres. El amor que salva rebasa todas las leyes y lleva al absurdo a todas las leyes. El amor exigido por Cristo sobrepasa con mucho la justicia.

—*¿No basta, a su parecer, la justicia?*

—La justicia en un sentido clásico es dar a cada uno lo que es suyo. Lo «suyo» de cada uno supone, evidentemente, un sistema social preestablecido. En una sociedad esclavista, dar a cada uno lo que es «suyo» consiste en dar lo «suyo» al esclavo y al amo; en una sociedad burguesa, al patrón y al obrero; en el sistema neocapitalista, dar al magnate lo que le corresponde y también al proletario. Con el «Sermón de la montaña», Cristo introduce una ruptura, sale de este estancamiento. No predica una justicia que legitime el *statu quo* basado en una discriminación entre los hombres. Anuncia una igualdad fundamental: todos los hombres son dignos de amor.

Ya no serán el Estado con su paternalismo, ni las Iglesias con sus obras asistenciales, ni la misericordia emocional de ciertos sectores de las clases opulentas los que resolverán los problemas de los

pobres. Serán los propios pobres. Sólo el pobre puede liberarse y liberar a otro pobre. Lo que hace la pobreza inhumana, no es solamente la ausencia de bienes sino, sobre todo, la imagen negativa que los pobres tienen de sí mismos, una imagen producida por las clases dominantes y que el pobre acaba por aceptar. El pobre termina por considerarse un ser despreciable.

—*¿Cómo ve usted hoy, con la perspectiva de unos veinte años, los primeros pasos de la teología de la liberación?*

—En sus comienzos fue muy iluminista, muy racional. Nosotros deseábamos de verdad crear una conciencia política crítica, desenmascarar los mecanismos ideológicos del orden establecido. Éramos implacables, iconoclastas. Criticábamos el simbolismo popular y todas las tradiciones como formas de alienación. ¡Eso fue un gran error! Le pongo un ejemplo: para la Iglesia, el bautismo salva del infierno y «sana» los pecados. Sin embargo, en la religión popular, la gente entiende el pecado en sentido físico. Si un niño está enfermo, sanará con el bautismo. Si no sana, se le bautiza por segunda vez, por tercera... ¡hasta que sane! ¡Cuántas veces he tenido que bautizar a un niño por segunda vez a petición de los padres! Con una negativa, me arriesgaba a sorprender y herir gravemente a los padres. Tomaban el simbolismo en un sentido literal, no metafísico. No siempre supimos comprender esto.

Después del Concilio, el sacerdote se vio en el deber de dejar su posición elitista y mezclarse con el pueblo. Todo se hizo bajo el signo de la secularización. El sacerdote dejó casi todos los símbolos sagrados que llevaba: la sotana, el claustro... Su casa se abrió a la gente. Sin embargo, hoy en día hay que preguntarse si el sacerdote no fue demasiado lejos en este sentido, puesto que existen estudios que prueban que el pueblo no está tan secularizado como se dice. El sacerdote se ha desvestido y ha desvestido a la Iglesia, ha hecho que el pueblo tome conciencia y ha destruido en parte la religiosidad popular. El pueblo se ha retractado pero no se ha conven-

cido. Se ha sentido herido. Afortunadamente, en la actualidad se comienza a valorar de nuevo estos símbolos. Queremos conocer mejor las tradiciones ancestrales, tan numerosas y tan ricas, y todo ese cristianismo popular con sus fiestas, sus sanadores, los devotos que van de casa en casa, y la literatura de cordel, esos pequeños libros de poesía que los trovadores recitan de pueblo en pueblo por el interior del país, puesto que ha sido todo eso lo que ha mantenido durante siglos la fe de los fieles abandonados por la Iglesia institucional.

—¿Cómo reaccionó el Vaticano ante el rapidísimo desarrollo de las comunidades de base?

—Roma trató de imponer en todas las diócesis que las comunidades de base se agruparan bajo la autoridad de las parroquias. De este modo, las comunidades de base perderían su autonomía. Ya no serían el germen de una Iglesia nueva, sino simples instrumentos de evangelización de los pobres. ¡Como la pastoral de las familias para la clase media y el Opus Dei para los ricos! Así se conservaría el eje clerical. El cardenal de Río, por tanto, obligó a todas las comunidades a someterse a las parroquias. Pero esta medida no tuvo mucho impacto porque la parroquia no suele llegar hasta los poblados chabolistas y los periféricos donde las comunidades ejercen una enorme función social. Actualmente, tenemos dos tipos de comunidades: unas son parroquiales, otras son más autónomas, más libres.

La Iglesia de la liberación está sometida a una presión enorme por parte del Vaticano que quiere «encarrilar» nuestra teología poniendo el acento en la liberación espiritual, la liberación del pecado. Esta subjetividad del cristianismo es, en suma, una forma de privatizarlo. Pero el pecado, para nosotros, es el hambre, la miseria, la explotación económica. El Vaticano rechaza que el pobre sea el sujeto de su propia liberación y esto constituye, precisamente, el elemento central de la teología de la liberación. ¡En sus documentos más recientes, Roma no hace referencia alguna a la dignidad del

pobre, a su papel de actor en la Historia! Para ayudar al pobre, la Iglesia se alía con los poderosos, con aquellos que tienen qué dar a los que sólo pueden recibir. Es una Iglesia paternalista que no resuelve nada. La liberación de los pobres no es fácilmente admisible por la teología tradicional ni por la teología moderna. No ha sido verdaderamente aceptada por el pensamiento universitario ni por las sociedades industrializadas. La teología de la liberación defiende el lugar del pobre como un espacio original, propio y fecundo para comprender mejor el mundo, la sociedad, el desarrollo posible, el futuro de la humanidad, la misión de la Iglesia y la naturaleza de lo divino.

## La insurrección de Jesús

—Jesucristo Liberador, *su primer libro, de título hermoso y provocador, tuvo una gran resonancia en la opinión pública. ¿Por qué comenzó su itinerario teológico partiendo de la figura de Cristo?*

—Mi interés por las actitudes y los comportamientos del Jesús histórico parte de un presupuesto: en Él se revela lo que hay de divino en el hombre y lo que hay de humano en Dios. Jesús nos enseña el camino de una total entrega a Dios y a los otros, un amor sin límites, un espíritu crítico frente a la situación social y religiosa. No sólo representa la encarnación de la voluntad pura y simple de Dios, también propone una cultura de la fantasía creativa que, en nombre de la libertad de los hijos de Dios, pone en tela de juicio las estructuras sociales. Todo ello debe aparecer y expresarse igualmente entre sus fieles.

—*¿Qué sentido podemos dar a la vida de Jesús?*

—Jesús era alguien vacío de sí mismo. Por esa razón, podía llenarse completamente de los demás. Les acogía y les escuchaba tal

como llegaban hasta Él, fueran mujeres o niños, recaudadores de impuestos o pecadores, piadosos o fariseos, prostituta o teólogo, tres antiguos guerrilleros...

—¿*Antiguos guerrilleros?*

—Sí, probablemente tres: Santiago, Simón y Judas Iscariote, que se convirtieron inmediatamente en sus discípulos. Jesús es un hombre que se comprende a partir de los demás. Su ser estaba en función de los otros, sobre todo del Gran Otro, Dios, con el cual existía una relación de extrema intimidad. Jesús era el hombre por excelencia, ¡el *Ecce Homo!* Su humanidad radical no fue conquistada por medio de una afirmación autocrática, sino por la comunicación con los otros, hasta el punto de identificarse con los otros y con Dios. Esta forma de «ser para los demás» nos muestra cuál es el verdadero modo de ser y existir para el hombre. Si lo interpretamos como una apertura total y como un nudo de relaciones en todos los sentidos, el hombre no adquiere su verdadero significado más que en su relación con el mundo, con los otros y con Dios. Su manera real de vivir es la de vivir en relación.

El hombre que surge de Jesús es divino. Debido a ello, la experiencia cristiana de Dios y del hombre es diferente a la trayectoria del judaísmo y del paganismo. La Iglesia primitiva ha descubierto en un hombre a Dios. Y es en Dios donde nosotros hemos aprendido lo que realmente es y será el hombre. Por esta causa, mirando a Jesucristo, podemos decir con razón que el misterio del hombre evoca el misterio de Dios. También es cierto que la aproximación al misterio de Dios evoca el misterio del hombre. No podemos hablar del hombre sin hablar de Dios y no podemos hablar de Dios sin hablar del hombre.

La figura de Jesús es la de un hombre libre, sin prejuicios, con sus ojos abiertos a lo esencial, que se entrega a los demás, en especial a los más abandonados física y moralmente. Nos demuestra con todo ello que el orden establecido no puede conducir a la alienación

fundamental del hombre. Este mundo, tal como está, no tiene sitio para el Reino de Dios (1 Co 1, 15-30). Tiene que experimentar una reestructuración desde sus cimientos. Lo que salva es el amor, la aceptación sin límites del otro y la total apertura a Dios.

—¿*Qué puede enseñarnos, qué puede decirnos hoy el hombre Jesús?*

—Por sus actitudes, Jesús encarna el Reino y el amor del Padre. Si Él se acerca a aquellos que todos evitan, los pobres, los pecadores, los impúdicos, los alcohólicos, los leprosos, las prostitutas, en una palabra, a los marginados social y religiosamente, no es por simple espíritu humanitario sino porque Jesús traduce históricamente el amor del Padre hacia estos pobres seres pecadores. No están definitivamente perdidos. Dios puede liberarlos. La práctica de Jesús tiene un carácter eminentemente sociopolítico y afecta a la estructura de la sociedad y de la religión de la época. Cristo no se presenta como un reformista ascético a la manera de los esenios, tampoco como respetuoso de la tradición como los fariseos, sino como un liberador profético.

Actúa en un plano religioso. En su época, la religión constituía uno de los pilares fundamentales del poder político. Por tanto, toda intervención religiosa tenía consecuencias políticas. Jesús guardaba las distancias con respecto a las leyes. Si ayudan al hombre, si aumentan o hacen posible el amor, las acepta. Si, por el contrario, legitiman la esclavitud, las rechaza y exige su supresión. Lo que salva no es la ley sino el amor: así se resume el pensamiento ético de Jesús. Sin embargo, al liberar de las leyes al hombre, Cristo no lo lanza al libertinaje o a la irresponsabilidad. Al contrario, crea lazos y relaciones más fuertes que las leyes, pues el amor debe unir a todos los hombres entre ellos.

Su acción social es liberadora. La sociedad de su época estaba muy estratificada: entre los parientes y los no parientes, los puros y los impuros, los judíos y los extranjeros, los hombres y las mujeres,

los sabios fieles a las leyes y el pueblo ignorante, los hombres con profesiones de mala reputación, los enfermos considerados como pecadores. Jesús se solidariza con todos ellos y eso le lleva a ser tratado de juerguista, glotón, bebedor, amigo de los recaudadores de impuestos y de los sinvergüenzas. Sus despiadados ataques dirigidos a los teólogos, a los fariseos o a los esenios revisten extrema importancia social. La justicia ocupa el lugar primordial de su mensaje. Cristo declara bienaventurados a los pobres no porque considere la pobreza como una virtud, cuando no es más que el fruto de una relación injusta entre los hombres. Al contrario, provoca la intervención del rey, cuya primera función es hacer justicia a los pobres y defender los derechos del débil. Del mismo modo, rechaza la riqueza que ve dialécticamente como la consecuencia de la explotación de los pobres. Por todo esto, simplemente la califica de injusta (Lc 16, 4). El ideal de Jesús no es una sociedad de la opulencia ni una sociedad de la pobreza sino una sociedad de la justicia y la fraternidad.

—¿Hablar así de Jesús liberador no es confundir la fe en Jesús y su propia crítica social?

—La fe siempre ha tratado de entender en qué aspectos Jesús es el verdadero Dios y en cuáles el verdadero hombre. La fe que intenta comprender se llama teología. Ésta ni quiere ni debe poner en duda o probar la fe. Al contrario, busca ayudar y aclarar esta fe. Procura ser una forma de fe crítica, racional, científica (en la medida de lo posible). Analiza la vida de la fe para descubrir en ella la racionalidad y la lógica de los dones divinos y, por tanto, ser capaces de amar a Dios con una fuerza más intensa y humana. La fe, pues, no se logra con la razón. Sin embargo, para ser verdadera, debe intentar comprender, no para abolir el misterio sino para entender sus verdaderas dimensiones. Nadie tiene el derecho de eliminar la capacidad humana de hacerse preguntas y de indagar, especialmente en el terreno religioso donde avistamos, deslumbrados, el misterio ab-

soluta de Dios. Dios jamás podrá ser reducido a una definición, ni aprisionado en un sistema de comprensión.

—¿Puede entonces el cristianismo traducir la totalidad del mensaje divino?

—El cristianismo no es la cosmología más perfecta, ni la religión más sublime, ni una ideología. El cristianismo es la experiencia concreta de que Jesús de Nazaret vivió.

—Como toda religión, el cristianismo no siempre ha sido liberador en la historia...

—La religión puede usar y abusar de su poder para, en el nombre de Dios, maniatar al hombre. Pero Dios, por el contrario, no quiere atar sino liberar. Por esta razón, si Jesús viene en nombre de Dios a anunciar la liberación total, será considerado por el sistema como un blasfemo (Mc 2, 7), un loco fuera de sí (Mc 3, 24), un impostor (Mt 27, 63), un poseso (Mc 3, 22; Jn 7, 20), un hereje (Jn 8, 48). Cuando abusa de su poder, la religión puede reducir al hombre a la esclavitud, pero cuando es verdadera, auténtica, puede liberarlo, es decir, ampliar el ámbito de su vida y de su libertad. La religión puede darle al hombre lo mejor y lo peor. Cuando el profeta predica su mensaje, debe tener en cuenta la violencia del orden establecido. Con Cristo, todo se tambalea. Con Él, el viejo mundo se acaba y aparece otro en el que los hombres tienen la oportunidad de ser juzgados no por los convencionalismos morales, religiosos y culturales sino por el sentido común, el amor y la total apertura a Dios y a los demás. La conducta de Jesús ante las leyes sagradas y la tradición no es reformista; es liberadora.

—¿El mensaje de Cristo, entonces, es siempre crítico frente a las instituciones?

—¡Por supuesto! Pero todo análisis del mensaje de Cristo efectuado a lo largo de la Historia está impregnado de las influencias de



la cultura de la época. Tal proceso puede incluso degenerar en ideología e invertir el contenido del mensaje de Cristo extrayendo de él justificaciones para el poder del momento. Así es como papas y reyes han utilizado el título de Cristo-Emperador-Rey para justificar su propio poder, no siempre ejercido en el sentido querido por Cristo, sino incluso contra ese sentido.

Ninguna realidad histórica concreta puede agotar la riqueza de Cristo. Más aún, ningún título conferido a Cristo puede considerarse absoluto. El Reino de Dios no puede ser privatizado, ni identificado, pura y simplemente, con la Iglesia o con un régimen de cristiandad, como fue el caso de Brasil y de Portugal. El mensaje de Cristo no puede ser reducido a una ideología que legitima y consagra una situación existente. Lo contrario también es cierto: mientras que las clases dominantes interpretaban un Cristo a su medida, las clases dolientes y oprimidas, por su parte, lo interpretaban como el anuncio del Reino, como una revolución social.

—*Así nació «Jesucristo Liberador»...*

—Sí. La liberación se halla en correlación con la dominación. Venerar y anunciar a Jesucristo Liberador implica pensar y vivir la fe de Cristo a partir de un contexto socio-histórico de dominación y opresión. Es una fe que pone de manifiesto los temas que conducen a una transformación estructural de una situación histórica. Esta fe elabora analíticamente una cristología centrada en el tema de la liberación. Semejante cristología conlleva un cierto compromiso político y social y afronta la ruptura de una situación de opresión. Como Jesucristo Liberador, aspira a la liberación económica, social y política de los grupos oprimidos y dominados. Crea un estilo que pone en evidencia las dimensiones liberadoras del camino histórico de Jesús.

El contexto de dependencia y opresión en todos los niveles de la vida provoca, suscita su cara opuesta —la liberación— que permite a la cristología de América Latina pensar y amar a Jesucristo como liberador.

En América Latina, efectivamente, los mecanismos de dominación son más evidentes que en otros lugares. Saltan a la vista. Por esta razón ha sido más fácil cuestionar la teología y buscar nuevos apoyos para el proyecto liberador. En Europa, los mecanismos están presentes —pues ahí se encuentran los centros de decisión sobre nuestra situación económica, política y cultural— pero son más sutiles y refinados. De todas formas, la teología puede llegar a una posición social y teológica liberadora afinando sus instrumentos de análisis y manteniendo una distancia crítica más profunda. En América Latina, soñamos —siempre nos está permitido soñar— con el día en que la *intelligentsia* privilegiada de la teología europea tome conciencia de la importancia del proceso de liberación para sus Iglesias y para su sociedad, ya que su posición central ayudaría a los hermanos de nuestro continente en su lucha. La teología de la liberación y Jesucristo Liberador representan el grito doloroso de los cristianos oprimidos, que llaman a la puerta de los hermanos ricos y piden, tan sólo, ser tratados como personas, como seres humanos...

