

El pasado de la teología y el futuro de la liberación

por Antonio González

Un balance de la teología de la liberación posiblemente necesitará más distancia histórica de la que ahora poseemos. Y un espacio más amplio que el de un artículo. Sin embargo, la reflexión crítica sobre el camino recorrido por esa teología constituye una tarea impostergable para quienes pensamos que muchas de sus grandes intuiciones son necesarias para el futuro de toda teología cristiana. Y, sin embargo, el futuro nunca puede consistir en una simple repetición del pasado. Cuando así sucede, el dogmatismo solamente trata de ocultar sin éxito la desesperanza. Tratemos de ver entonces sin dogmatismo nuestro pasado, intentando dejar así abierta una puerta a esa esperanza que proviene directamente del mismo Evangelio (Col 1,23).

1. Una nueva teología

La teología de la liberación tiene indudablemente varios antecedentes y raíces, como son el Concilio Vaticano II en la iglesia católica, los movimientos políticos de liberación nacional en el llamado "Tercer Mundo", la teología europea contemporánea en la que se formaron muchos de los teólogos latinoamericanos, y diversas experiencias pastorales que dieron lugar a las comunidades de base. Hay sin embargo un hecho mayor que como factor resulta mucho más importante y decisivo. Es el descubrimiento de la situación social de América Latina como un desafío a la fe cristiana. La pobreza de millones de personas y las enormes desigualdades entre ricos y pobres en un continente presuntamente "cristiano" constituyó el incentivo principal para una reflexión sobre las dimensiones y consecuencias prácticas de la fe. Y obviamente este hecho mayor sigue todavía ante nosotros, desafiando a toda teología. Ninguna moda intelectual lo puede ocultar.

La teología de la liberación formuló entonces dos grandes intuiciones, que teológicamente sigo considerando válidas: la llamada "perspectiva del pobre" y el "primado de la praxis". De esas intuiciones surgió una nueva cristología, interesada en mostrar, como no se había hecho nunca hasta entonces, la relevancia teológica de la práctica de Jesús en solidaridad con los más pobres. Varios temas cristológicos cobraron entonces una importancia decisiva:

1) Ante todo, la teología de la liberación subrayó el acercamiento de Jesús al mundo de los pobres, tal como aparece en las Escrituras. Un acercamiento que no sólo concreta la solidaridad general con el género humano que tiene lugar en la encarnación, sino que introduce en el mundo de los pobres un dinamismo de transformación que apunta a una plena transformación de su realidad. La salvación cristiana, desde este punto de vista, ya no podía ser considerada como un proceso puramente anímico o como una mera plenitud de ultratumba. La salvación cristiana, desde el punto de vista bíblico, incluye esencialmente (y no como mera consecuencia ulterior) una transformación real de las relaciones sociales ya en este mundo. Esta perspectiva posibilitó nuevas y frescas lecturas de la Biblia.

2) En segundo lugar, la teología de la liberación puso de relieve que la predicación de Jesús había estado radicalmente vinculada al anuncio de la inminente llegada del reinado de Dios. Se trata naturalmente de algo que la exégesis europea había señalado ya mucho tiempo atrás. Sin embargo, el anuncio de la venida del reinado de Dios había representado para algunos teólogos un problema de primera magnitud, pues al parecer ese reinado no había venido con la inmediatez que Jesús anunció. La teología de la liberación podía sin embargo retomar ahora ese tema, señalando las dimensiones sociales de ese reinado. De este modo, el auge de los movimientos de liberación en América Latina hacía que la inminencia del reinado de Dios, cargado de consecuencias sociales, no fuera un problema teológico: el reinado anunciado por Jesús parecía a punto de llegar.

3) Otra dimensión cristológica pasó también a un primer plano. La práctica y el mensaje de Jesús le condujeron a un conflicto con las autoridades de su tiempo. Frente a las tradicionales imágenes edulcoradas de Jesús, la teología de la liberación puso de relieve que la solidaridad de Jesús con los pobres y su anuncio de un reinado de Dios cargado de consecuencias sociales implicaban un choque inevitable con los más poderosos. Algo que también expresaba la experiencia de tantos cristianos que comenzaban a pagar muy caro, muchas veces con su propia vida, las nue-

vas orientaciones pastorales que la teología de la liberación estaba inspirando.

