Paulo Freire - Eduardo I. Bodipo-Malumba
James H. Cone - Hugo Assmann

ganz1912

TEOLOGIA NEGRA
TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Ediciones Sígueme - Salamanca 1974

ESTUDIOS SIGUEME 11

Tradujeron L. Márquez y A. García Fluixá sobre el original inglés
A symposium on black theology and the latin american theology of liberation

ganz1912

Cubierta y maquetación: Luis de Horna

© *World Council of Churches*
© *Ediciones Sigueme 1974*
Apartado 332 - Salamanca (España)

ISBN 84-301-0604-9

Printed in Spain. - Depósito legal: S. 468. 1974
Gráficas Ortega, Asadería, 17. - Salamanca, 1974

CONTENIDO

Introducción 9

PAULO FREIRE

Educación, liberación e iglesia..... 13

EDUARDO I. BODIPO-MALUMBA

Relación indisoluble entre libertad y poder .. 49

JAMES H. CONE

El contexto social de la teología: libertad, historia, y esperanza 63

HUGO ASSMANN

Aspectos básicos de la reflexión teológica en América latina 83

Diálogo-Incomunicación 99

Resumen de los médios informativos 125

Introducción

Refiriéndose a la naturaleza de los escritos de los negros, Richard Gilman escribió en 1968 en la New Republic: «*Estoy hablando del acto de creación de la identidad a la luz de esa negación histórica de la identidad que efectua nuestra sociedad (y) en este punto me parece que estoy excediéndome en mi derecho a entrometerme*».

Esta cita, que alguien puede considerar como una rara forma de empezar, refleja hasta cierto punto el espíritu que se creó en el simposio teológico que se celebró durante los primeros cuatro días del mes de mayo de 1973, cuando alrededor de sesenta personas se reunieron en el centro ecuménico de Ginebra para participar en una discusión acerca de la teología negra y de la teología latinoamericana de la liberación. Se produjo un acalorado debate, que jamás fue diálogo, a causa de la naturaleza de los temas propuestos. La importancia del contexto y el condicionamiento histórico de la teología negra y de la teología latinoamericana de la liberación eran tan distintos a las formas de pensamiento y experiencia europeas, que se vio clara e inmediatamente lo lejos que están en realidad los «oprimidos» de los «opresores» respecto a la vida y el entendimiento humanos. Y la diferencia no era —y no es— tanto de palabras o de lenguaje teológico, como de significado,

experiencia e historia de las palabras y del lenguaje, todo ello diferente, que dio origen a un debate y no a un diálogo.

Los cuatro oradores principales, con sus discursos de apertura, fueron: Paulo Freire, «Educación, liberación e iglesia»; Eduardo I. Bodipo-Malumba, «Relación entre libertad y poder»; James H. Cone, «El contexto social de la teología: libertad, historia y esperanza»; y Hugo Assmann, «Aspectos básicos de la reflexión teológica en América latina: evaluación crítica de la teología de la liberación». Estos cuatro conferenciantes marcaron la pauta a seguir en el simposio y cada uno de ellos dirigió un grupo de discusión sobre su respectiva interpretación teológica. Los participantes eran sobre todo europeos procedentes de occidente y de algunos países socialistas, habiendo también una pequeña representación de los Estados Unidos.

Por otra parte, el simposio contó con la participación plena de unos doce periodistas especializados en temas religiosos que se encargaron de la difusión de las noticias. Era importantísimo disponer de dicha participación, con el fin de conseguir una amplia información acerca de estas dos posturas teológicas.

El primer descubrimiento sobresaliente que se hizo fue la comprensión de que, debido a la falta de diálogo, la incomunicación, esto es, la incapacidad de los occidentales blancos de asimilar totalmente la naturaleza exacta de estas dos teologías, representaba una fuente constante de estímulo, frustración y desafío. Así lo manifestó un participante francés durante la conferencia de prensa de clausura: «No estoy seguro de que los europeos hayamos entendido todo lo que aquí se ha dicho. Es indudable que hemos tenido que pasar por un difícil período de comunicación...».

James H. Cone, profesor adjunto de teología en el Union Theological Seminary de Nueva York, señaló que: «Mientras vivamos en un mundo de opresores y oprimidos, no será posible la comunicación». Y como se repitió una

y otra vez: si el verdadero entendimiento fuese posible, no se habría suscitado la necesidad de una teología negra y de una teología latinoamericana de la liberación. Los cuatro oradores concluyeron diciendo que aquellos que desearan adherirse a la causa de la liberación, deberían conocer la profundidad de la duda y del escepticismo que los negros y los latinoamericanos tienen respecto a los que están «en el poder».