A causa de nuestras preocupaciones, forjadas en el contexto suramericano, hemos releído los viejos textos del Nuevo Testamento y los escritos recientemente aparecidos en Europa. Nuestro cielo posee otros signos del Zodiaco con los cuales nos orientamos en nuestra aventura de la vida y de la fe.

—*Por lo tanto, su visión de Cristo es diferente de la visión europea...*

—En la reflexión teológica latinoamericana, reina un escepticismo eclesiológico muy marcado. La Iglesia ha producido aquí modelos y estructuras importadas de Europa. Ha habido poco margen para la creatividad de una fe que, vivida y experimentada en nuestro medio, habría podido expresarse naturalmente y con más libertad en el seno de sus propias estructuras. La interpretación dogmática del derecho canónico ha cortado de raíz los intentos de crear una nueva encarnación de la Iglesia fuera de los marcos tradiciona-

les heredados de la comprensión grecolatina del mundo. Sin embargo, la disminución de la población europea hace que el futuro de la Iglesia dependa inevitablemente de América Latina. Será nuestra visión antropológica de un hombre nuevo la que renovará y revitalizará la reflexión cristiana.

—*¿Cuál es entonces la función de la Iglesia en este contexto?*

—El mayor problema de las sociedades suramericanas es que inmensos sectores de la población viven al margen de ellas. La cuestión no puede plantearse exclusivamente en términos de conversión personal. Existen males estructurales que trascienden a los individuos. Se quiera o no, la Iglesia está inmersa en este contexto que la sobrepasa. Tiene que participar de forma crítica en el despegue global del proceso de liberación que está atravesando la sociedad latinoamericana. Como Jesús, tiene que prestar especial atención a los que no tienen nombre ni voz. Debe acentuar las dimensiones seculares y liberadoras del mensaje de Cristo. Debe poner de manifiesto el futuro que Jesús promete para este mundo en el que crece, entre el trigo y el maíz, el Reino futuro. Un Reino que no vendrá sólo para algunos privilegiados sino para todos.

—*¿Cómo debemos entender este Reino de Dios?*

—El Reino de Dios que anuncia Cristo no es la liberación de este u otro mal, de la opresión política de los romanos, de las dificultades económicas del pueblo o simplemente del pecado. El Reino de Dios no puede ser circunscrito a tal o cual aspecto: afecta a todo, al mundo, al hombre y a la sociedad; la totalidad de la realidad debe ser transformada por Dios. De ahí la frase de Cristo: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: “Vedlo aquí o allá”, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17, 21). Esta expresión difícil «el Reino de Dios está entre vosotros» significa, según la más reciente exégesis: «El nuevo orden introducido por Dios está a vuestra disposición. No preguntéis cuándo llegará el futuro. No

corráis aquí o allá, como si el Reino de Dios estuviera vinculado a algún lugar. Antes de nada, decidíos y comprometeos con Él. Dios quiere ser vuestro Señor. Abríos a su voluntad. Dios os espera hoy. Preparaos y esperad el último ofrecimiento de Dios.» El Reino de Dios implica una dinámica, anuncia un acontecimiento y expresa una intención de Dios que está comenzada pero no terminada. El telón de fondo de la idea del Reino de Dios es la comprensión escatológica y apocalíptica según la cual este mundo, tal como está, contradice el diseño de Dios. Pero Dios, finalmente, ha decidido intervenir e inaugurar definitivamente su reinado. El «Reino de Dios» es pues el signo semántico que traduce esta espera (Lc 3, 15) y se presenta como la realización de la utopía de liberación total.

—*¿Pero se puede hablar realmente de esta utopía liberadora?*

—Nosotros podemos predicar el Reino de Dios de múltiples maneras. Lo podemos anunciar como otro mundo que Dios nos prepara y que viene después de la vida. Lo podemos predicar como la Iglesia, representante y continuadora de la vida de Jesús con su culto, sus dogmas, sus instituciones, sus sacramentos. Estas dos formas, a mi juicio, ponen entre paréntesis el compromiso con la construcción de un mundo más justo y alienan a los cristianos frente a la opresión de millones de nuestros hermanos. Pero también podemos predicar el reino de Dios como una utopía de un mundo reconciliado en plenitud que se anticipa y comienza ya en la Historia para los hombres de buena voluntad. Creemos que esta última interpretación traduce tanto en el nivel histórico como en el teológico la intención de Jesús.

Al contrario de lo que piensan muchos cristianos, el Reino de Dios no significa algo puramente espiritual o algo situado fuera del mundo. Se trata de la totalidad de este mundo material, espiritual y humano introducida desde ahora en el orden de Dios. Creer en el Reino de Dios es creer en un sentido final y feliz de la Historia. Es afirmar que la utopía es más real que los hechos. El hombre verda-

dero no ha nacido todavía. Está formándose en la enorme placenta del proceso histórico que converge en Dios.

—*Si todo forma parte del orden divino, ¿cómo explicar el sufrimiento, la muerte, la violencia?*

—Es uno de los misterios de la existencia. Dios no explica el porqué del sufrimiento. Sufrir. Dios no responde al porqué del dolor. Se hace hombre con todos sus sufrimientos. Dios no responde a la humillación. Se humilla. Para la Biblia, el pobre es el indigente, el doblegado, el débil, el miserable. Esta situación se presenta como un mal que ofende a Dios. El hombre ha sido hecho señor y no esclavo de la tierra. Ha sido creado a imagen de Dios. Ofendiendo esta imagen, se ofende a su autor, Dios. Las lágrimas de los pobres son las lágrimas más dolorosas porque representan la negación de la dignidad de su lucha y de sus pequeñas victorias, que tanta sangre y tanto sudor les cuestan. Ellos no sienten el mal de una forma vaga o abstracta, como la gracia o el bien. El mal tiene un rostro bien definido, aunque emplee máscaras o subterfugios. Toma cuerpo en situaciones concretas favorables o desfavorables.

La muerte, por otra parte, se instala en el corazón de la vida. Morimos sin cesar, gastando nuestras energías vitales en cada minuto hasta morir completamente. Morimos no porque alguien pueda matarnos sino porque la muerte anida en la propia estructura de la vida. La muerte es el «fin de la vida», pero también puede ser interpretada como su objetivo último, la plenitud deseada y el punto de un verdadero nacimiento. En la muerte, el hombre renace.

—*Si todo está contenido en el proyecto de Dios, ¿por qué los hombres tienen que luchar tanto y afrontar tantas dificultades para liberarse?*

—A menudo, el ser humano está alienado y no ve la presencia de Dios.

—*¿Cree usted en el diablo?*

—¡Esa es una buena pregunta teológica! (Risitas.) Para mí, el diablo representa la cristalización máxima de la negativa humana. El ser humano es capaz de rechazar, de decir no. Uno de los misterios más profundos de la condición humana, tratado por la filosofía y la teología, es saber por qué el hombre no llega a la verdad, no consigue decir la verdad al otro. No se trata simplemente de una cuestión individual, sino comunitaria y global. No concierne al destino de cada persona sino a la colectividad humana, a la humanidad tomada como un todo, portadora de racionalidad, de inteligencia, de ética, de sentido de la responsabilidad. Por todo ello, y no contra ello, hay que dar gracias a Dios y a Jesús. Tampoco Jesús sabía todo y, a veces, se irritaba; tuvo miedo de la muerte, no quería morir, gritó en la cruz. Todo esto pertenece a la humanidad, todo pertenece a la historia de Dios. La pasión de Cristo es también la pasión de Dios. La pasión del mundo forma parte del misterio de las cosas. Es entonces, precisamente, cuando las religiones entran en escena para decir que el fin de todo ello es luminoso y no trágico. El proceso es trágico, pero también es creador de significado. El paradigma de este devenir es la resurrección que celebra el término de los problemas humanos.

—*Según su opinión, la Historia avanza por un camino de educación, de progreso...*

—Sí, un camino durante el cual la humanidad aprende, un camino que es revelador de Dios. Se aprende lo que es la misericordia, la paciencia, la humildad, el amor por los más débiles. Veo a Cristo en la huella de Teilhard de Chardin, en la línea de la tradición franciscana, más próxima al misterio de la Creación que al misterio de la Redención. Cristo no vino al mundo a causa del pecado que había que redimir, vino para disfrutar con el universo. El universo debía ser completado, enriquecido. Dios ama apasionadamente el mundo. Vino al mundo porque quiso asociar esta creación a su naturaleza

divina, quiso ser acompañado por los hombres y las mujeres en su amor. Se produjo un accidente en el trayecto; entonces se introdujo la cuestión de la Redención. Pero este aspecto no es fundamental. Lo esencial es la alegría, el lado brillante de la vida, como en el Carnaval. Todo ser humano nace para brillar no para sufrir, ni para ser salvado o perdonado. Cristo no vino para salvar. Eso es una historia inventada por la teología. Vino a vivir con la gente, a sufrir y a gozar con los seres humanos. Se le trató de bebedor, de glotón, le gustaba la fiesta, era amigo de las «malas compañías», de las prostitutas. Ese era el mundo de Cristo. Somos nosotros, en cambio, los que hemos inventado el ascetismo, la austeridad, la jerarquía. Jesús no tenía nada de eso. Él se encuentra con una prostituta y ella pone en escena todo un ritual amoroso: le lava los pies, se los frota con aceites y los seca con sus cabellos. ¡Es el ritual judío de la sexualidad refinada! Y ella hace todo esto en público y provoca con ello un escándalo. La gente se preguntaba: «¿Quién es ése?» Jesús tenía esa libertad. Nosotros somos púdicos, sin erotismo, en el fondo, sin amor. La Redención supone vivir esta libertad, esta humanidad, esta alegría de ser. El Dios lúdico libera más que el Dios crucificado, que está en la cruz transitoriamente. ¡Quiere vivir su resurrección, no quiere quedarse en la cruz! No hay que olvidar que el milagro más grande de Cristo fue transformar el agua en vino ¡no el vino en agua!

—A su juicio, ¿cuál fue la verdadera causa de su muerte? ¿Por qué el proceso y lo que le siguió?

—La muerte fue provocada por las exigencias de la conversión. La buena nueva de Dios, que Él difundía, su libertad frente a las tradiciones sagradas, su crítica profética frente a quienes detentaban el poder político, económico y religioso, originaron un conflicto que le condujo a una muerte violenta. La conversión postulada por Jesús no es sólo un cambio de convicciones, de teoría, sino, sobre todo, un cambio de actitud, de práctica. No se trata sólo de un cambio de corazón, de sentimientos, sino también de la vida concreta implica-

da en una red activa de relaciones. La conversión, sin duda, es la producción de relaciones modificadas en todos los niveles, para concretar la libertad y anticipar el Reino.

Jesús no buscó su muerte. Le fue impuesta y Él no la aceptó con resignación sino como una forma de expresar la libertad y la fidelidad a la causa de Dios y de los hombres. Aislado, rechazado y amenazado, no aceptó pactos con los privilegiados poderosos para garantizar su supervivencia. Aceptó libremente la muerte que le fue impuesta por una circunstancia histórica.

—¿Cuál es entonces el significado de la resurrección?

—¡La resurrección es una insurrección! Una insurrección contra este mundo y sus normas morales y religiosas que limitan y aprisionan la libertad. Lo que sucedió no fue la reanimación de un cadáver sino la transformación radical de la realidad terrestre de Jesús. Es entonces cuando se demuestra hasta qué punto el mensaje de Jesús era verdadero: la resurrección es la realización de su anuncio de liberación total, en particular, de liberación de la muerte. Hoy sabemos que la vida y el sin sentido de la muerte tienen un sentido que, con la resurrección de Jesús, aparece con toda su luz. La resurrección significa la introducción del hombre cuerpo-alma en el Reino de Dios. Es la realización de todas las capacidades que Dios ha colocado en la existencia humana. Para el cristiano, a partir de la resurrección, ya no existe utopía (que en griego quiere decir «lo que no existe en ninguna parte»), sino solamente la «topía» («lo que existe en alguna parte»). La esperanza humana se realiza en Cristo resucitado. Gracias a la resurrección, el cristianismo deja de ser una religión nostálgica que conmemora el pasado. Es una religión del presente que celebra la certidumbre de una presencia viva y personal. El cristianismo responde así a los problemas más acuciantes de la naturaleza humana.

La muerte anónima de todos los vencidos de la historia a causa de la justicia, de la entrega a los demás y del sentido último de la

vida, encuentra en la resurrección de Jesús su explicación. La resurrección libera de un absurdo histórico a partir de la insurrección que ha demostrado que el verdugo no triunfa sobre su víctima. El sentido profundo de la resurrección es la liberación total. Este sentido se manifiesta cuando se analiza la lucha de Jesús para la instauración del Reino en este mundo.

—¿Qué lugar ocupa la Iglesia en esta perspectiva?

—En el plano teológico, la Iglesia es la comunidad de fieles que forma el Cuerpo de Cristo resucitado. La Iglesia es el cuerpo, no por su similitud con el cuerpo carnal de Jesús sino con su cuerpo resucitado. Por lo tanto, este cuerpo no está limitado a un espacio definido sino que, una vez liberado, está en relación con la totalidad. En tanto que lugar donde se escucha la palabra de Dios, donde la comunidad se reúne para celebrar la presencia del Resucitado, en la mesa de la Eucaristía, donde se vive el lazo de amor y de fe, de esperanza, de caridad y de comunión, la Iglesia da una forma concreta a la presencia del Señor.

El Reino de Dios, que en la palabra de Jesús tiene una dimensión cósmica, no ha podido, por el rechazo de los judíos, realizarse más que en una sola persona, Jesús de Nazaret. Como dijo Orígenes, Dios ha realizado su Reino, en la Historia, en su Enviado. De este modo, se abre la vía para que exista una Iglesia con el mismo mensaje y la misma misión que Cristo; anunciar y comenzar a realizar, paso a paso, el Reino de Dios entre los hombres. A todos debe llegar la buena nueva, todos los hombres y toda la realidad convergen en un fin bueno, la vida eterna. En el mundo, la Iglesia debe impulsar el progreso de la causa de Cristo, ser testigo de ella y realizarla bajo el signo de la fe, del amor, de la esperanza y del misterio simultáneamente. La misión ha surgido de la convicción de que el Resucitado, desde el cielo, es el señor de todas las cosas. Es urgente anunciar a todos, judíos y paganos, la adhesión a lo que significa el perdón de los pecados, la reconciliación, la certeza de la

liberación de las fuerzas y de las potencias que en el mundo se arrojan poderes divinos y quieren ser venerados como tales. Desgraciadamente, las Iglesias también han sucumbido a la tentación y en lugar de representar a Cristo, le sustituyen, en lugar de conducir a los hombres a Cristo, únicamente los atraen hacia sí mismas. Son adecuadas para las Iglesias, ante todo, las palabras de Juan el Bautista (Jn 3, 30): «Es preciso que él crezca y que yo disminuya.» Lo han olvidado demasiado a menudo.

## 4

# De Marx a Lula

—*Su trayectoria teológica se apoya, según hemos visto, en los procesos históricos de liberación. Como teólogo, concede de este modo gran importancia a su compromiso político. ¿Pero, por principio, la teología no debería ser políticamente neutra? En varias ocasiones, en Nicaragua y en Haití, por ejemplo, el Vaticano ha suspendido a los sacerdotes y a los religiosos comprometidos políticamente...*

—*¡El teólogo no vive en las nubes! ¡Es un agente social que se sitúa en un lugar determinado de la sociedad! Se inserta en un tejido social. Este lugar social determina los temas y los acentos de su teología. En este sentido, no existe una teología neutra. Siempre es «partisana» o «comprometida». En todo el continente latinoamericano, hay gentes que torturan, persiguen y matan en nombre de Dios; otros arriesgan sus vidas, son torturados y asesinados mientras también invocan el nombre de Dios, de un Dios de la justicia y de los pobres. La función de la teología es, por lo tanto, criticar a los primeros y defender a los segundos. La teología y la pastoral cris-*

tiana deben denunciar las situaciones de opresión y el que una minoría de dirigentes cristianos que detentan el poder opriman a una mayoría de cristianos, pobres y humillados. La fe tomada en serio conduce a la solidaridad.

—*Su reflexión, su práctica, parecen muy próximas a la trayectoria de la izquierda latinoamericana. ¿Se considera a sí mismo como un teólogo de izquierda? ¿Es que hay una teología de izquierda y una teología de derecha?*

—Tenemos que precisar esos términos. Izquierda y derecha son convenciones para definir prácticas sociales. En América Latina, también existe una teología del *statu quo* que defiende los privilegios de la Iglesia, con sus universidades y sus colegios. El cristianismo ha vivido hasta el presente basándose en una alianza con las clases dominantes, lo que, en el fondo, constituye una especie de unión adúltera. De esta forma, el cristianismo ha contribuido a crear el actual desorden social, económico y político. Frente a esto, yo defiende una teología que introduce una ruptura en esta tradición, una teología interesada en el cambio de la sociedad desde la perspectiva de los oprimidos, de los marginados, de los excluidos, al contrario de una perspectiva paternalista. Incluso si, en otro tiempo, la construcción de escuelas, las obras de caridad, reflejaba una cierta relación de amor, nunca aceptó la Iglesia que el pobre tuviera su propia fuerza. Sin embargo, en mi país, los pobres poseen una cultura muy fuerte, una expresión muy original del cristianismo popular. Económicamente, son muy pobres pero culturalmente son muy ricos.