Y es que todos estos descubrimientos cristológicos implicaban una nueva concepción del seguimiento y de la imitación de Jesús. Seguir a Jesús implicaba una nueva forma de amar. El amor cristiano, a imitación del amor de Jesús, tiene una dimensión constitutivamente social. O, como se solía decir entonces, el amor cristiano es un "amor político", que tiene que configurar la tarea entera de la iglesia cristiana. La nueva teología instaba a los líderes eclesiales a apoyar los movimientos políticos que propugnaban un cambio social, con matices que iban desde la reforma hasta la revolución. Por supuesto, esto tenía enormes consecuencias para un continente "católico". El catolicismo era entonces la confesión de la casi totalidad de los latinoamericanos. Si la autoridad y el poder de la iglesia católica se ponían en favor de la transformación social, muchos cambios podían suceder en América Latina. Si una iglesia tan poderosa "optaba por los pobres", una marea incontenible se estaba desatando. Por supuesto, Roma y Washington pronto cayeron en la cuenta.

2. Analizar la crisis

Tras el auge de los años setenta y ochenta, resulta difícil evitar hablar de una crisis en la teología de la liberación. Lo importante no es a mi modo de ver negar los hechos, sino tratar de analizarlos y aprender de ellos. Tratemos entonces de considerar varios factores de la crisis.

1) Un elemento tal vez superficial, pero no irrelevante, es la derrota parcial y la transformación de los movimientos de liberación nacional a finales del siglo XX. Ciertamente, la teología de la liberación no era un simple portavoz ideológico de tales movimientos. Pero tampoco era ajena a ellos. En buena medida, la teología de la liberación ligó su práctica y puso sus esperanzas concretas en el éxito de estos movimientos. Es claro que la pobreza masiva y las desigualdades a las que estos movimientos pretendían dar respuesta no han desaparecido. También resulta claro que los movimientos de liberación nacional fueron derrotados por una brutal reacción de las oligarquías locales y de la potencia imperial central. Pero también creo que tenemos ya la suficiente distancia para conocer los profundos límites estratégicos de tales movimientos, y para aprender de ello. No parece muy sabio querer transformar a escala meramente nacional un sistema económico, el capitalista, que es claramente global. En cualquier caso, las resistencias actuales a la injusticia parecen tomar otros caminos distintos de la toma del

poder en el estado nacional. Cuando esta toma acontece, no parece tener más opciones que una leve socialdemocracia o el más descarado populismo.

2) Otro factor de la crisis se refiere a la reacción que tuvo lugar en el interior de la iglesia católica. Evidentemente, los líderes católicos no siguieron masivamente las nuevas tendencias teológicas, sino que desde el principio tuvo lugar una profunda división en el interior del clero. En esta división, la curia vaticana tomó claramente posición a favor del sector conservador, lo que se tradujo en el nombramiento sistemático de obispos decididamente opuestos a la teología de la liberación. Los líderes más cercanos a la teología de la liberación fueron marginados en formas no siempre sutiles. En muchos casos, hubo una colaboración muy estrecha entre la jerarquía eclesiástica, las oligarquías locales, los grupos militares y la administración norteamericana. Incluso el asesinato de diversos líderes católicos cercanos a la teología de la liberación fue acogido con cierta comprensión ("se metían en política") por otros líderes católicos conservadores. Un nuevo clero católico, formado en un profundo conservadurismo teológico y político, ha ido tomando posiciones en el escalafón eclesiástico y va a condicionar fuertemente el futuro del catolicismo en América Latina.