—*¿En qué sentido?*

—Cuando se trabaja con ellos, se experimenta una primera impresión que es la de la miseria pero, en seguida, se descubre su capacidad de resistencia, de organización, de solidaridad, su deseo de vivir una religión sin metáforas y profundamente auténtica. Los

pobres son portadores del sueño de una nueva realidad, de una nueva sociedad que acoja una nueva Iglesia en su seno, menos clerical, ya no dominadora, ya no ligada a las clases dominantes, sino abierta a un proyecto de cambio en una dirección más participativa, más social. Nuestro continente forma una totalidad cultural específica y nuestra teología intenta avanzar en esta realidad. La Iglesia propone una visión del mundo, del hombre, de la distribución de bienes. Cuando anuncia el Evangelio, anuncia también su política social, su doctrina. Como la justicia, la política social constituye una parte de su misión. ¡La Iglesia debe entrar en política y, en política, la neutralidad no existe! O bien opta por el cambio o, por el contrario, elige el *statu quo*. La política pone de manifiesto, sin duda, la competencia de los laicos. Eso no significa que la Iglesia pueda recomendar un determinado partido. Siempre se debe respetar la posición de cada uno, porque el Evangelio no conduce a ningún partido concreto. En mi opinión hay que considerar criterios históricos. En América Latina, existen dos tipos de criterios, la opción preferencial para los pobres, tal como ha sido definida por la asamblea de obispos de Puebla, y, paralelamente, la lucha por la liberación integral que intenta el nacimiento de una sociedad más justa. Estos dos criterios deben orientar al cristiano en la elección de los partidos políticos. En función de estas elecciones, el socialismo ha sido para nosotros una referencia histórica, no como modelo sino porque nos permitía creer que existía una alternativa al capitalismo.

—*Usted basa esta alternativa en un análisis marxista de la sociedad. ¿Qué puede aportar el marxismo a los cristianos?*

—La teología de la liberación no reflexiona sobre una teoría sino sobre la realidad clamorosa y lacerante de la miseria, de la opresión y de la muerte. Lo importante es la liberación histórica de los pueblos y no la teología de la liberación que, simplemente, debe servir para esta liberación. Para evitar la ingenuidad, debe incorporar los instrumentos de análisis que descifran los mecanismos de la injusticia.

ticia. En la misma línea de pensamiento, le diré que el marxismo en cuanto tal no nos interesa. Sólo nos interesa en la medida en que contribuye al avance de la liberación. Si los instrumentos del marxismo nos ayudan a identificar las causas de la opresión, demos gracias a Dios —¡no a Marx!— por tener un pensador que ha podido llevar a buen término estos análisis.

Marx nos ha revelado la parte de injusticia que la estructura capitalista abriga en su interior. Ha ayudado a descubrir los mecanismos que producen la pobreza, la marginación y la explotación del hombre. En cuanto a análisis de mecanismos sociales, el marxismo no presenta ninguna contradicción con la fe porque ésta se sitúa en un plano muy distinto. Pero cuando el marxismo se transforma en una visión atea del cosmos y del proyecto humano, yo, por supuesto, no puedo suscribirlo.

*—¡Pero el análisis marxista no es inocente! Ha servido de base ideológica a regímenes políticos que, en mayor o menor medida, han evolucionado todos hacia el totalitarismo y han terminado en fracaso...*

*—¡Cuidado con los juicios tajantes! Los ochenta años de socialismo no han sido vanos ni suponen un desastre total. El socialismo ha aportado inestimables progresos a inmensas mayorías que históricamente habían estado siempre marginadas. Ha creado una sociedad más igualitaria que ningún otro sistema. ¡Eso es indiscutible! Ha permitido la revolución del hambre, que no siempre hemos llevado a cabo en América Latina. Ha hecho nacer un sentimiento de universalidad y de solidaridad que no tiene paralelo en el mundo capitalista. Pero el socialismo ha surgido de un sesgo autoritario fruto de la centralización del Estado y del partido único, lo que le ha dado un carácter exclusivamente distribuidor y nada participativo. Le ha faltado la revolución de la libertad. No sólo de pan vive el hombre, también de belleza.*

*—¿La caída del socialismo no le obliga a una revisión de sus conceptos, en especial, de su empleo del análisis marxista?*

*—No. No hay solución posible para las relaciones norte-sur, la gran casa europea y los conflictos mundiales sin tener en cuenta la miseria de dos tercios de la humanidad. Después del final de la guerra fría y de la caída del socialismo, el nuevo punto central está ocupado por los pobres de la humanidad. Este es, evidentemente, el problema mayor. La Iglesia de la Liberación y la teología de la liberación esperan prestar su colaboración, aunque modesta, a este desafío global. Pero, tras la caída del muro de Berlín, es forzoso constatar que el mundo ha empeorado. En consecuencia, como Jesús, nuestro recorrido teológico parte de la miseria de las personas y denuncia esta realidad contraria a los designios de Dios. Desenmascara el orden establecido como un desorden, como un pecado social. Quiere ser práctica y se pregunta siempre cómo puede ayudar a la transformación de esta realidad la fe cristiana. Es escandaloso que los obispos, reunidos en conferencia en Santo Domingo en diciembre de 1993, se hayan desmarcado de este itinerario teológico.*

*—En uno de sus escritos, compara usted a la Iglesia con el socialismo real. Incluso parece desear que la caída del socialismo anticipe la caída de la Iglesia ...*

*—¡Ya me gustaría! Estando en Alemania del Este unas semanas después de la caída del muro, unos cristianos me decían en esencia: «Tras la caída del totalitarismo del socialismo real, tenemos que acabar con el totalitarismo de las Iglesias católica y protestante.» Pero éstas son mucho más resistentes, porque se han transformado en instancias simbólicas, interiorizadas en los psiquismos personales. *Mutatis mutandis*, la estructura del socialismo real es la que está más próxima a la estructura de la Iglesia real. La Iglesia católica romana porta un gran ideal, el sueño de Jesús de una comunidad fraterna donde se comparte el ser y el tener. Pero en la realidad, la Igle-*



sia se presenta como una religión piramidal, no igualitaria, que no puede identificarse sin más con la Iglesia de Cristo. Lo que hay es sólo una visión del sueño de Jesús, elaborada en el marco de la cultura occidental, europea, profundamente marcada por las estructuras políticas heredadas del feudalismo, con sus éxitos y sus fracasos. La Iglesia también cuenta con su partido: el clero, que representa menos del uno por ciento de los fieles. En torno al año 1000, este partido dio una especie de golpe de estado y asumió todo el poder de la Iglesia. La Iglesia se confundió pura y simplemente con el clero. Las estructuras de estos dos cuerpos totalitarios y autoritarios que son la Iglesia y el socialismo real poseen abundantes similitudes, incluso en detalles concretos.

—*También en América Latina, la izquierda marxista ha fracasado...*

—Los movimientos de izquierda son, por lo general, dogmáticos e impopulares, aunque ellos se consideren a sí mismos como la vanguardia del pueblo. Descuidan el análisis de la situación del pueblo y de su nivel de concienciación. Para ellos, Marx, Lenin y Trotski ya lo han dicho todo. Se dirigen al pueblo con la actitud del que todo lo sabe y sólo están atentos a alinear grupos populares. ¡No liberan porque ellos mismos no son libres! No quieren caminar hombro con hombro junto al pueblo que avanza y abre surcos desde hace siglos. Como tienen muy pocas raíces populares, suelen fracasar. Y lo que es peor, raramente aprenden la lección de la Historia.

—*La izquierda marxista ha predicado a menudo la revolución armada...*

—La violencia no es una buena solución para América Latina. El gran desafío para los grupos sociales y para la Iglesia progresista es elegir bien, hacer una opción para el pueblo, trabajar con él y reconstruir un mínimo de tejido social sin el cual ninguna revolución es posible.

—*Este tipo de acercamiento se ha intentado en Nicaragua y en Haití. En ambos casos, personalidades próximas a la teología de la liberación han llegado al poder y la experiencia, sin embargo, se ha visto abocada al fracaso...*

—En Nicaragua, el fracaso no ha sido el resultado de los proyectos políticos sino consecuencia de la guerra. ¡El pueblo no podía más! Un muerto por familia como media, muchos heridos, mutilados... La nación se desangraba. El pueblo quería la paz a cualquier precio y votó por aquellos que se la ofrecían, porque eran los representantes de Estados Unidos... Pero los proyectos y el sueño de una sociedad diferente ha sobrevivido. Nicaragua todavía tiene todo su futuro político ante sí.

Haití, por su parte, ha tenido la desgracia de sufrir un golpe de estado militar que ha derrocado al presidente Jean-Bertrand Aristide, un sacerdote que es uno de mis viejos amigos. Siempre ha impulsado la teología de la liberación. Es curioso constatar que, hasta hoy, el Vaticano ha sido el único Estado en reconocer esta dictadura que ha derrocado a un sacerdote. Sólo por no dar la razón al presidente, para que no parezca que apoya la teología de la liberación. Un escándalo para el que sobra todo comentario...

—*Usted ha apoyado a Luis Ignacio Lula da Silva, el candidato del Partido de los Trabajadores, en las elecciones presidenciales de Brasil. Para usted, teólogo, ¿qué significa ese apoyo?*

—Lo importante no es lo que representa Lula como persona, sino lo que él significa como portador de un proyecto que se articula por medio de la teología de la liberación. Lula, ciertamente, ha perdido estas elecciones en provecho de Fernando Henrique Cardoso. Pero incluso así, no olvidemos que Lula ha obtenido más de diecisiete millones de votos, cuando las grandes empresas periodísticas, la patronal y la mayoría de la clase política se habían aliado contra él. En realidad, Lula constituye en la actualidad la cristalización política de la fuerza social que se ha ido acumulando a partir

de los años sesenta. Esta fuerza propone, para el futuro, una alternativa de poder y un tipo de democracia diferente, más participativa, que se apoye más en los sindicatos, en los movimientos sociales y en el pensamiento de la izquierda revolucionaria. En el fondo, no desea otra cosa que establecer unas nuevas prioridades políticas. En Brasil, cambiar estas prioridades es ya una revolución. La primera revolución es permitir que el pueblo coma, después que trabaje, que tenga un techo, atención sanitaria, nada más. La teología de la liberación no posee un proyecto político propio, pero asume el proyecto popular de Lula y le ayuda a formularlo.

El Partido de los Trabajadores (PT) proviene de la conjunción de tres corrientes: el sindicalismo, los movimientos sociales y las comunidades de base. En el interior de Brasil, la fuerza de este partido es la Iglesia. Lula nos dice siempre que, si las comunidades de base no están presentes, los mítines carecen de animación y no tienen suficiente concurrencia. Por lo tanto, hemos ayudado a crear el Partido de los Trabajadores. No hemos entrado en el partido. Ayudamos al partido; es diferente. Igualmente, hemos apoyado la acción en defensa de los derechos humanos, las células sindicales, los grupos de mujeres, la lucha de las prostitutas...

La teología de la liberación une dos grandes frentes: las comunidades de base y las pastorales sociales (pastoral de la tierra, de los negros, de las prostitutas, de los barrios chabolistas, de los niños de la calle que han sido creadas por la Iglesia...). Vicentinho, el nuevo presidente de la Central Única de los Trabajadores, el sindicato más grande de Brasil, procede de una comunidad de base. Hasta los quince años, era sacristán y coordinaba varias comunidades en el nordeste. Cuando llegó a São Paulo, se reunió inmediatamente con las comunidades de base de los barrios industriales. Su predecesor en el sindicato, Jair Meneguelli, fue formado en la pastoral de la familia. Se convirtieron en líderes en estos grupos; aprendieron a hablar en público, a expresarse con claridad. La palabra es el primer instrumento de la liberación. El pobre no habla y, si habla, habla en voz baja. Su voz es como el eco de la opresión que experimenta. De este

modo, las comunidades han ayudado a crear la Central Única de los Trabajadores, que cuenta en la actualidad con dieciocho millones de afiliados. La CUT nació de este trabajo de la Iglesia. El año pasado, conseguimos, por primera vez, crear la Central Única de los Movimientos Sociales. Es el fruto de trece años de lucha. Fray Beto y otros han creado esta central como un polo de apoyo para las luchas populares. Esta central nacional agrupa más de trescientos movimientos organizados en células regionales. La prensa ha silenciado este fenómeno. Sin embargo, se trata de la aparición de un nuevo agente histórico. Con la fuerza social que puede movilizar, es capaz de paralizar el país mañana. La burguesía, las televisiones y la prensa lo saben.

—¿Paralizar el país? ¿Para qué?

—¡Para reivindicar! Si la izquierda propone, por ejemplo, un gran proyecto de reforma agraria al Parlamento, será necesario que millones de personas salgan a las calles de las grandes ciudades y del interior para hacer presión en el Congreso.

El camino de la teología de la liberación es irreversible, porque se trata de una práctica, de un proceso histórico, real y concreto, surgido de aquellos que portan la promesa y la esperanza de una sociedad más humana. La grandeza de nuestra teología reside en vivir de manera contemporánea los problemas experimentados y sufridos por nuestro pueblo. Este caminar nació de la experiencia espiritual del encuentro con el Señor en medio de los pobres, favoreciendo una espiritualidad de compromiso, de fidelidad a la causa del pueblo y al Evangelio. Por lo que se refiere al marxismo, a mi juicio, conserva su sentido como instrumento de análisis de la lógica del capital. Pero desatiende también nuevos aspectos: la cultura de masas, la dimensión femenina, la ecología. Habla sobre todo del proletariado y no del subproletariado, que representa aquí un problema mayor.

En efecto, la sociedad brasileña cuenta con un 40 por 100 de

oprimidos que ni siquiera disfrutan del privilegio de ser explotados: ¡Están completamente excluidos de los circuitos de la economía! En los años setenta y ochenta, escribimos mucho para explicar cómo trabajar con los pobres. Hoy en día, el gran desafío es sostener a todas esas personas que están excluidas económicamente y que, al mismo tiempo, deciden en política puesto que disponen del derecho al voto. Estas masas de excluidos eligieron presidente de Brasil a Collor en 1989, a Menem de Argentina, a Fujimori de Perú, a Salinas de México. La psicología de las masas representa un nuevo desafío para los teólogos. ¿Están concienciadas las masas? Por naturaleza, no; las masas no se conciencian, se conducen, se conmueven a causa de potentes símbolos. Quien tenga la mejor imagen mediática gana las elecciones. ¡Las masas buscan una madre, un padre tutelar que se ocupe de ellas, que les prometa pan y techo! El político que se muestra bajo un rostro matriarcal y organiza una especie de matriarcado social gana. En la actualidad, sólo dos grupos saben dirigirse a las masas: la derecha política y la derecha religiosa, los conservadores de las Iglesias carismáticas y de las Iglesias pentecostistas. Pero manipulan a las masas en función de sus intereses corporativistas y no en función del bien del pueblo. Nosotros estamos buscando una pedagogía adecuada para resistirse a esta manipulación.

—¿La libertad de expresión no ofrece una garantía suficiente?

—El territorio de la libertad está frecuentemente contaminado y la opinión pública suele moverse por el egoísmo de ciertos grupos, que imponen determinadas decisiones. Creemos decidir libremente cuando, en realidad, estamos manejados por intereses y objetivos fijados por otros. La libertad está estrangulada por lo que en teología se llama el pecado, una forma de decadencia permanente de la humanidad. Es una nueva forma de opresión que mantiene la dependencia y ahoga el proceso de liberación.

—Entonces, en su opinión, el capitalismo es incapaz de promover la justicia...

—Sí, ¡en el capitalismo los pobres no hallan salvación! Las clases dominantes no pueden concebir el futuro más que como una prolongación, un progreso y mejora del sistema en vigor. El sistema capitalista no resuelve sus problemas ni desarrolla nuevos modelos más que haciendo correr la sangre. Los cambios sólo se producen después de las guerras, tras brutales sacudidas. Por esa razón, debemos condenar moral y religiosamente al capitalismo, como generador de muerte y no de vida. El gran reto de la Iglesia en América Latina es denunciar este sistema social y ayudar al nacimiento de una sociedad que genere una vida un poco más humana para todos, especialmente para esa gran mayoría empobrecida. Tenemos que buscar otra organización de la Iglesia que sea más participativa, con un mejor equilibrio de poder entre todos los miembros de la comunidad. Eso no significa el final de sacerdotes y obispos, sino una nueva definición de su papel...

## Brazo de hierro con el Vaticano

—*Todavía se recuerda el «caso Boff» y sus polémicas con el cardenal Ratzinger. En 1985, la publicación de su libro Iglesia, carisma y poder condujo al Vaticano a condenarle a una pena de silencio absoluto, de reserva total. La Iglesia le prohibió entonces todas sus actividades públicas, todas sus publicaciones, conferencias o charlas. ¿Cómo vivió esta sanción?*

—Este tiempo de silencio fue muy duro para mí, muy difícil de soportar. El teólogo es, ante todo, un hombre de la palabra. Esto es todavía más verdad en nuestro caso, latinoamericanos, que hablamos más que escribimos. Nuestra teología se ha elaborado por medio del trabajo en grupo, acompañando y aconsejando a las comunidades de base, durante las homilías, en las reuniones de obispos. La palabra es nuestra única arma. De la noche a la mañana, me encontré privado de mi instrumento de trabajo. Eso me hizo sufrir enormemente. Este silencio impuesto de forma autoritaria me parecía un método de presión inaceptable. Durante la dictadura en Brasil, la Iglesia se opuso sin cesar a la censura instaurada por los mili-

tares. Pero, a mi parecer, ¡Roma se condujo exactamente igual que lo haría una dictadura! No obstante, yo acepté este sufrimiento en un espíritu de comunión con los millones de personas reducidas al silencio en este continente, con las culturas reducidas al silencio, la de los indios y la de los negros, que jamás pueden hablar o que no tienen la oportunidad de ser escuchados.

Actualmente, la Iglesia ya no tiene, como en otros tiempos, los medios políticos para ejercer la violencia contra aquellos a los que acusa de herejía. Pero, en el fondo, no ha cambiado de verdad ni su mentalidad ni sus procedimientos. La tortura física ha sido suprimida, pero la tortura psicológica de los procesos doctrinarios se ha perpetuado: las denuncias son a menudo anónimas, la duración de los procesos arbitraria y el acusado no conoce los motivos reales de la acusación, ni sabe siempre si su proceso ha sido instruido o no. Además, el acusado se encuentra marginado en el seno de su Iglesia local por el solo hecho de estar siendo examinado por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Durante el año de silencio, sin embargo, maduré, evolucioné. Perdí mi inocencia teológica al darme cuenta de que los conflictos internos de la Iglesia no surgen sólo de los intereses religiosos sino también de motivos oscuros y no evangélicos. No analizo este conflicto, ese momento, bajo el ángulo teológico sino, en primer lugar, desde un punto de vista político. En América Latina existe un movimiento de Iglesia de base muy fuerte y mi teología les servía de legitimación. Esta Iglesia popular representa una alternativa real a la forma de poder de la estructura tradicional. Cuando fui juzgado, cité en mi defensa a otros teólogos y pregunté por qué la emprendían sólo contra mí, Leonardo Boff.

—*Exactamente. Si la teología de la liberación es fruto de un movimiento y de una generación, ¿por qué la presión vaticana se ha centrado en usted y no, por ejemplo, en su hermano Clodovis?*

—La Iglesia trabaja siempre con una misma meta, con una estrategia y un objetivo indirecto, no confesado. No se trataba de mí, que

estaba directamente encausado; era la Conferencia Episcopal de Brasil la que interesaba. Roma quería atacarla pero, del mismo modo que los lobos no devoran a los lobos, ¡los obispos no atacan a los obispos! Así pues, había que atacar a otro para llegar hasta la Conferencia. Yo era uno de los principales teólogos vinculados a ella y participábamos en la elaboración de los conceptos internos, en los documentos que se difundían y, sobre todo, en la elaboración de eclesiología, la doctrina de la Iglesia. De cara al Vaticano, la actitud de la Conferencia fue muy leal para conmigo ya que, cuando fui llamado a Roma, me acompañaron el presidente de la Conferencia Episcopal, monseñor Ivo Lorscheiter, y dos cardenales, monseñor Paulo Evaristo Arns y monseñor Aloisio Lorscheider, por solidaridad. Se negaron a entrevistarse con el cardenal Ratzinger, que me había convocado; habían ido a hablar directamente con el Papa, para defenderme. ¡Entonces el Vaticano tembló! El propio Ratzinger exclamó: «¡No es posible! Se convoca a un teólogo —lo que significa que prácticamente está condenado— ¡y aparece en Roma con dos cardenales como ángeles guardianes!» Después de eso, el Vaticano ha tratado de romper la estructura de la Conferencia Episcopal. La última estrategia empleada, perversa, es la de no nombrar obispos desde hace dos años. En Brasil hay más de sesenta diócesis sin obispo porque el Vaticano no admite más que prelados conservadores...

—*Dice usted que el Vaticano ha querido atacar a la Conferencia Episcopal brasileña por medio del ataque a uno de sus teólogos. Pero usted no era el único teólogo...*

—No, pero yo era el director de uno de los lugares de investigación intelectual de la Iglesia, la editorial Vozes. ¡Esta casa publicaba un libro diario! Es una de las más grandes del país. Yo era el responsable de la línea editorial, con un sentido crítico y abierto a la idea de la liberación. Eso molestaba mucho en Roma...

—*Defiende usted una versión política de los hechos pero, cuando se publicó la obra, otros teólogos como los padres Jesús Hortal y Urbano Zilles afirmaron que, puesto que no reconocía el fundamento sagrado de la Iglesia, una de las bases del catolicismo, usted no era realmente católico.*

—Yo no acepto su crítica. La doctrina común afirma que Cristo fundó la Iglesia. Sin embargo, todos los elementos institucionales de la Iglesia no se remontan a Jesús, ¡nada más lejos! Si separamos claramente los planos, algo que debe hacer la exégesis más rigurosa, se comprueba que Jesús no anunció la Iglesia sino el Reino de Dios. Introdujo las realidades que, más tarde, constituirían los fundamentos de la Iglesia: los Doce, el Bautismo y la Cena. La Iglesia sólo existe porque el Reino de Dios aún no ha sido realizado. No se puede identificar a la Iglesia ni con Cristo ni con el Reino. Se encuentra relativizada por la dimensión escatológica: no es el término ni un fin en sí misma sino un sacramento y un instrumento. Tiene que impulsar la causa de la liberación de Cristo, no sólo en el plano personal, llamando a la conversión, sino también en la esfera pública. Tiene que vivir una transformación permanente sin aceptar nunca el bloqueo o la estratificación absoluta. Frente a la situación de parusía definitiva, que todavía debe manifestarse, todo parece relativo, tanto en el plano dogmático y eclesial como político. En consecuencia, toda realidad es susceptible de perfeccionamiento y de crítica. Esta aproximación nos lleva a mantener una crítica muy seria en el seno de la Iglesia y no sólo fuera de ella. En el curso de la Historia, Cristo ha sido utilizado a menudo para justificar posiciones discriminatorias de la Iglesia. Por ejemplo, la «cristología política» defendía la Iglesia triunfante y sus persecuciones, porque se pretendía ¡heredera del imperio romano por voluntad divina! La Iglesia, de hecho, nunca ha sido neutra ni en el terreno de la reflexión, ni en el terreno político.

Los religiosos que usted cita confunden, desgraciadamente, la Iglesia y su jerarquía. No hace falta ser cristiano para darse cuenta

de que la Iglesia, desde el punto de vista institucional, es un producto de la Historia. Centraliza el poder, se organiza de manera piramidal e incorpora elementos del derecho romano. La estructura actual de la Iglesia no es divina, representa tan sólo la encarnación de la cultura grecorromana, cuando la experiencia original del cristianismo, inspirado por Jesús y los apóstoles, se basaba completamente en la igualdad. Por tanto, considero que su crítica no es pertinente. No tiene fundamento ni en los textos bíblicos ni en mi libro. ¡Roma jamás ha dicho que yo no fuera ya católico!

—*En el plano teológico entonces, ¿dónde sitúa usted el origen de este conflicto?*

—Existe un conflicto latente entre las viejas Iglesias europeas y las nuevas Iglesias repartidas por el mundo. Las nuevas Iglesias viven un cristianismo enraizado en las culturas de Asia, de África, de América Latina, con sus propios retos. Así van apareciendo las nuevas caras del cristianismo, caras que no son occidentales, blancas, europeas, romanas. Las Iglesias centrales son herederas de una tradición ligada a la cultura dominante. Mantienen el poder institucional, académico, económico y continúan imponiendo su concepción tradicional y conservadora. Excluyen los núcleos periféricos.

—*¿Hasta qué punto la Iglesia católica puede mantener su unidad y al mismo tiempo aceptar esas tendencias regionalistas, centrifugas?*

—¡Pero si la Iglesia católica nunca ha sido católica, siempre ha sido romana! Lo que es «romano» es particular. Ella ha impuesto esta particularidad al mundo entero. Se ha hecho universal imponiendo un modelo y no creando una catolicidad auténtica, lo que supondría la convivencia fraternal de las diferencias como otras tantas expresiones de un mismo y único misterio de Dios y de Cristo. Pero jamás ha sabido acoger la diferencia, siempre ha destruido o sometido. Se vio claramente en China, con la condena de los ritos

locales; en México, donde los primeros misioneros no podían formar sacerdotes indígenas; en África con la imposición de la cultura occidental; con los curas obreros en Francia, condenados porque representaban la cultura proletaria...

Yo creo que la Iglesia católica se parece a una gran secta blanca, occidental, patriarcal, machista, misógina, incapaz de llevar a cabo lo que hizo el Nuevo Testamento al dar cabida a cuatro Evangelios diferentes, como testimonios igualmente dignos de fe, para transmitir el mensaje de Jesús. Según la Iglesia católica romana, no debería haber más que un solo Evangelio, puede que el de Mateo, el único que habla tres veces de la Iglesia. Esta rigidez ha hecho que todos los portadores de diferencias hayan sido expulsados. Nadie ha abandonado la Iglesia, todos han sido expulsados...

—*Esta tradición del cristianismo que incorpora la cultura grecorromana y que usted critica, ¿no es precisamente lo que comúnmente llamamos catolicismo?*

—No, hasta el año 1000, los papas eran elegidos con el concurso del pueblo y también los obispos. La centralización del poder de decisión en la Iglesia proviene de un largo proceso histórico que provoca en la actualidad conflictos con nuestra noción del derecho y de la dignidad humana. Y así, desde el nombramiento de papa hasta el de los abades de los monasterios, todo se efectúa sin consultar al pueblo de Dios. Cuando, por casualidad, se realiza una consulta, no es tenida en cuenta. Los dirigentes siguen siendo elegidos por un sistema de cooptación en el seno del círculo restringido de los que detentan el poder eclesiástico, al margen de la inmensa mayoría de los laicos. Lo repito: ¡la forma actual no es de esencia divina! El problema es que, cuando se afirma que la estructura de la Iglesia es divina, tal como lo hace la jerarquía, no se puede poner en cuestión. A lo largo de la Historia, la Iglesia ha sucumbido a la tentación del poder surgido del paganismo con su autoritarismo y sus títulos honoríficos tomados de las cortes roma-

nas y bizantinas. Toda la vida humilde de Jesús ha sido releída en clave de categorías de poder. Hasta muy recientemente, la escultura y la pintura representaban el nacimiento de Cristo con los ornamentos de un emperador romano, cubierto de joyas y con aspecto de príncipe. ¡Los pobres pastores se transformaron en príncipes, el humilde pesebre en cámara real, la Virgen María y san José en personajes de la corte! Los milagros y los sermones de Cristo se veían recubiertos por un aura de lujo y esplendor que asustaba a los pobres y avergonzaba a los corazones arrepentidos. Sin embargo, fue precisamente con estos últimos con los que se identificó Jesús anunciándoles una gran alegría. Las consecuencias de esta actitud han sido desastrosas para la Iglesia.

El poder absoluto y autocrático en el seno de la Iglesia adquiere una dimensión patológica: la Iglesia se siente investida del Absoluto hasta tal punto que tiene tendencia a sustituir a Jesucristo o a tomarse por su igual.

El catolicismo privilegia la palabra y la ley que requieren un especialista, el teólogo. De este modo nacen las elites de doctos y de jerarcas, que disfrutaban en exclusiva del control de lo sagrado. ¡El dogma, la ley, la tradición y la autoridad son legítimos! Pero han sido transformados en dogmatismo, legalismo, tradicionalismo y autoritarismo. En su mencionada dimensión patológica, el cristianismo católico se ha reducido a una pura doctrina salvadora...

—*Detengámonos un momento en los dogmas. La defensa de algunos de ellos en materia de moral privada por ejemplo, o la negativa a la ordenación de las mujeres, son mal recibidas por la opinión pública de muchos países. ¿Cree usted que también los dogmas deben ser relativizados?*

—La investigación de dogmas me parecía como lo propio del cristianismo en su versión occidental. Lo propio de esta cultura es investigar para definir categorías fijas, una arquitectura del saber.

Pero hoy en día, vivimos un proceso de mundialización; las culturas se encuentran y dialogan. Por ejemplo, los orientales dan testimonio de una experiencia mística más abierta. Ellos consideran que los dogmas niegan la divinidad porque la encierran en un discurso estereotipado. Los ortodoxos también tienen dogmas pero les dan otro sentido, el de la celebración. Se celebra la divinidad, se reconoce a Dios como el Padre, así se preserva siempre un espacio para el misterio, un espacio para el silencio.

En el cristianismo, el dogma representa simplemente un momento de la conciencia de la Iglesia. Situada ante un debate teológico, un conflicto de opinión, la autoridad en el poder impone una posición, una manera de ver. Detrás de un dogma, se esconde siempre una lucha de poder. Quienes ostentan el poder imponen su doctrina y condenan las demás. El tiempo sigue su curso y siglos más tarde se rehabilita a condenados como Pelagio, Lutero o Galileo...

Tomemos el dogma de Cristo. Jesús es hijo de Dios, pero Dios es un misterio. De hecho, la expresión «hijo de Dios» constituye una analogía y no un lazo genético de padre a hijo porque, evidentemente, no es el padre quien engendra al hijo sino la madre. No obstante, esta analogía se ha visto transformada en dogma indiscutible.

El cristianismo católico romano se consolidó en determinadas etapas por medio del desarrollo de un lenguaje que más tarde no ha sabido actualizar de verdad. ¡Es como si yo utilizara hoy un plano de Río de Janeiro de 1700! Indudablemente el plano representa a Río pero mirándolo no puedo saber dónde está la catedral nueva y las calles actuales. Las antiguas referencias ya no sirven para orientarse en la sociedad de hoy. El cristianismo se ha paralizado y la teología de la liberación representa un esfuerzo para actualizarlo. En la actualidad el único cristianismo universal es el cristianismo de liberación. El otro permanece excesivamente vinculado a la cultura del poder dominante en la sociedad occidental. Como dice Roger Garaudy, Occidente es hoy un accidente.

—¿Cómo ve el futuro de la Iglesia si ésta mantiene las orientaciones actuales?

—El cristianismo corre el riesgo de fosilizarse y hacerse cada vez más minoritario, de significar cada vez menos culturalmente. Con todo, subsistirá a causa de una larga tradición de presencia en la cultura europea con sus símbolos, sus catedrales, sus músicas. La Iglesia de Oriente aparece un poco como el paradigma de esta evolución. En otro tiempo, estaba muy extendida, muy viva; era incluso más importante que la Iglesia occidental. Ahora, la Iglesia de Constantinopla con su patriarca no representa más que una parroquia de tres mil personas. Pero cuando el patriarca se desplaza para una cumbre mundial, ¡se presenta tan cargado de títulos que son necesarios varios minutos para enumerarlos todos! Sin embargo, ya no tiene ningún poder ni ninguna significación real. La Iglesia católica corre el peligro de seguir la misma evolución y reducirse progresivamente hasta no ser más que una cohorte de obispos con sus mitras, un desfile pintoresco como un carnaval que todo el mundo respeta pero que nadie se toma en serio... El verdadero peligro para la Iglesia reside en convertirse en folklore. De hecho, este cristianismo tradicional ya es cada día más insignificante en América Latina. En Europa está casi superado, aunque haya contribuido a construir algunas naciones. Por ejemplo, no se puede comprender Francia sin tener en cuenta la presencia de la Iglesia en su historia. Pero para el futuro de este país, la Iglesia constituye únicamente una fuerza social más entre muchas otras. La sociedad se ha independizado del discurso religioso, se ha secularizado profundamente...

El cristianismo se va haciendo progresivamente más ajeno a la moderna sociedad laica, pragmática e industrial. Ya no es el factor de integración de las fuerzas sociales y el tótem que legitima los poderes, como lo fue en otro tiempo de la Historia. La propia conciencia cristiana se da cuenta del estancamiento de las instituciones eclesiales.



—*Volvamos a su condena al silencio. ¿Cómo fue percibida en la Iglesia y en otros medios?*

—¡Algunos silencios son de oro, otros de plomo! Mi silencio tuvo un efecto provocador a causa del apoyo recibido. ¡Más de cien cartas diarias por término medio! Parece que este hecho impresionó al Vaticano e incluso al Papa, que no suponía hasta qué punto estaba ligada nuestra teología al avance de la sociedad de los oprimidos.