3) Si los factores de la crisis se redujeran a los dos tipos señalados hasta aquí, sería fácil echar las culpas a Washington y a Roma, y ahorrarse cualquier auto-crítica. Se podrían tal vez añadir los pecados de Moscú y de La Habana, pero la teología no tendría fundamentalmente nada nuevo que descubrir. Sin embargo, hay otro factor de la crisis que toca al "hecho mayor" que funda la teología de la liberación. No es que haya dejado de haber pobres, pero los pobres parecen no haber optado por la teología de la liberación. Una religiosa católica guatemalteca, con mucha experiencia en el trabajo popular, lo decía de la siguiente manera: "la iglesia católica optó por los pobres, pero los pobres optaron por el pentecostalismo". La expresión puede ser sencilla, pero contiene una enorme verdad. Los pobres de América Latina ya no son masivamente católicos. No se trata solamente del auge de las iglesias protestantes de tipo pentecostal. Muchos latinoamericanos, especialmente en sectores populares urbanos, ya no se adscriben a ninguna iglesia cristiana o permanecen alejados de toda práctica habitual. Aunque esto no es una secularización al estilo europeo, no cabe duda de que un cambio cultural importante está teniendo lugar en América Latina. En cualquier caso, en países donde la teología de la liberación tuvo un eco popular importante, su influjo ha remitido muy considerablemente. Las comunidades de base

han retrocedido de forma significativa y en algunos casos se han transformado en ONGs de desarrollo, perdiendo su arraigo popular.

Es posible echar las culpas a Washington y decir que "las sectas" (tal como llaman todavía muchos católicos a las iglesias libres) son el resultado de una conspiración imperialista. Esto puede sin duda explicar algunos hechos aislados en algún momento histórico, pero no el auge inusitado de un movimiento que carece por definición de una dirección centralizada. ¿Por qué los pobres se hacen pentecostales? ¿Por qué dentro de la iglesia católica florecen movimientos de carácter carismático? ¿Por qué incluso en parroquias populares conducidas por sacerdotes ligados a la teología de la liberación son los movimientos de tipo carismático los que aportan la mayor parte de la membresía activa? Cabe sin duda desempolvar el viejo tema del "opio del pueblo" y decir que los pobres que se adhieren a estos movimientos pentecostales y carismáticos están alienados, son ingenuos, les engañan fácilmente, buscan consuelo y evasión, etc. Esto puede explicar algunos fenómenos. Pero, ¿es ésta toda la verdad? Y, sobre todo, quienes dicen esto, ¿son fieles a las intuiciones fundamentales de la teología de la liberación?

Recordemos que una de las intuiciones fundamentales de esa teología era precisamente la "perspectiva del pobre". La teología de la liberación afirmaba que los pobres se encuentran en una situación privilegiada para entender el Evangelio. Por eso el Evangelio de Jesús y de las primeras comunidades cristianas se había dirigido primeramente a los pobres. La teología, se decía, tiene que aprender de los pobres. La teología, se decía, es acto segundo, mientras que la práctica cristiana, especialmente la de los pobres, es el acto primero. Cuando los pobres no actúan tal como esa teología había previsto, ¿hay que solucionar simplemente el asunto declarándolos alienados e ignorantes? ¿O hay que revisar críticamente esa teología? Se trata de un dilema importante, *porque es precisamente la fidelidad a uno de los principios de esa teología lo que inevitablemente parece conducirnos más allá de la misma*, al menos más allá de sus formas clásicas. No se trata de la fidelidad a un principio meramente teológico. Se trata de un principio que parece anclado claramente en el testimonio del Evangelio. Y se trata de la fidelidad y del respeto a los pobres mismos y a su experiencia religiosa. En lugar de querer ser "voz de los sin voz", ¿no tiene sentido tratar de escuchar las voces de los pobres y de sus iglesias, aunque esas voces suenen estridentes a los oídos cultos y medio europeos de los teólogos?

3. Volver al Evangelio

Si optamos por una revisión crítica que quiere futuro, es menester volver al Evangelio, no para acantonarse conservadoramente en una crítica a los límites y en los vacíos de la teología de la liberación, sino para traspasar esos límites y para llenar esos vacíos. Pues solamente de este modo tiene futuro la liberación que se deriva de la práctica y el mensaje de Jesús. En este sentido, el problema no está -ni puede estarlo nunca- en el énfasis cristológico y evangélico de la teología de la liberación. Sino en el hecho de que esa énfasis no fuera suficientemente radical. Vémoslo brevemente.

1) La teología de la liberación señaló con acierto la solidaridad con los pobres como una de las dimensiones fundamentales de la praxis de Jesús. No obstante, es insuficiente decir *qué* es lo que hizo Jesús. Se requiere también saber *cómo* Jesús lo hizo. Porque la cercanía de Jesús a los pobres, y la transformación que Jesús realizó en sus vidas, tuvo una dimensión esencial en la que no siempre se ha insistido lo suficiente. Jesús llamó a los pobres *a la fe*. Jesús pidió a toda su generación una adhesión incondicional a su persona, sin la cual no eran posibles las transformaciones propias de la era mesiánica. Los cambios que sucedían en la vida de los pobres, de los enfermos y de los marginados no se explicaban sin la fe: "tú fe te ha salvado", repite Jesús ante las liberaciones radicales que su presencia produce entre los pobres. Solamente una brutal operación exegético-quirúrgica permite amputar de la praxis de Jesús este llamado a una fe personal y liberadora, para achacársela a Pablo o a otros estratos del Nuevo Testamento.

2) El eje central de la predicación de Jesús fue sin duda el reinado de Dios. Sin embargo, es importante señalar que el reinado de Dios fue para Jesús algo más que una utopía social. Las transformaciones sociales, propias del reinado de Dios, eran aquellas que Dios introduce allí donde él mismo reina, desplazando a otros gobernantes. El trasfondo del éxodo y la misma ley mosaica, con todas sus medidas en favor de los pobres, proporcionaba el paradigma para entender qué es lo que sucede cuando Dios mismo gobierna, y no lo hace el faraón (Ex 15,18). La introducción de otros monarcas en Israel, entendida por el Antiguo Testamento como una traición a Dios y como el origen de la injusticia y de la idolatría, proporcionó al mismo tiempo la esperanza en la venida de un futuro rey ungido para gobernar en justicia: un Mesías. Pero más radicalmente, introdujo la esperanza en que Dios mismo, en persona, volvería a regir a su pueblo liberándolo de la opresión de los falsos gobernantes (Ez 34). El anuncio del reinado de Dios fue para Jesús el

anuncio de que el tiempo se había cumplido y Dios mismo venía a hacerse cargo de su pueblo.

El llamado de Jesús a la fe es, en este aspecto, inseparable de su anuncio del reinado de Dios. Por la fe, las personas aceptan la soberanía de Dios sobre sus vidas, liberándose del reinado de todo otro poder. La fe no sólo permite los milagros, sino que erosiona el reinado de Satanás y posibilita la irrupción del reinado de Dios. Obviamente, Jesús pensó que todo Israel estaba llamado a aceptar la soberanía directa de Dios, convirtiéndose así en aquella sociedad alternativa destinada a atraer a todos los pueblos a una peregrinación final que transformaría la historia de la humanidad. El rechazo progresivo de Israel significó para Jesús la necesidad de concentrar su trabajo en una pequeña comunidad, caracterizada por la fe, y destinada ella misma a constituirse en una representación en miniatura de lo que Israel estaba llamado a ser. De ahí la elección simbólica de los doce representantes de las tribus de Israel. Un Israel renovado y regido por una nueva ley, expresada en el sermón del monte. Un Israel caracterizado por la fe, y por tanto preparado para posibilitar a la incorporación de las naciones gentiles, constituyéndose así un pueblo nuevo sobre el que Dios podría volver a reinar (Mt 8,10-12).

3) Ciertamente, Jesús entró en conflicto con los poderosos. Y lo hizo no sólo porque criticara sus injusticias, sino de un modo más radical. El anuncio de la inminente llegada del reinado de Dios ponía en entredicho no sólo la soberanía de los ocupadores romanos, sino también la soberanía de los propios dirigentes de Israel. Dios mismo iba a hacerse cargo en persona de su pueblo. Devolver a Dios lo que era de Dios y devolver a César lo que era del César significaba la independencia económica (prescindir de todos los denarios) y la transformación socio-política: los viñadores usurpadores tendrían que devolver el pueblo a su auténtico dueño. La radicalidad de las pretensiones de Jesús hacía inevitable el conflicto.