—*Recuperó usted el derecho a la palabra...*

—Efectivamente, después de once meses, la víspera de la Pascua de 1986, me fue levantada la sanción. Pero a continuación fui excluido de la redacción de la *Revista Eclesiástica Brasileña*, la revista teológica más importante de Brasil. Después fui apartado de la editorial *Vozes*, acosado por el Santo Oficio y sus espías hasta en mi comunidad de Petrópolis. Todo mi trabajo era vigilado. Me vi suspendido de mi cátedra de Teología y sometido a una doble censura de mis textos: una censura franciscana y una censura vaticana ejercida por el arzobispado de Río. Acorralado por este mecanismo todavía más perverso y más sutil que mi condena, decidí entonces dejar la Iglesia.

—*Cuando analiza esta trayectoria, ¿ejerce también la autocrítica? Si empezara de nuevo...*

—En el fondo, no cambiaría nada. La forma de organización de la Iglesia me sigue pareciendo muy problemática a la luz del Evangelio. Pero sería más realista en cuanto a las posibilidades de cambiar la Institución. Son los cardenales que han elegido al papa actual quienes han reforzado el clericalismo de la Iglesia y su carácter doctrinario. Tenemos que tener en cuenta el peso institucional de la Iglesia y adoptar otra estrategia. En lugar de luchar contra la Institución —de la que yo he sido víctima y que me ha hecho sufrir—

en lugar de criticar, hay que crear un nuevo estilo de Iglesia, una Iglesia alternativa y comunitaria. En la medida en que no se toque la cuestión del poder en la Institución, la Iglesia es tolerante, paciente. Si tuviera que empezar de nuevo, trataría de reforzar más el otro polo del poder, el de las comunidades, para favorecer así un equilibrio mejor...

—*¿Su concepción de la Iglesia se ha visto modificada por su marcha?*

—No, yo mantengo las ideas expuestas en mis libros, especialmente en *Iglesia, carisma y poder* y en mi tesis doctoral *La Iglesia como sacramento*, considerada como una obra fundamental por Yves Congar en 1973. Los años de lucha contra el poder doctrinario me han reafirmado en la idea de que es necesario distinguir entre cristianismo e Iglesia. El cristianismo está ligado a Cristo, por medio del testimonio de los cuatro Evangelios y de otros escritos del Nuevo Testamento. Cristo representa el sueño de una humanidad donde todos son hermanos y hermanas, en relación directa con la divinidad, sin intermediario institucional, un sueño de comunicación con un Dios que es Padre pero que posee también los rasgos de una Madre. Por su parte, la Iglesia es a la vez Jesús y César, pero más César que Jesús, puesto que se estructura en torno al poder, lo que Jesús no quería y hasta consideraba peligroso, diabólico incluso. ¡La Iglesia ha enterrado el sueño original de Jesús! En lugar de facilitar nuestro encuentro con Dios, la Iglesia se interpone entre Él y nosotros. En lugar de vivir todos como hermanos y hermanas, introduce la jerarquía, margina a los laicos y aparta a las mujeres de la ordenación sacerdotal. Yo creí que eran posibles los cambios en la Iglesia gracias a las cien mil comunidades de base de Brasil y a las otras cien mil del resto de América Latina. Pero la Iglesia-institución ha caído en la tentación que el diablo presentó a Cristo en el desierto, la tentación del poder de las «dignidades sacerdotales», del poder imperial, del poder del milagro.

—¿Ejerce el papa control sobre el Vaticano o, por el contrario, es prisionero de la curia romana?

—La condición *sine qua non* para que un papa siga siendo papa es que no sea envenenado o eliminado de una u otra forma...

—¡Exagera! ¡Ya no estamos en la Edad Media...!

—¡No, no! ¡Por supuesto que no! ¡Durante la época a la que llaman «edad pornocrática» del Vaticano, entre el 890 y 1045, casi ningún papa murió en su cama de muerte natural! En su libro *La Iglesia en la época de los bárbaros*, Daniel Rops describe muy bien este período de decadencia: el papa Juan XXII, de dieciocho años, organizaba por entonces orgías en honor de Lucifer. ¡En pleno Vaticano! Benedicto IX fue consagrado papa a los doce años. «Estaba ya lleno de vicios; ¡se vio envuelto en tantos escándalos que el pueblo romano le echó!» Pero sin duda el peor de todos fue Esteban VI (896-897) que mandó desenterrar el cadáver de su predecesor para juzgarlo; ¡le despojó de sus atributos papales, le hizo cortar los dedos y, por último, arrojó su cuerpo a la calle! Crímenes semejantes, si bien menos graves, se dieron durante el Renacimiento. Ciertamente, todo esto no constituye un ejercicio de poder según los principios del Evangelio... Sin embargo, son hechos históricos. Es necesario reconocerlos con humildad y no esconderlos como hace monseñor Ratzinger, que me ha criticado por haber destapado el tema.

—¿Pero cuál es el poder del papa en la actualidad?

—La curia romana representa la cristalización del poder institucional y el papa es elegido, evidentemente, en función de esta correlación de fuerzas. Para llegar a romper con tal bagaje, se necesita una personalidad que goce de un gran carisma, como fue el caso de Juan XXIII, por ejemplo. En general, se trata de papas cuyo pontificado es breve pero que actúan de manera fulgurante. En ese caso,

la curia, muy hábil, se retracta y se coloca en una posición de resistencia, pero vigilante siempre para proteger el poder institucional. Con Juan XXIII y el Vaticano II, la curia encajó una terrible derrota, pero sus hombres conservaron su posición. Pablo VI era un hombre más débil, abierto pero extremadamente tímido y complicado desde el punto de vista psicológico. Con él, la curia fue asumiendo progresivamente el control del Vaticano, hasta llegar a «hacer» al papa Juan Pablo II, que representa un tipo de cristianismo conservador. Por lo tanto, existe un conflicto entre el cristianismo histórico que quiere ir al paso de los cambios mundiales y esta casta institucional centrada en ella misma.

—¿Qué es lo determinante hoy en día en la elección de papa?

—Cuando un papa envejece o enferma, los cardenales del mundo entero comienzan sus maniobras y especulaciones. Hacen política como cualquier político. Se escriben y discuten criterios de elección, y en este juego político, el Vaticano es un consumado maestro. No olvidemos que es la institución política más vieja de Occidente. Para Maquiavelo, el prototipo del político era César Borgia, el hijo del papa Alejandro VI. Con frecuencia, una de las estrategias del Vaticano suele consistir en lanzar «globos sonda», aventurar una candidatura excesivamente pronto. Los cardenales discuten sobre el nombre del candidato y deciden a continuación que no lo quieren. Entre tanto, los cardenales elaboran un consenso en torno a dos o tres nombres. ¡Es bastante ingenuo creer que los cardenales simplemente invocan al Espíritu Santo para elegir papa! Tienen lugar numerosas consultas, se producen intercambios de información entre el Vaticano y los principales centros de inteligencia europeos y norteamericanos, donde se encuentran los grandes aparatos ideológicos. Esta cuestión ha sido perfectamente estudiada por el sociólogo americano Andrew Greely en un libro sobre la última elección de papa. Greely ha entrevistado a cardenales del mundo entero, ha recogido información y ha analizado los votos y las instrucciones inter-

nas previas. De este modo, ha sacado a la luz las grandes maniobras que se dieron para elegir a Karol Wojtyła, un cardenal totalmente desconocido pero que, no obstante, iba a desempeñar un importante papel en el marco de la estrategia global del cristianismo.

—¿Cómo ve usted la posición del colegio cardenalicio en la actualidad?

—El colegio de cardenales está dividido en dos bloques: los «wojtylianos», ligados a Juan Pablo II, y los «montinianos», que se sitúan en la huella de Pablo VI. El primer grupo, al que podemos llamar el del «testimonio», defiende un cristianismo portador de una verdad universal de salvación. Para este grupo, un sacerdote es un hombre que sale a evangelizar cruz en mano. Anuncia el Evangelio a los indígenas de las islas de Samoa de la misma forma que lo hace en África y les amenaza si no se convierten. Este cristianismo posee mucho poder simbólico, una excelente relación con los medios de comunicación de masas y una ética de defensa paternalista de los pobres.

El segundo grupo, que se reconoce heredero del papa Montini (Pablo VI), defiende un cristianismo de «mediación». Para él, Dios está presente en la historia como una ofrenda histórica de salvación. El cristianismo debe buscar las mediaciones necesarias para que la salvación presente en las diferentes culturas pueda organizarse y desarrollar su propia consciencia. Estimula el diálogo con todas las religiones, ideologías y culturas, sin prejuicios; pretende establecer mediaciones y puentes entre ellas. Los testimonios de la revelación nos han sido dados a todos. Cada hombre, cada cultura se encuentra marcado por su testimonio sagrado, divino, y la Iglesia no tiene el monopolio de este testimonio.

El líder de los «wojtylianos» es, creo yo, el presidente de la Conferencia Episcopal italiana, el cardenal Ruini. Frente a él se alza el jefe de las filas «montinianas», el cardenal de Milán, monseñor Martini, que se sitúa en la línea del Vaticano II. Este jesuita, especialis-

ta en el Antiguo Testamento, ha vivido en Israel y en Siria durante muchos años. Por esta razón, no representa sólo a la cultura italiana, es más cosmopolita. Viajamos juntos a Leningrado en 1989, con ocasión de las celebraciones del milenario del cristianismo en Rusia. En ese viaje discutimos mucho. Él asumió mi defensa en el Vaticano, revisó todos los documentos, me apoyó, pero su punto de vista no fue escuchado. Los «wojtylianos» y los «montinianos» representan las dos visiones posibles del cristianismo actual. La línea wojtyliana se ha endurecido hasta tales extremos en el curso de estos últimos años que ha irritado al episcopado del mundo entero, debilitando las conferencias episcopales regionales. Juan Pablo II las ha humillado a todas al afirmar que su existencia no tiene realmente valor teológico, que no representan más que una organización pastoral y que, en última instancia, todo debe ser decidido por Roma. En consecuencia, los obispos, los cardenales y todos los que han elaborado los textos que legitiman estas conferencias se han sentido desautorizados. Es poco probable que la curia romana llegue a elegir un nuevo papa en la línea de Juan Pablo II, porque éste ha generado excesiva tensión entre el centro administrativo de la Iglesia y las conferencias episcopales del mundo entero.

—*Esto nos lleva otra vez a la cuestión de la unidad de la Iglesia...*

—¡Evidentemente! ¡Todo depende de la manera en que se gestione la unidad y la diferencia! Las referencias comunes tienen que ser definidas claramente. El papa no es sólo una figura decorativa, es una referencia, un símbolo de la unidad que se manifiesta en la producción de textos como las encíclicas. Si la Iglesia no entra en la lógica del diálogo con las culturas en las que el cristianismo ha tomado cuerpo, pierde el sentido de la historia. Hoy en día, todo el proceso de la evolución mundial se desplaza hacia el sudeste asiático, donde se encuentra la tecnología punta, los grandes negocios y el sistema financiero. En esta región, el cristianismo está total-

mente ausente, ¡no representa más del 0,2 por 100 de la población! En los cinco próximos años, la costa del Pacífico, desde Estados Unidos hasta Japón, desde China hasta Corea, será el centro mundial de la cultura, de las finanzas y de la tecnología, ¡y el cristianismo no estará presente allí! Sin una actitud de diálogo con otras culturas, el cristianismo se reducirá exclusivamente a un fenómeno de Occidente, es decir, accidental y marginal.

El Vaticano, sin embargo, dispone de hábiles estrategias que se entregan al análisis geopolítico del cristianismo. Monseñor Casaroli se preocupa de este fenómeno y se muestra abierto a las otras culturas. Monseñor Ratzinger no. El primero es «montiniano», el segundo «wojtyliano»...

—*Oyéndole, se puede llegar a pensar que la teología de la liberación se opone a la marcha de la Iglesia en general...*

—En absoluto. La teología de la liberación por el contrario quiere ayudar a las instituciones eclesíásticas a liberarse de su estilo de vida estancado, de sus concepciones y prácticas ligadas al pasado y no siempre adaptadas a la nueva situación pastoral de la Iglesia en los medios populares. Así pues, la teología de la liberación supone una sociedad democrática, de base popular, pluralista y abierta. En el seno de esta sociedad, debe existir una Iglesia, también ella abierta y pluralista, en la cual el pueblo de Dios pueda ser algo más que el cliente de una parroquia: un participante en la vida comunitaria, educado para ser un agente de liberación y no el que reproduce pura y simplemente el sistema. La historia de la Iglesia ha repetido con demasiada frecuencia el eje Dios-poderosos-sumisión. La Iglesia se ha unido a los poderosos y, junto a ellos, ha evangelizado a los pueblos, colocando la evangelización bajo el signo de la sumisión, como ha sucedido, de manera paradigmática, en América Latina. Optando por los pobres, la Iglesia colocará su misión en una nueva alianza sagrada Dios-pobres-liberación. El pobre ya no es el objeto sino que se convierte en el agente de la evangelización liberadora. El

pobre evangeliza toda la Iglesia en la medida en que crea comunidades de base y participa de una Iglesia en diálogo con las culturas y siempre solidaria con los últimos, con los rechazados de la tierra. La Iglesia no se convertirá en una Iglesia para los pobres hasta que sea ante todo una Iglesia de pobres, hasta que los pobres sean los agentes de la Iglesia. Para ser fiel a su fundador y al Evangelio, la Iglesia tiene que convertirse y situarse radicalmente del lado de los pobres. Y aquí, en Brasil, gracias a Dios, contamos con obispos e incluso cardenales que se han convertido, debido a los pobres con los cuales viven día a día y por los cuales han tomado partido.

—*¿En qué medida es católico el modelo de Iglesia que usted defiende?*

—Yo me considero parte integrante de la tradición católica practicando una teología crítica compartida por otros eclesiólogos, como Schillebeeckx y Congar. La Iglesia ha predicado a veces el Cristo liberador pero, la mayor parte del tiempo, no ha liberado ni apoyado los movimientos de liberación. Con frecuencia, el cristiano comprometido se ha sentido huérfano. Esta actitud ha empujado a numerosos cristianos inteligentes y activos a abandonar la Iglesia durante los dos últimos siglos. No obstante, sabemos que para Cristo y para la Iglesia primitiva lo esencial no era reducir la buena nueva a categorías sistemáticas de comprensión intelectual, sino crear nuevas formas de actuar y de vivir en el mundo. Esta dimensión práctica del Mensaje es particularmente importante para la reflexión teológica en América Latina. La identidad de la nueva Iglesia, buscada entre los pobres y las víctimas de la injusticia, ha proporcionado al proceso de liberación un impulso y una publicidad jamás imaginadas antes. La Iglesia ha tomado conciencia de que su destino evangélico está profundamente vinculado al destino humano de las clases marginadas. Si estas clases no acceden a sus derechos fundamentales, la Iglesia debe considerar que ha fracasado desde el punto de vista evangélico. La salvación que proclama tiene que

materializarse también en dimensiones históricas muy concretas a partir de las cuales la liberación plena del Reino de Dios adquiere su significado. Por eso, la Iglesia debe responder a los signos de los tiempos bajo los que se esconde el Espíritu, y apadrinar y apoyar a los partidos verdaderamente populares.

—*Usted habla mucho del ecumenismo de las comunidades de base...*

—Las comunidades de base son ecuménicas en la medida en que viven con otras confesiones como los presbiterianos, los luteranos... Las diferencias institucionales no son motivo de separación porque las comunidades se unen en su misión, en su trabajo popular. Las divisiones son consideradas como diferencias históricas de las que no se discute, cuando el ecumenismo tradicional discute precisamente sobre estas cuestiones históricas. Las comunidades se muestran ecuménicas en su práctica, no en su discurso. El punto de vista de Roma, en cambio, consiste en que las otras denominaciones cristianas deben volver a la unidad católica. El verdadero asunto está, a mi juicio, en redefinir el concepto de unidad para permitir la diversidad, las diferencias de doctrina, las diferencias de interpretación, las diferencias de ritos sin romper el lazo con la referencia común, el núcleo del cristianismo, que son el Nuevo Testamento, Jesús y su práctica. En el libro *Iglesia, carisma y poder*, desarrollo extensamente la noción de catolicismo. De hecho, el catolicismo aparece tan sincrético como las otras religiones. El Antiguo y el Nuevo Testamento constituyen textos impregnados por las influencias de su entorno. Los textos se inspiran en las influencias de Jesús, de los apóstoles, pero también de los judíos, de los romanos, de los griegos, de los gnósticos, de los estoicos...