Sin embargo, Jesús instruyó a sus discípulos, a su "pequeña manada" (Lc 12,32) de seguidores, sobre formas originales de enfrentar el conflicto. Frente a la lógica de los poderosos, basada en la idea de retribución, Jesús propone no responder al malvado con el mismo mal que él causa, sino confundirlo con estrategias innovadoras que confunden al opresor y ponen en entredicho su forma de actuar (Mt 5,38-48). La no-violencia de Jesús no surge de "la sacralidad de la vida" o de ciertas consideraciones éticas generales. La no-violencia de Jesús es una estrategia concreta de resistencia a la opresión, que quiere cortarle de raíz todo su fundamento. En cambio, quien vence al opresor

con los medios del opresor *tiene que tener tanto poder de hacer daño como el opresor mismo* y acabará siendo muy parecido a aquél sobre quien ha triunfado. ¿Qué nación destaca hoy por su militarismo y por su falta de respeto a la ley internacional sino aquel país -los EE.UU.- que contribuyó decisivamente a derrotar militarmente a Hitler? ¿Quién sino el estado de Israel ha puesto en práctica la anexión descarada de territorios ajenos en función nuevas versiones de la doctrina nazi del "espacio vital"? La historia humana tiene muchos otros ejemplos de aquello que Jesús quiso evitar al pueblo sobre el que Dios habría de reinar.

Todo esto da a la práctica liberadora de Jesús un estilo absolutamente original, difícilmente conciliable con muchas prácticas eclesísticas tradicionales. No hay que tomar el poder para realizar los cambios sociales desde arriba. El Mesías, el rey ungido, renunció a ser rey sobre Israel (Jn 6,15) y enfrentó desarmado a sus enemigos. Jesús prefiere comenzar en el presente y comenzar desde abajo. Y comenzar desde abajo una transformación que toca a las estructuras básicas del sistema, y que lo cuestiona en su conjunto. No se trata primeramente de que la iglesia se introduzca en los palacios y en los centros de poder para instruir a los gobernantes de cómo han de conducir éticamente sus asuntos. Ni basta cambiar la alianza con los poderosos de hoy por alianza con los que pretenden ser poderosos mañana. Se trata más bien de que las comunidades cristianas se sitúen en la práctica bajo el gobierno del Mesías, que es -para quienes confiesan la divinidad de Jesucristo- el reinado mismo de Dios. En la medida en que lo hacen, la utopía social del porvenir pasa a ser una realidad del presente. Las diferencias sociales desaparecen y los pobres pasan a sentarse en los tronos del reino. Y solamente así surge una praxis históricamente visible que puede cuestionar con autoridad (y no en virtud de una invocación vacía de la Ley, como los escribas y fariseos) lo que hacen los príncipes de este mundo.

Es interesante observar que los pobres latinoamericanos parecen haber encontrado en diversos movimientos pentecostales y carismáticos *algunas características de aquello de lo que la teología de la liberación -y el catolicismo en general- parece haber carecido históricamente*. Ante todo, los pobres han encontrado en estos movimientos una llamada a la fe personal, destinada a poner muy en entredicho la idea de un "continente cristiano", la cual solamente es defendible si se reduce la fe a sus elementos culturales y folclóricos, desechando el momento absolutamente personal y gratuito del encuentro con Dios. En segundo lugar, y a diferencia de ciertos estereotipos sobre el "individualismo protestante", esta fe personal inserta a los nue-

vos creyentes en una comunidad de discípulos en la que se encuentran formas concretas de acogida y de solidaridad. Y es que esta fe proclama la existencia real de un Dios y un Mesías resucitado que gobierna directamente sobre su pueblo, reduciendo significativamente el número y jerarquía de los mediadores sagrados y colocando en un lugar secundario a aquellos poderosos (presentes o futuros, conservadores o revolucionarios) a los que se atribuía tradicionalmente el papel de vehicular en la historia la voluntad salvífica de Dios. De este modo, el reinado cercano de Dios conlleva una transformación social y económica que comienza ya en el presente y desde la vida concreta de los pobres (fraternidad, curaciones, mejoras económicas), sin tener que esperar a un futuro incierto en que los gobernantes mejoren éticamente o sean sustituidos por otros más adecuados. No estaban tan equivocados ni tan alienados los pobres; el Espíritu de Dios parece que los sigue prefiriendo hoy.