La Iglesia de Cristo no puede ser identificada directamente con la Iglesia católica romana, que sólo es una forma concreta e histórica. Por mi parte, me sitúo en una tradición católica anterior al año 1000, anterior al «papacentrismo». El catolicismo era entonces colegial, comunitario, más abierto a las diferentes expresiones, es

decir, a las Iglesias de África, de Asia Menor y de Francia que tenían su propio perfil y se aceptaban mutuamente. A partir de esta fecha, los papas comenzaron a intervenir y a imponer una inmensa homogeneidad cultural y religiosa. El rito romano se impuso a la Galia, a África, a Alemania. Lo que se produjo desde entonces ya no fue catolicismo, ¡fue «romanismo»! La Iglesia asumió una ideología romana, imperial, y la organización política del imperio romano, con sus grupos de políticos y de juristas que elaboraban la ideología del imperio y su cuerpo militar de élite. La Iglesia asimiló esta estructura y le dio un carácter religioso, recogiendo incluso la terminología (diócesis, curia...) y los símbolos políticos. Todo esto no es de esencia divina, es simplemente la realidad histórica.

—*¿Qué es, entonces, lo específicamente católico en su práctica del cristianismo? ¿En qué se siente usted diferente de un protestante o de un ortodoxo?*

—También los protestantes hablan de catolicidad. Es un error histórico de la Iglesia, creo yo, haber expulsado a Lutero. ¡Al hacerlo, perdió la ocasión de vivir la diversidad! Por supuesto, también el protestantismo tiene sus límites: el individualismo lleva a veces al protestante a sentirse impotente ante las estructuras de la injusticia. En la medida en que el protestante no reflexiona sobre este reto a la luz del Evangelio, se arriesga a enmascarar los conflictos que azotan a los pobres y, por esta causa, a no aportar su colaboración a la tarea mesiánica de la liberación de los desventurados de la tierra. De todas formas, yo no acepto el catolicismo romano como la única forma de catolicismo. Es mi postulado inicial para el cristianismo latinoamericano. La visión teológica que refuerza el carácter romano me parece que es una patología del catolicismo que yo llamo «catolicista». La Iglesia oficial se muestra como una enorme patología del catolicismo, porque crea y excluye figuras mediocres, infantiles. En la Iglesia, el soltero tiene que hacer un tremendo esfuerzo para conservar su humanidad. La castidad se paga a un elevado pre-

cio, provoca dramas terribles, lleva al empobrecimiento espiritual y a toda la rigidez y neurosis que, desgraciadamente, se encuentran con demasiada frecuencia en el mundo eclesiástico.

Por otra parte, la Iglesia margina a las mujeres. ¡La discriminación de la que es víctima la mujer en la Iglesia salta a la vista! Las mujeres representan la mitad de los fieles y las religiosas son mucho más numerosas que los religiosos. A pesar de esto, se las considera como incapaces de ejercer la mayoría de las funciones de dirección de la Iglesia y se las aparta de la administración de los sacramentos.

Roma no da la palabra a los laicos, no vive en democracia y ya no dialoga con las libertades modernas. La información circula en círculos restringidos. La jerarquía se muestra muy sensible a la censura que los Estados imponen a los medios de comunicación, cuando ella controla de una manera casi inquisitorial los medios de comunicación católicos. Muchos sacerdotes no se expresan en los medios de comunicación como quisieran. Cualquier artículo en una revista de teología de carácter científico o espiritual que no corresponda a la interpretación episcopal provoca reacciones a menudo violentas.

Un psicoanalista católico, el jesuita alemán Albert Görres, ha denunciado en un largo trabajo la patología del catolicismo romano. Por su parte, J. Hammer ha explicado el modo en que el catolicismo utiliza la tradición profética para operar las correcciones necesarias: el profeta denuncia siempre el abuso de poder. Prácticamente todos los grandes santos entraron en conflicto con este desvío patológico. Cuando se trabaja en una Iglesia popular que emprende nuevos caminos, es inevitable encontrar constantemente obstáculos por parte de esos obispos y autoridades que sacralizan la doctrina y frenan el progreso del pueblo.

—¿Ve usted las mismas dificultades por el lado protestante, por ejemplo?

—En mayor o menor medida, esta tendencia se puede encontrar en todas las instituciones de tipo autoritario: fascismo, nazismo, dic-

tadura militar... y en todos los «ismos». Cuando el poder es centralizador, exclusivo, poco a poco surge siempre un nuevo código de supervivencia, una resistencia de grupos que piensan en su liberación. Sucede en el catolicismo. Entre los protestantes la situación es diferente porque, si uno de ellos deja su Iglesia, puede fundar otra. Los protestantes no perciben la multiplicidad como una destrucción de la unidad, siempre que se mantenga la referencia a Cristo y al Evangelio.

En la actualidad, todo el mundo reconoce la diversidad de los seres vivos; no existe un único tipo de plantas o de seres biológicos sino muchos... ¿Por qué entonces un solo tipo de Iglesia? Es absurdo. Dios sería ridículo si no gozase de esta pluralidad. La cultura occidental en su conjunto da muestras de una enorme dificultad para vivir con la diferencia, sea latinoamericana, africana o asiática. Frente a ella, son posibles dos actitudes. Bien la colonización y la eliminación pura y simple, tal como sucedió con los indios de México. O bien la tradición bíblica, que resuelve de otra manera la cuestión de la diferencia: hace del extranjero un aliado. Este modelo de alianza ha inspirado a los pueblos de Oriente Medio, acostumbrados a sellar alianzas entre ellos y, a continuación, ofrecerlas a Dios. El distinto se convierte en un aliado, en un amigo que no amenaza. En el actual proceso de mundialización de las culturas, de las razas y de las religiones, si no somos capaces de buscar aliados, acabaremos por reactivar las guerras de religión.

—También existe mucho fanatismo religioso en Oriente...

—Pero no en China, ni en la India. Para las religiones orientales, el espíritu, tao o zen, está presente en todo el universo, en todas las cosas. No es necesario tocarlo. El catolicismo, en cambio, pretende que las otras religiones están perdidas, desencaminadas y es preciso salvarlas. Esta idea de misión imperial debe ser revisada y discutida, como he hecho en mis últimas obras.

—*Está claro que usted no siente ninguna nostalgia del mundo religioso que ha abandonado. ¿Por qué, entonces, luchó tanto tiempo, durante más de veinte años, para permanecer en el seno de la Iglesia?*

—Sólo se puede comprender esta fidelidad, esta lucha, a partir de la situación brasileña. En Brasil, el cristianismo de liberación, de las comunidades, disfrutaban del apoyo de numerosos obispos y teólogos. Es la línea dominante de la Iglesia de nuestro país. Esta tendencia, este movimiento, me ha respaldado siempre. Yo he encontrado las dificultades en el Vaticano, nunca entre los obispos y los cardenales de aquí. Yo me movía libremente por todas las diócesis, bueno, por casi todas... En Río se me consideraba *persona non grata*, pero no así en los suburbios de la ciudad. La Iglesia de Brasil jamás me ha decepcionado. Yo he batallado contra el aparato del poder del Vaticano que, en la última fase, ha utilizado a la orden franciscana para aislarme, siguiendo una política en cascada: de monseñor Ratzinger al superior general de la Orden, del superior general al provincial y del provincial a mí. No me quedaba alternativa... Pero en cuanto tomé la decisión de abandonar el ministerio presbiterial, el cardenal de São Paulo, monseñor Paulo Evaristo Arns, me invitó a ocupar la cátedra de Teología Dogmática de la Universidad de São Paulo. Me dijo: «Pueden expulsarte, pero aquí podrás enseñar siempre.» Era evidente que monseñor Arns iba a tener conflictos con el Vaticano, pero eso no era un problema para él. Este ejemplo ilustra la apertura de espíritu de nuestra Iglesia. A pesar de todo, los espacios eclesiásticos me parecen muy reducidos y estrechos en comparación con la magnitud de los problemas sociales y mundiales de hoy. No es posible imaginar el mundo únicamente a partir de categorías católicas romanas. Necesitamos categorías mucho más amplias, más ecuménicas, pluralistas, abiertas y espirituales para devolver justicia a la realidad. De no ser así, mantendremos siempre un mismo concepto de cristiandad, la visión de la fe que se mantiene fuertemente arraigada en los obispos. Ellos

dan siempre por supuesto que son los portadores de una ética universal que les confiere el monopolio de decir lo que está bien y lo que está mal. Pero la humanidad es lo bastante sabia para saber lo que es bueno para sí misma e incluso para decir a la Iglesia católica lo que es bueno o malo para ella...

Es fácil para el actual Papa presentar sus excusas a las víctimas del magisterio del siglo XVI o XVII, cuando lo que debería hacer es pedir perdón a los teólogos de hoy, a los más de ochenta teólogos que han sido excluidos de la comunidad teológica. Como decía Helder Cámara, el diablo ha conseguido una gran boda en la Iglesia, una unión entre la mediocridad y la fealdad. ¡Nada es más anticristiano que asociar estas dos realidades! Cristo, muy al contrario, es hermoso, radiante; es un hombre brillante, creativo, liberador.

## Por un cristianismo pluricultural

—*Para usted, las comunidades de base constituyen las semillas de una nueva Iglesia. ¿Cómo imagina esta Iglesia?*

—La fuerza de nuestra teología no reside en su dimensión imaginaria o teórica. Busca ante todo investigar el proceso histórico, la realidad en curso. Por eso las comunidades de base son profundamente ecuménicas y agrupan también a los baptistas y pentecostistas. Frente a esta evolución, los obispos se han mostrado desconcertados. ¡Algunos querían recuperar a los católicos! Trataban de apartarlos de los demás. Pero Dios es el mismo para todos, la Biblia es la misma, Cristo es el mismo. ¿Por qué separar lo que comienza a unirse? Si las personas se unen en la lucha de las *favelas* para conseguir alcantarillado, para tener agua, ¿por qué iba a ser diferente su Dios? Los pobres se muestran más teólogos que los obispos.

—*Su lucha le aproxima a otras Iglesias cristianas...*

—En efecto, muchas Iglesias dialogan y hacen causa común del acercamiento a la sociedad. Protestantes, luteranos, baptistas y cató-



licos trabajan juntos, casi sin darse cuenta de sus diferencias. Nos une la misión. En el momento en que organizamos una procesión, por ejemplo, claro que aparecen diferencias, porque el católico insiste en participar con sus imágenes, un aspecto que el protestante no aprecia. También se organizan celebraciones con textos bíblicos y rituales que ponen de manifiesto las convergencias más que las diferencias.

—¿Cómo estaría organizada, según usted, esta Iglesia alternativa? ¿En diócesis? ¿A través de conferencias episcopales?

—El modelo jerárquico actual, el paradigma piramidal —con los papas, los obispos, los sacerdotes y los laicos— posee una gran fuerza interna, política, histórica y una gran justificación teológica. Se ha convertido en un símbolo que afecta profundamente a las personas y se perpetúa en la historia. El papa aparece como el símbolo más importante del cristianismo y este cristianismo atraviesa los siglos por su fuerza interna, su capacidad de atraer a las personas, de obtener su adhesión. Sin embargo, cada vez se muestra menos portador de un mensaje de diálogo y de liberación. A su lado, surgen movimientos cristianos que parten de una inspiración evangélica y de las demandas de los pobres, los negros, los indios... En la práctica, este otro cristianismo sigue ligado al cristianismo oficial pero, en general, mantiene una vida relativamente autónoma y no trata de provocar la polémica interna. Su característica fundamental es el movimiento, la dinámica y no la institución. Su estructura es ligera y no se presenta bajo la forma piramidal, sino como una red. Además, la mencionada evolución aparece a nivel mundial. Este nuevo cristianismo revitaliza la tradición y continúa seduciendo en Brasil a cardenales como monseñor Paulo Evaristo Arns, monseñor Aloisio Lorscheider, a obispos, a sacerdotes, a teólogos que se integran en este tipo de Iglesia. La otra forma de cristianismo está vinculada sobre todo a los poderes históricos que han construido Europa y América Latina. El catolicismo popular latinoamericano, que se

manifiesta en las comunidades de base y en los círculos bíblicos, por medio de las pastorales sociales y el ecumenismo de base, revela un nuevo modo de realización del mensaje de Cristo, otra cristología y otra liturgia, otros acentos doctrinales, una manera distinta de leer la Biblia y de asumir la tradición de la Iglesia y, también, de concebir la figura del papa.

—*El cristianismo de liberación está especialmente vivo en América Latina. Sin embargo, ¿este continente y este movimiento tendrán capacidad de elegir un nuevo papa en el futuro?*

—En América Latina se encuentra el 52 por 100 de los católicos mundiales y esta proporción todavía aumentará más. Quizá en dos o tres generaciones, el cristianismo del «centro» sea tan inexpressivo desde el punto de vista cultural, que a nadie se le ocurra ya elegir un papa europeo. Si el papa continúa manteniendo la burocracia y la administración, su discurso pierde cada vez más atractivo en el plano mundial. En el futuro, es muy posible que el papa proceda de América Latina o que sea itinerante y trabaje de una manera más colegial.

—*¿Es previsible una ruptura de la Iglesia latinoamericana con el Vaticano?*

—Yo creo que hay que relativizar esta eventualidad. El catolicismo no es más que una vía entre otras. Nuestra lucha no pretende romper con el Vaticano ni tampoco crear un gran cisma latinoamericano; una actitud semejante sólo reproduciría las actuales contiendas por el poder. Al contrario, nosotros defendemos una nueva dimensión ecuménica del cristianismo. He recibido una formación católica, pero yo no estoy interesado por el catolicismo en cuanto tal; a mí me preocupa, ante todo, el fenómeno cristiano que agrupa numerosas designaciones: católicos, protestantes, baptistas...

—¿En qué medida su visión ecuménica puede aceptar las sectas protestantes que están en plena expansión en Brasil? ¿No representan una amenaza para las comunidades de base?

—No, las sectas prácticamente no progresan donde la pastoral popular y las comunidades de base son fuertes y están bien implantadas. En cambio, proliferan en una diócesis conservadora como la de Río de Janeiro porque las demandas religiosas de nuestro pueblo no son tenidas en cuenta. La Iglesia conservadora no responde a estas expectativas, puesto que sigue siendo muy formal, muy abstracta, clerical y encerrada en las parroquias. De este modo queda abierto el camino para las sectas. ¡Las sectas cumplen una enorme función social! Una parte de la población, completamente abandonada a su suerte por el gobierno y por las clases dominantes, no puede hacer otra cosa que unirse a ellas. Para estas gentes desesperadas, las sectas proponen una experiencia comunitaria y de fraternidad, y les devuelven un mínimo de dignidad humana. Estas gentes se sienten escuchadas por Dios cuando nadie, ni los concejales del municipio, ni el alcalde, ni la policía les escuchan como haría falta.

Esta comunicación con Dios se manifiesta aún más auténtica en los ritos afrobrasileños, en los que los creyentes «prestan», durante el trance, su cuerpo a la divinidad, que se encarna en ellos. Este ritual les confiere una gran dignidad. Yo mismo he frecuentado muchas de estas sectas. Me ha parecido muy interesante. Se comprende muy bien hasta qué punto se equivocaba Marx: el cristianismo no es el opio del pueblo; es el opio de la burguesía, que quiere calmar su mala conciencia. Para los pobres, sucede todo lo contrario: la religión les da una perspectiva de libertad que la sociedad les niega por completo.

—Las sectas han alcanzado un gran éxito entre las clases desfavorecidas, esas clases a las que usted se dirige...

—Sí, pero no es nuestra lucha la que fracasa en esos medios sociales, ¡es el cristianismo romano centrista! Las Iglesias próximas

al poder, con sus organizaciones de caridad, no llegan a hacerse cargo de los problemas de los cristianos pobres. ¿Qué hacen las sectas? Cumplen entonces una función positiva de humanización. La miseria aumenta en el Tercer Mundo, donde se encuentra la mayoría de los creyentes. El sistema capitalista que debía, en principio, crear riqueza se muestra cada vez más incapaz de resolver los problemas sociales. Las sectas, por su parte, ofrecen un poco de esperanza a los desesperados, que aguardan con impaciencia que alguien les tienda la mano; pero ya nadie ejerce esta función mesiánica, ya nadie les ofrece una perspectiva de futuro. Las sectas actúan como religiones de resistencia. Los obispos en América Latina se inquietan por la marcha de millones de católicos en dirección a las sectas; pero, en lugar de buscar víctimas propiciatorias, más bien deberían hacer una autocrítica y analizar en qué medida el cristianismo oficial se aleja de los problemas de la población.

—Por lo tanto, considera usted que las sectas tienen una función social. Pero ¿hasta dónde puede llegar el ecumenismo cristiano en un contexto tan delicado?

—Puesto que existe un solo mensaje encarnado por Jesús pero relatado a través de cuatro Evangelios, ¡pueden existir varias Iglesias! La multiplicidad de Iglesias no constituye un error, una desviación. Al contrario, es el fruto de la riqueza del misterio de Dios que se expresa por medio de varias formas culturales. ¡Yo no puedo imaginar, por ejemplo, a san Francisco de Asís en Noruega o en Hamburgo! El protestantismo se adapta bien al norte de Europa. Lutero corresponde a esta mentalidad más teórica, a la expresión de una fe menos simbólica, menos cargada de signos externos. No es bueno para el catolicismo que haya una sola Iglesia, como si no existiese más que una sola cocina en el mundo, una sola cultura culinaria y que todo el mundo se viera obligado a comer carne desecada y mandioca. Pero al catolicismo le falta una filosofía de diálogo ecuménico que conciba la diversidad como una riqueza de la unidad y

no como una ruptura. Ya no se trata de una unidad monolítica, lineal, sino de una unidad compleja extraída de una referencia común, Jesús y sus obras.