Sin embargo, el protestantismo latinoamericano apenas ha sufrido las persecuciones de los poderosos. Y es que las transformaciones auténticas que tienen lugar entre los pobres no están articuladas por una teología que tenga una visión general del cambio social que implica la fe. Cuando los pentecostales latinoamericanos han tratado de pensar en el cambio social, han oscilado muchas veces dentro de las mismas coordenadas del catolicismo constantiniano. O han pensado que el cambio social es una mera consecuencia del cambio individual de cada persona, de forma que el aumento de las conversiones traería automáticamente una revolución social. O han pensado que el cambio social se logrará en el momento en que los políticos honrados y auténticos (preferiblemente cristianos) se sienten en los palacios presidenciales. Usando, por supuesto, el poder coactivo y la violencia intrínsecos a todo estado. De este modo, muchas veces se deja pasar por alto la forma estructural, radical y concreta en que la Escritura entiende el cambio social, incluyendo la función que en este cambio estructural tiene la comunidad creyente en cuanto inicio ya visible del nuevo eón. Y, lo que es más grave, se deja entonces pasar por alto lo que el Espíritu mismo está haciendo en las iglesias en las que los pobres experimentan una auténtica transformación social y económica de sus vidas. El cambio estructural desde abajo es sustituido

por las reformas o las falsas revoluciones desde arriba. Parece que en los últimos dieciséis siglos el enemigo no ha tenido que ser especialmente original a la hora de tentar políticamente a las iglesias. Le ha bastado con repetir las tentaciones propuestas a Jesús.

Sin embargo, el enemigo está derrotado y cae como un rayo allí donde el Evangelio ha comenzado a sacar a la humanidad de la lógica adámica de la autojustificación y de las retribuciones. Allí donde nuevas personas y nuevas relaciones sociales son posibles por la fe. La liberación que Jesús vino a traer tiene futuro en esta humanidad dividida por el miedo, la injusticia, las ataduras religiosas y los egoísmos. Las intuiciones fundamentales de la teología de la liberación pueden reformularse en una teología a la altura de nuestro tiempo. Una teología que pueda dar cuenta de lo que el Espíritu está ya realizando por la fe en los movimientos cristianos populares. Una teología con una visión bíblica y radical del cambio social. De un cambio social que se inicia desde abajo y que cuestiona el paternalismo y el verticalismo de las iglesias establecidas. Un cambio social que cuestiona todo poder establecido desde la nueva autoridad del reinado de Dios, ya visible en la historia. Visible ya en comunidades de iguales donde todos reinan con Jesús, y donde nace una sensibilidad democrática capaz de recrear los valores de las sociedades enfermas de nuestro tiempo. Comunidades que practican ya desde abajo y desde ahora nuevas formas de solidaridad económica, desde las cuales es posible cuestionar a los poderosos, y sin las cuales no habrá sujeto para realizar el cambio social. Un cuestionamiento, sin embargo, que sabe que la fe no es de todos (2 Ts 3,2), y que exige por tanto esencialmente la tolerancia y el pluralismo. Y sin embargo, un cuestionamiento eficaz, porque realiza lo que predica y predica aquello que ha visto con sus propios ojos. Es la eficacia radical de quienes por la gracia de Dios están dispuestos a devolver bien por mal, lavando las propias ropas con la sangre del Cordero, pues creen que solamente así se abre paso una liberación que ninguna Babilonia de nuestra historia podrá detener. Una liberación que puede decir ya desde ahora, con modestia y con gratitud: venid y lo veréis; así es nuestro Mesías; así es su reinado; así es el futuro de la humanidad.