—¿Cree usted en una línea evolutiva de las religiones entre las que el catolicismo sería la forma más avanzada? ¿Pueden aproximarse las unas a las otras?

—¡Todo depende de cómo se entienda el cristianismo! Esto supone partir de una determinada comprensión de la cristología y de las tres formas de existencia de Jesucristo. Jesús es preexistente. Ilumina a todas las personas que vienen al mundo y todas las culturas. Sin embargo, al encarnarse, se limita a una cultura dada, a un entorno: es judío. Se le educa en un grupo cultural de donde nacerá la fuerza de su Iglesia. Finalmente, Cristo resucita y redescubre su dimensión cósmica.

—Entonces, ¿qué es el cristianismo?

—Como lo expresa san Agustín, es la presencia de Dios en la historia, una presencia que asume mil formas, mil figuras. Hoy en día, yo evitaría la palabra cristianismo, hablaría más bien del Reino de Dios o de la Historia de la Salvación, porque el cristianismo está estrechamente ligado a Cristo, que representa sólo una encarnación histórica. La religión Yoruba-nago, por ejemplo, importada de África y tradicional en Brasil también me parece una forma de realizar la presencia de Dios en el mundo. Es la manera según la cual Dios y el pueblo se comunican entre ellos. Una especie de escala de Jacob por la que Dios y los hombres suben y bajan, se encuentran...

No podemos entender, analizar las otras religiones a partir de valores puramente eclesiales, sino exclusivamente a partir de valores cristianos. En cambio, debemos resaltar la riqueza teológica de conceptos tales como «el Reino de Dios», «la gracia que reside en el mundo», «la comunicación personal con Dios». La revelación universal queda atestiguada de diversos modos a lo largo de la historia.

Por tanto, se puede llevar a cabo una reflexión sobre el valor teológico de las religiones, y no solamente sobre el valor del cristianismo. Nunca se ha desarrollado un auténtico análisis teológico externo del cristianismo, sólo análisis internos que tendían exclusivamente a demostrar que el cristianismo representa la voluntad de Dios, que es de esencia divina. También la teología puede distanciarse y contemplar la historia de la humanidad, sus miles de años, sus múltiples manifestaciones. ¿Qué significa la manifestación cristiana de lo divino? ¿Qué le permite alzarse con la pretensión de ser única? ¿De qué modo revela el cristianismo a Dios en el mundo, junto al zen, al budismo, al brahmanismo, a la religión nago? Hoy en día, sin ninguna duda, el cristianismo ha elaborado una sólida teología en la historia, con manifestaciones de santidad de personas concretas extraordinarias, como san Francisco, pero la Iglesia ha integrado nuevas patologías, ha introducido un gran dualismo entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre, entre el hombre y la mujer, entre el cuerpo y el alma. El cristianismo ha perdido el sentido de la espiritualidad mística. Los místicos se ven perseguidos a menudo como heréticos.

—Entonces la línea evolutiva entre las religiones no existe...

—No, cada una de las religiones constituye una totalidad, una entidad diferente. Si deseo saber qué es la meditación contemplativa, no debo buscar ni consultar a los cristianos, tendré más bien que dirigirme a la India o la China. Allí, la contemplación representa una práctica masiva que atañe a millones de personas. Si quiero saber cómo usar la Biblia, los protestantes lo explican mejor que los católicos. Pero si lo que deseo es realizar una celebración, una procesión, un gran rito, la tradición católica ofrece más posibilidades. Las religiones son totalidades culturales que representan un momento de la historia; nunca existen solas sino en relación con la economía, con la cultura y con la política de una época. Representan el momento en que toda una sociedad, una cultura expresa su experiencia de

la trascendencia, de la divinidad, de las preguntas últimas y del destino de la historia.

—*Usted analiza las religiones partiendo del hombre. Ahora bien, para los católicos, es Dios quien ha enviado a su Hijo a la tierra y ha establecido de este modo un vínculo directo y trascendente con los hombres. ¿Cree usted que Dios ha enviado también otros signos, otros vínculos a las demás religiones y que éstas pueden ser consideradas a un mismo nivel que el catolicismo?*

—Para responder a esa pregunta es por lo que yo hablo de tres formas de existencia de Cristo. El Cristo preexistente, universal, se manifiesta a todos los pueblos. Dios ha enviado a su Hijo al mundo, no a la Iglesia. Al hacerse hombre, dio valor a la humanidad que reside en cada uno de nosotros y eso afecta también tanto a los yanomanis como a los esquimales, a toda la humanidad... Para comprenderlo no tenemos que hacer teología sino antropología. Hay que buscar las constantes antropológicas que nos unen a todos, que consiguen que yo, Leonardo Boff, un brasileño, pueda entrar en contacto con un yanomani, un esquimal o un coreano y compartir con ellos la capacidad de dialogar, la capacidad de interpretar el mundo y de ritualizar el misterio de la vida. Es una discusión muy larga, muy vasta...

—*Tomemos el ejemplo de Mahoma. ¿Diría usted que él es el enviado de Dios o simplemente un producto de la cultura árabe?*

—¡Ambas cosas! No pueden separarse estos dos elementos. Yo también considero a Jesús un producto del judaísmo; la genealogía de los textos evangélicos lo dice. Toda la genealogía de Mateo, sobre todo, muestra cuáles son las raíces biológicas, geográficas de Jesús.

—*¿Mahoma es, entonces, un enviado de Dios, como Cristo?*

—En mi opinión no, no al mismo nivel. Cada uno de ellos es único. Todo hombre es, a su manera, el enviado de Dios; cada uno

es sagrado, portador del misterio de Dios. El cristianismo afirma que todo ser humano es hijo o hija de Dios, insiste en esta relación inmediata, indisoluble. Yo puedo dirigirme directamente a Dios Padre/Madre, sin intermediario, aunque éste sea el propio Jesús. Por su parte, Dios visita a todos y cada uno de sus hijos e hijas. Dios no puede estar ausente del mundo que ha creado. Las respuestas que los hombres dan a su llamada varían en las distintas épocas y según las culturas, y el cristianismo no es más que una forma de respuesta entre otras. En el prólogo de la Epístola a los Corintios, san Pablo dice claramente que Cristo es la gran respuesta, el «sí» y el «amén» que la humanidad ha dado a Dios. El paradigma de la encarnación, que plantea que Jesús es a la vez totalmente hombre y totalmente Dios, nos ayuda a comprender esta realidad, de la misma manera que en la física cuántica toda cosa es al mismo tiempo onda y partícula. Jesús es hombre y Dios coexistiendo en la misma realidad. En la historia de Jesús, se revela el hecho más importante de la historia: la Resurrección. A través de ésta, se desvela, se descodifica, el sentido último del universo: son la vida en plenitud y la realización de todas las cosas, no el caos y la muerte, quienes tienen la última palabra.

—*Hablando de las múltiples encarnaciones de Dios y de la necesidad de una reflexión teológica externa al cristianismo, aborda usted temas nuevos para la teología de la liberación. ¿Cómo ha evolucionado la teología de la liberación en el transcurso de estos últimos años para poder integrar estas nuevas dimensiones?*

—La teología de la liberación ha conocido un verdadero proceso de maduración. Durante los años sesenta, trabajamos en la profunda división de las distintas sociedades latinoamericanas entre ricos y pobres, la explotación y la acumulación. Los agentes de esta transformación eran las clases populares explotadas, organizadas entre ellas y portadoras de un proyecto democrático de base, expresión latinoamericana de la utopía socialista. Pronto fuimos conscientes de la opresión cultural y étnica. Las culturas que represen-

taban el testimonio del pasado de América Latina, las de los incas, de los quechuas, de los aimaras, de los guaraníes y las de los otros, han sido violentamente sometidas y en gran medida destruidas. Gracias a Dios, sobreviven hasta hoy para poder denunciar la persecución de la que han sido objeto e intentan reconstruir su identidad cultural. ¡Como teólogo, yo me pregunto qué designios de Dios se revelan a través de la masacre de los indios! Es una cruz dolorosa y siempre persistente que pesa sobre las culturas dominadas de los negros y de los indígenas latinoamericanos. Esta cruz injustamente impuesta ha provocado, ya se sabe, una hecatombe demográfica: únicamente podemos entender este drama como la historia de la pérdida, de la codicia y de la traición al proyecto de Dios. Nosotros llevamos dentro un pecado mortal de dimensión histórica del que no habíamos sido conscientes hasta ahora. A causa de esta situación, nosotros hemos desarrollado toda una teología de orientación liberadora que no tiene demasiado que ver con las teologías culturalistas o populistas que podemos encontrar en nuestro continente. Inmediatamente después, tomamos conciencia de la opresión racial, en particular de la que se ejerce contra los negros. Se trata de una de las opresiones más dolorosas para la sociedad: los negros fueron sometidos a la esclavitud y ellos todavía conservan hoy las cicatrices de sus heridas. Fueron reducidos a la condición de objetos, de combustible humano utilizado en la máquina de la producción de azúcar, de tabaco y de café. En la mentalidad de las clases dominantes aún subsiste la idea de que el negro no es totalmente un ser humano y de que, por esa razón, debe ser tratado con violencia y discriminación.

Hoy en día, reivindicamos con todas nuestras energías un nuevo sincretismo religioso sin renunciar a la identidad cristiana. Esto sólo es posible si nosotros renunciamos a las glorias culturales y teológicas de nuestro sincretismo actual, el sincretismo romano, y si afrontamos el desafío de un nuevo sincretismo, asimilando e integrando, muy especialmente, los valores de las religiones afrobrasileñas y la herencia de la sabiduría india.

—¿Cómo influyen los propios negros y los indios en la teología y en el cristianismo?

—¡A través de su propia teología de la liberación! Una teología de la liberación negra, vigorosa y profética, ha visto la luz inicialmente en Estados Unidos y, en la actualidad, un poco por todas partes de América Latina. Esta teología hace que reviva la dignidad de la raza negra, la legitimidad de su cultura y la validez de sus religiones. Por otra parte, numerosos teólogos indios han tomado la palabra en Ecuador, en América Central y en México. No se consideran a sí mismos como teólogos sino, más bien, como sabios, como portadores de la sabiduría ancestral de su cultura. Desde el punto de vista de la Iglesia, no son católicos pero, históricamente, en el fondo, lo son.

Estos hombres tratan de recuperar, de hacer que renazca su identidad cultural destruida o dominada por la colonización. De esta forma, también realizan una crítica del cristianismo que, para ellos, constituye a menudo una manifestación de la cultura occidental. Por último, instauran un diálogo entre el cristianismo y esta memoria recuperada. De este diálogo surgirá algo nuevo, inédito. Se trata de una verdadera esperanza de cara al futuro...

—¿Entonces estos teólogos interpretarán el cristianismo a partir de un punto de vista indio o, por el contrario, revisarán su cultura bajo la influencia de la Biblia?

—¡Eso no lo sabe nadie! Esta recuperación de su propia cultura requerirá, sin duda, varias generaciones. El cristianismo europeo ha empleado siglos para adquirir la forma que nosotros conocemos. Además, las mujeres ponen en tela de juicio el carácter patriarcal y machista del cristianismo. Pues nosotros hemos identificado también otro tipo de opresión, sexual, la de la mujer sometida desde hace siglos en casi todas las culturas a la dominación del hombre. El fruto de esta reflexión y de la práctica de liberación ha hecho que emerja una vigorosa teología de lo femenino que permite a todos, hombres y mujeres, ser plenamente humanos. La Iglesia debería ser,

por excelencia, el lugar de la libertad y de la igualdad en favor de las mujeres. Si todavía no lo es, se debe a una interpretación estrecha de los dones de la revelación, anclada en las tradiciones culturales en los que domina el logos patriarcal. Así, las mujeres retoman toda la teología desde la óptica de la mujer oprimida y marginada; esto me parece diferente de la teología feminista europea o americana. Finalmente, la reflexión se orienta hacia otras formas de opresión que requieren liberaciones específicas, como los ancianos, los enfermos mentales, los parados... Lo importante es que nosotros, los pioneros, los dinosaurios de la teología de la liberación, podamos dejar el sitio a nuevos agentes históricos...

—¿Hay algo que pueda simbolizar la integración cultural de la que usted nos habla?

—Yo siento una gran inclinación por la Virgen de Guadalupe, en México, porque nos lanza un reto que nosotros, cristianos, no hemos tomado bastante en serio, ni hemos sabido asimilar totalmente: la Virgen de Guadalupe asume la cultura náhuatl, los símbolos de la mujer náhuatl. La Virgen se muestra con la tez mestiza de los mexicanos y demanda del obispo la construcción de un santuario en el cual Dios mostrará toda su ternura por aquellos que sufren. La Virgen de Guadalupe es un signo, un símbolo de lo que debería ser la evangelización de América Latina: ni europea, ni blanca, ni dominante, ni colonizadora sino representativa, asumiendo al pueblo que lucha y asumiendo también la dimensión femenina de la cultura. La mujer no ha sido arrojada a los pies del hombre para ser su esclava, ni tampoco a su cabeza para convertirse en su señora, sino colocada a su lado para ser su compañera.

—*Ecumenismo de las comunidades, relativismo religioso, teologías negras e indias... ¿Hacia qué horizontes avanza?*

—¡Hacia el nacimiento del cristianismo indo-afro-latino-americano en América Latina! Es el reencuentro del mensaje de Cristo

con la realidad histórica y social de este continente, formado por millones de negros, de indios, de mestizos, de invasores y de inmigrantes europeos. Este cristianismo hunde sus raíces en el cristianismo popular elaborado por las clases pobres desde el siglo XVI. Se trata de un gran sincretismo que asimila elementos del cristianismo medieval, reformado, romano y moderno, pero igualmente integra elementos de las culturas indígena, negra y mestiza. El laboratorio de este intento no puede ser la Iglesia oficial sino la comunidad de base. Desde su origen, este cristianismo se materializa en la cultura de los desheredados, como se ve en el Evangelio. Jesús vivía entre los pobres y los oprimidos. Se expresó en el lenguaje de éstos, no en el lenguaje de la clase dominante de su época.

—¿Cómo va a evolucionar entonces la Iglesia brasileña?

—¡La Iglesia de mi país es una de las más proféticas y evangélicas del mundo! Cuenta con decenas de obispos, de pastores que sufren con el pueblo y animan a la resistencia en nombre del Evangelio de los pobres. Numerosos sacerdotes, religiosos, laicos y comunidades mantienen el mismo combate. Esta razón los convierte en sospechosos para el Vaticano, que habla de una politización de la fe. En el futuro, creo que en Brasil convivirán miles de manifestaciones religiosas sin guerras de religión. Al lado del catolicismo, se encontrará el catolicismo popular, el protestantismo, el candomblé con su profusión de divinidades africanas... De todo ello emergerá un inmenso *melting-pot*, una gran democracia religiosa y ecuménica.

## La ecología según san Francisco

—*Volviendo al conjunto de su obra, a todos los libros que ha publicado usted, se tiene la impresión de que su pensamiento ha evolucionado progresivamente de una posición radical, de lucha popular, marcada por la dialéctica marxista, hacia una visión más global, hasta más contemplativa, de la realidad.*

—De hecho, yo he tenido siempre esta visión contemplativa, incluso en mis libros más teóricos, pero, a medida que me fui comprometiendo en el trabajo con las comunidades, en las contradicciones sociales, he aprendido a adoptar una lectura más crítica de los conflictos y de la realidad. Al principio, desde un punto de vista ético, nos rebelamos contra la miseria, pero, con el tiempo, renunciamos a la visión profética de la teología. Descubrimos, sin ninguna duda, que el pueblo posee más sabiduría que nosotros. Vive esta pasión, carga con esta cruz desde hace quinientos años y ha desarrollado fuerzas de resistencia, de contemplación, de liberación que van más allá de la pura indignación. A pesar de todo, el pueblo conserva su buen humor, el sentido lúdico de la fiesta, del fútbol, del

carnaval, de la religión. La opresión nunca es total y absoluta. Siempre muestra brechas por donde respiran la vida y la libertad.

Yo he descubierto también que no podíamos vivir llevando el peso de una utopía demasiado grande sobre el futuro de la historia. Tenemos que desarrollar una lectura más elevada, más fina de la realidad donde las contradicciones no aparezcan sólo como oposiciones, sino también como elementos complementarios de un proceso global. Del mismo modo que los instrumentos de una orquesta tomados por separado parecen disonantes pero juntos interpretan una sinfonía... El problema para mí, actualmente, ya no lo constituye tan sólo la inquietud por la teología de la liberación o por el futuro de la religión, sino que se trata del porvenir de toda la humanidad, del futuro de la Creación entera. ¿En qué medida el cristianismo y las demás religiones ayudan a garantizar verdaderamente un futuro feliz, en paz y sin violencia? Se abre una nueva perspectiva, la perspectiva de un inmenso diálogo, de una sinergia de todos los elementos y factores que convergen, para presentar una propuesta del nivel mínimo de vida para la humanidad. Yo lamento mucho que el cristianismo oficial no haya descubierto todavía esta perspectiva, este nuevo desafío de la universalidad. Hoy en día, el centro ya no es el cristianismo sino la humanidad. En lugar de querer hacerla más cristiana, hay que ver primero cómo puede ayudar el cristianismo a que llegue a ser más justa. Este cambio de enfoque me ha llevado a globalizar las preguntas que me formulo, a ensanchar mis problemáticas.

La creciente unificación del mundo a través de los canales de comunicación crea en los hombres una conciencia planetaria, ecuménica y solidaria en la búsqueda de un nuevo humanismo. El encuentro de culturas y las interpretaciones variadas del mundo occidental y del mundo oriental provoca al mismo tiempo la crisis de todos los humanismos tradicionales, desde el clasicismo grecorromano hasta el ideal cristiano del Renacimiento o hasta el marxismo, pasando por los Lumières. De esta fermentación y de la confrontación de horizontes y de modelos variados nacerá una nueva interpretación del hombre y de su función en el universo. En este proce-

so, la figura de Jesucristo puede desempeñar un papel determinante pues representa el arquetipo, el lugar de reconciliación de las oposiciones humanas y divinas.

—¿*El abandono del ministerio sacerdotal ha hecho evolucionar mucho su pensamiento?*

—No, al contrario, pero yo consideraba a la Iglesia muy pequeña, demasiado estrecha y marginal. La teología de la liberación siempre ha querido articular el discurso de la sociedad y el de la fe. Yo veía que el discurso religioso se había vuelto mezquino comparado con el de la sociedad. No siento ninguna nostalgia de mi situación anterior. Ahora trabajo en el marco más amplio de la sociedad, de la universidad, de los encuentros entre culturas y me doy cuenta de lo poco importante que se ha vuelto el cristianismo, de qué escaso es su predicamento social. ¡Con todo lo que habría podido aportar a la humanidad!

—¿*Dónde ve usted con más claridad esta marginación, este descrédito del cristianismo?*

—En todos los terrenos. Si actualmente organiza usted un debate sobre la ideología, si participa en un mitin político y desde la tribuna comienza su intervención con: «El Papa ha dicho que...», «El Vaticano II nos enseña que...», o «En Puebla, los obispos han escrito que...», ¡no le interesa a nadie! Lo que le preocupa a la gente es saber cómo van a resolver sus problemas concretos. La mayoría de la gente cree que no merece la pena derrochar tantas fuerzas, tantas energías en la Iglesia. Tenemos que dedicar esas energías a luchas más importantes, como la defensa de la dignidad humana, el apoyo a la liberación de los pobres y la lucha mundial contra el hambre y la opresión política. Así se construye el Reino, una realidad infinitamente más importante que la de las Iglesias. Los cristianos argumentan mucho, como si el simple hecho de ser cristiano fuera bueno en sí mismo... ¡Pero a la humanidad no le interesa saber si un hombre es cristiano o no, sino si éste se muestra humano y justo! Existe



una santidad secular, laica, política que no corresponde a la santidad jerárquica o sagrada de las instancias religiosas. Podemos encontrar más santidad de la que imaginamos en el mundo laico, mucha más seriedad y verdad que en los ámbitos eclesiásticos. En éstos, he hallado mucha mediocridad y mezquindad, bastantes ajustes de cuentas teológicas que van contra la naturaleza generosa del cristianismo.

Creo que hay que tener el coraje de revisar nuestro discurso. El mundo de los tres últimos siglos se ha caracterizado por una gran movilidad social. La mentalidad científica y las posibilidades técnicas han transformado el entorno social y natural. Las ideologías que legitiman el *statu quo* se ven sometidas a una rigurosa crítica. Si no evolucionan, serán desbordadas o, por lo menos, desenmascaradas. El hombre de hoy se define más a partir de su futuro que desde su pasado. Cristo siempre ha sido considerado por muchos como un perturbador y un liberador, un reformador y un revolucionario. Hasta cierto punto, hay mucho de verdad en este acercamiento a la figura de Cristo. Pero Él no se define exclusivamente como un crítico sistemático. Si Cristo está «en contra» es, sobre todo, porque está «a favor», a favor del amor, de la justicia, de la reconciliación, de la realización del sentido de la existencia humana en Dios. En términos actuales, predica una auténtica revolución global y estructural: el Reino de Dios no consiste en la liberación del yugo romano, ni en un grito de sublevación de los pobres contra los notables judíos, los grandes propietarios de la época, sino que se trata de una liberación total de todo aquello que produce alienación en el hombre, desde la enfermedad a la muerte y, sobre todo, al pecado. Es la globalidad del mundo la que debe ser transformada en el sentido de Dios.

—*Pero hablar de globalidad del mundo, adoptar una perspectiva ecologista, como hace usted en sus últimos libros, ¿no supone un alejamiento de la teología de la liberación?*

—¡No, no; en absoluto! Vivimos una crisis radical, una crisis de civilización que afecta nuestra existencia en el mundo. Los países

del Sur están atrasados tecnológicamente, carecen de competitividad y viven crisis internas debidas a la pobreza y a la miseria. A causa de su situación, estos países no interesan a los países del Norte. Las inversiones extranjeras se hacen cada vez más raras. Ya no contamos porque estamos fuera del gran mercado mundial. Quien se encuentra fuera de este mercado no existe.

En este contexto de explotación en América Latina, proponemos una nueva versión de la ecología. En nuestra opinión, el ser más amenazado no es la ballena o el panda, sino el hombre, el hombre pobre, todos esos seres humanos que mueren por millones de desnutrición y de enfermedad. La misma lógica que explota a las clases pobres, a las naciones y a los pueblos, ataca y expolia la naturaleza.

—*Entonces, ¿cómo concibe usted la ecología?*

—La ecología trata del conjunto de las relaciones que los seres vivos mantienen entre ellos y con su entorno. Todo ello forma un apretado tejido, una estrecha red de relaciones. Las ciencias de la tierra y del cosmos nos enseñan que esta relación de totalidad existe en cualquier punto del universo y en todo momento. Nada sucede al margen de ella. Las características fundamentales de la realidad son la interdependencia y la complejidad. Lo real es cosmos y caos a la vez, el ser humano es al mismo tiempo *sapiens* y *demens*. Los conflictos forman parte de esta realidad, son formas de movilidad, de movimiento. A través de esta visión del mundo, superamos un pensamiento demasiado lineal, poco dialéctico. Las comunidades de base comprenden esta dinámica y perciben por medio de ella los conflictos con la Iglesia oficial. Si el cardenal Ratzinger y el papa Wojtyla entendieran mejor esta lógica de la complejidad, serían menos arrogantes y dogmáticos, más humanos...

Como ya decía Josué de Castro, el gran especialista del hambre, la pobreza aparece también como nuestro mayor problema ecológico. Debemos asumir esta cuestión ecológica suscitada, nacida en la conciencia de los habitantes de los países ricos, y darle otra expre-

sión y otra solución, en interés de todos los hombres y de la naturaleza. Los más avisados no piensan tradicionalmente más que en ellos mismos y no defienden de verdad el bien común. Focalizan su atención sobre las especies y plantas en vía de desaparición mientras que, al mismo tiempo, se continúa saqueando y destruyendo al hombre. En el fondo, se sigue apegado a la concepción oficial del desarrollo duradero, definido por la comisión Bruntland de la ONU. Lo que cuenta, según la citada comisión, es el desarrollo, incluso al precio del desorden ecológico...

—*¿Y qué es lo que aporta el teólogo a este debate?*

—¡Los desafíos ecológicos también atraen a la teología! Hacer teología consiste en preguntarse constantemente: ¿qué tiene que ver Dios con todo esto? Se puede razonar de la misma manera al plantear otras cuestiones como la de la presencia de otros seres vivos en el cosmos. Partiendo de la fe, nada impide creerlo. Al contrario, en función de la inmensidad inimaginable del universo y del fracaso del hombre para convertirse en el sacramento cósmico de la gloria de Dios, se puede pensar que existen otros seres espirituales que ejercen mejor que nosotros esta función. Si la encarnación del Logos pertenece a la Creación, nada impide que este Logos eterno pueda haber aparecido en otra parte y haber asumido las condiciones espirituales y evolutivas de otros seres en otros sistemas solares o galaxias. La ecología obliga a la teología a revisar antiguos problemas y a actualizar sus propias visiones. Nos permite comprender el concepto de la Creación. Afirmar que hemos sido creados significa que nosotros venimos de Dios, que llevamos en nosotros huellas de Dios y que caminamos hacia Él. La reflexión cristiana dominante no ha profundizado mucho en el misterio de la Creación; ha preferido concentrarse en el aspecto de la Redención. Pero existe toda una corriente espiritual que ha sabido ligar la Creación a la Redención, aprovechando la herencia de san Francisco de Asís, de san Buenaventura, de Duns Scoto y de Guillermo de Ockham.

En esta teología de la Creación, el ser humano ocupa una posición particular. Se encuentra en el corazón de la Creación. Es el último en nacer, como si llegase tarde. El mundo no es el fruto de su deseo o de su creatividad, el mundo le precede. El mundo no le pertenece; pertenece a Dios, su creador; le ha sido confiado como un jardín que debe cultivar y cuidar. De pronto, la relación del hombre con la Creación se presenta, en primer lugar, como una relación ética, de responsabilidad. Esta responsabilidad no es el fruto de la libertad humana, es anterior a ella; está inscrita en su propia creación. La libertad tiene lugar en un mundo que el hombre no ha creado, pero en el que se encuentra...

—... *y que, sin embargo, se toma la libertad de contaminar...*

—El estado actual del mundo —la polución del aire, la contaminación de los suelos, la pobreza de dos tercios de la humanidad— revela el estado profundo de la psique humana. Estamos enfermos interiormente. Del mismo modo que existe una ecología exterior, una ecología de los ecosistemas, existe también una ecología interior. El universo no reside únicamente fuera de nosotros, está también dentro de nosotros mismos. Las violencias y las agresiones dirigidas al medio ambiente tienen sus raíces en estructuras mentales ancestrales profundamente ancladas en nuestro interior. Las vivencias beneficiosas, traumáticas o inspiradoras que la mente humana ha experimentado a lo largo de su historia en relación con la naturaleza han dejado marcas profundas en el inconsciente colectivo.

—*¿Cómo se debe actuar ante el reto ecológico?*

—Es urgente desarrollar una actitud de respeto, casi diría de veneración, de compasión, de fraternidad y de ternura con toda la Creación. La educación ecológica debe enseñar a los hombres a convivir con todos los seres, sean los que sean, animados o inanimados, como ciudadanos de una misma sociedad. ¡Se trata de una

democracia ecológica, social y cósmica! El día en que esto se consiga, el ser humano habrá ensanchado sus horizontes, profundizado en su conocimiento, abierto la sensibilidad de su corazón, no en un espíritu de dominación, sino como una forma de comunión y de participación, de servicio a todo lo que es frágil y está amenazado de desaparición. El hombre vibrará con el universo en comunión con todos los seres, conciudadano de un mismo planeta y de una misma aventura cósmica, bajo la mirada paternal y maternal de Dios.

—*Recupera usted el espíritu del fundador de los franciscanos...*

—Francisco de Asís representa para mí el arquetipo de la fraternidad ejemplar con la naturaleza. Su originalidad consiste en haber logrado la síntesis entre ecología exterior y ecología interior, lo que ha dado lugar a una fascinante mística cósmica. Por otra parte, sus biógrafos afirman unánimemente que san Francisco mantenía una profunda empatía con todos los seres de la Creación. No sólo vivió la mística de la filiación divina: descubrió las consecuencias de esta verdad teológica. Si somos hijos e hijas de Dios, somos entonces hermanos y hermanas. Por eso, él aplicaba los nombres de hermano y hermana a la Luna, al Sol, al fuego, al agua, a las malas hierbas e, incluso, a las enfermedades y a la muerte. A partir de esta mística de la fraternidad universal, san Francisco trataba con mucho respeto y gran veneración a cualquier cosa.

—*San Francisco, ¿primer ecologista?*

—¡Sin duda! San Francisco supo elaborar toda una ecología interior, una verdadera ecología del espíritu. En sus escritos, sus oraciones y sus canciones, se percibe el entusiasmo vivido en su relación con el mundo y con Dios. Al final de su vida, compuso un himno al «Hermano Sol», una obra que refleja el más elevado éxtasis cósmico precisamente cuando se había quedado ciego y estaba

muy enfermo. En él canta al Sol y a la Luna, al viento y al agua, al fuego y la tierra, elementos que ya no podía ver pero que seguían presentes en su fuero interno como los símbolos y arquetipos de la perfecta integración con la naturaleza. Este himno celebra la unión cósmica del cielo y la tierra, del ser humano y las cosas con el Dios solar, que irradia el fondo de su corazón. Como dice Paul Ricoeur: «Yo me expreso cuando expreso el mundo y exploro mi sentido de lo sagrado cuando intento descifrar el mundo.» San Francisco es el gran testimonio de esta verdad ecológica. Nunca hemos visto en Occidente tanta suavidad y tanta ternura como la que encarna san Francisco de Asís. Por esta razón, se mantiene como referencia cultural para todos aquellos que buscan una nueva alianza con la Creación. Dante le llamó «el sol de Asís» y es verdad que su resplandor llega hasta hoy, despertando en todos nosotros los potenciales que nos hacen más sensibles y solidarios con todos los seres del cosmos.

El universo franciscano, su espiritualidad, siempre me ha parecido muy rico en magia, en reverencia y en respeto. No se trata de un mundo muerto e inanimado; ¡es un mundo en el que las cosas no están colocadas al alcance de la mano posesiva del hombre o yuxtapuestas unas junto a otras! Las cosas están animadas y personalizadas, mantienen lazos de proximidad con el hombre. Habitan en la misma casa paternal porque son hermanas; no pueden ser dañadas sino que deben ser respetadas. Francisco no quería que se talasen los árboles hasta la raíz, para que pudiesen brotar de nuevo. En invierno se le podía ver dando miel a las abejas, porque sufría al verlas hambrientas. También ordenaba a los jardineros que dejaran algún rincón de tierra libre, sin cultivar, para que crecieran todas las hierbas, incluso las malas hierbas pues «también ellas anuncian al Padre de todas las cosas». Del mismo modo, pedía que, en los huertos donde los frailes cultivaban legumbres y verduras, se reservara espacio para las hierbas aromáticas y las flores «a fin de que le recuerden a todo el que las contemple la suavidad eterna»...

—¿*Qué mensaje puede extraer el hombre contemporáneo de estos fioretti?*

—¡Una alternativa! O bien la humanidad entra en un inmenso proceso de socialización, con una democracia abierta a dimensión cósmica, en unión con las piedras y las plantas, con las aguas y las nubes, como con hermanos y hermanas, y así se preservará para todos el don sagrado de la vida. O bien la humanidad correrá el riesgo inminente del apocalipsis nuclear: entonces no habrá una nueva arca de Noé para salvar a nadie, sea quien sea, ateo o creyente, capitalista o socialista... Nuestra primera preocupación, nuestro principal compromiso, es preservar en la sociedad mundial esa dimensión religiosa de la que hemos hablado a lo largo de este libro. El ser humano siempre tiene necesidad de soñar, de mirar a lo alto, de poseer esa dimensión que lo proyecta fuera del tiempo.

—*Lo que llamamos espiritualidad...*

—Sí, la espiritualidad es, primeramente, esa actitud que coloca la vida como centro, que defiende y promueve la vida contra todos los mecanismos de muerte, de disminución. Lo opuesto al espíritu no es el cuerpo, sino la muerte y todo lo que está relacionado con el sistema de la muerte entendido en su sentido más amplio, la muerte biológica, social, existencial, como el fracaso, la humillación o la opresión. Alimentar la espiritualidad consiste en cultivar ese espacio interior a partir del cual todas las cosas se enlazan entre sí, consiste en superar las divisiones, consiste en vivir las realidades como símbolos de significaciones más elevadas. El hombre o la mujer espiritual es aquel que puede percibir la otra cara de la realidad, que es capaz de captar la profundidad oculta y la referencia a la Realidad Última, esa a la que las religiones llaman Dios. En este sentido, espiritualidad y ciencia se complementan. Las personas que estudian la cosmología contemporánea contemplan el planeta, cada vez con mayor frecuencia, como un organismo inmenso y complejo... El desafío al que nosotros, los teólogos, nos enfrentamos es el de la

integración del hombre en el cosmos, el de su sentido creador. La cuestión de la Creación no se limita, pues, a consideraciones sobre la sexualidad como instinto genital, tan frecuentemente explotado por los medios de comunicación contemporáneos que rompen su dinámica profunda de afectividad, de contemplación y de éxtasis. La cuestión es saber cómo empleamos nuestra energía vital, nuestros impulsos espirituales. Humanizarse es saber acoger y escuchar esta energía vital. Es acoger al Espíritu Santo, es recibir al propio Dios.