La segunda conclusión importante a la que llegó el simposio fue que la incomunicación no tenía por qué ser algo negativo, ya que aquello que se había visto durante la reunión reflejaba al mundo tal como es. Se consideró que este descubrimiento era uno de los signos posibles de la renovación del movimiento ecuménico, la nueva honradez ecuménica que se produce cuando grupos históricamente diferentes tratan abiertamente las cuestiones que crearon y mantienen esas diferencias.

Muchos europeos han reconocido este progreso de que el «club de los buenos chicos», con su cortés y manufacturada tensión, ya no corresponde a los propósitos de la teología contemporánea, que desde luego es mucho más honrado admitir —y discutir esa admisión— que había una falta de entendimiento y una ausencia de comunicación, como se ha experimentado en las asambleas ecuménicas. Algunos interpretaron esto como paso importante hacia adelante, no obstante lo paradójico que pueda parecer.

Surgió el ineludible tema del racismo. Sin embargo, y a pesar de que es de esta forma de opresión de la que la teología negra trata de liberar a su pueblo, dicho asunto no ocupó el centro de la atención. Por otro lado, quedó claro que el punto de partida de la teología negra es distinto del de su contraparte latinoamericana, ya que la primera arranca del «color» y la segunda de la «clase».

Se hizo notar empero que todo el mundo negro, sin hacer ninguna diferencia entre Africa y el «Africa de ultramar» (negros en otros continentes), debe enfrentarse a ambas *dificultades: raza y clase. Además se demostró*

que la necesidad de más diálogo entre la teología negra y la teología latinoamericana de la liberación es sin duda digna de prioridad respecto a los intentos de comunicación con la hasta ahora predominante teología europea. Se llegó a esta conclusión porque para la teología negra y para la teología de la liberación el mayor hincapié debe hacerse sobre los contextos sociales, económicos, políticos e históricos a que se enfrentan los pueblos de color y aquellos que sufren la explotación clasista. Y en este punto de la liberación de los pueblos oprimidos no existe ninguna diferencia entre ambas teologías, precisamente al revés de lo que sucede con la significativa distinción que se da entre la teología del tercer mundo y la teología europea.

Como ocurre en cualquier encuentro auténtico, hubo un intento de reconciliación. Sin embargo se llegó a la conclusión de que la reconciliación no es fácil, y menos cuando las masas negras y latinoamericanas tienen que enfrentarse a la explotación, la dependencia y la dominanación. A estas cuestiones no se presentaron respuestas simples.

El simposio dijo a su auditorio que las teologías que éste había escuchado y experimentado eran actos «de creación de identidad» y que los europeos no habían recibido de Dios el derecho a entrometerse en ello. La liberación es asunto de los oprimidos.

En este volumen hemos incluido extractos del debate, denominado «panel de discusión» por quienes desean un término mejor, y que comprende la ausencia de diálogo al ser éste reemplazado por declaraciones de situación. Asimismo hemos insertado en un sumario informativo algunas de las reacciones que en distintos países provocó el simposio. Reacciones que por otra parte seguirán produciéndose.

Según algunos de los que estuvieron presentes, el simposio ha sido un momento de profecía, una encrucijada para el cambio.

ARCHIE LE MONE

Educación, liberación e iglesia

Paulo Freire

Iniciaremos este ensayo haciendo una afirmación absolutamente obvia y que pondrá claramente de manifiesto nuestra posición ante el problema que vamos a desarrollar: no podemos hablar de las iglesias ni de la educación ni del papel a desempeñar por aquellas con relación a ésta más que desde una perspectiva histórica. Efectivamente, las iglesias no son entes abstractos, sino instituciones insertas en la historia, y solamente dentro de la historia es posible una educación. Por este motivo, la tarea educativa de las iglesias no puede comprenderse al margen del condicionamiento de la realidad concreta en que se hallan insertas.

1. *La imposible neutralidad*

Por tanto, desde el momento en que tomamos tales afirmaciones en serio, no podemos hablar ya de la neutralidad de las iglesias frente a la historia ni de la neutralidad de la educación. Tales afirmaciones de neutralidad sólo pueden ser hechas por personas que, por una parte, poseen un punto de vista totalmente «ingenuo» en su comprensión de la iglesia y de la historia o, por otra,

que ocultan «astutamente» su opción real tras una pretensión de neutralidad. Sin embargo, desde un punto de vista objetivo, tanto unos como otros comparten la misma perspectiva ideológica: insistiendo en la (imposible) neutralidad de la iglesia frente a la historia y a la acción política, no hacen más que llevar a cabo una actividad política en favor, claro está, de las clases dominantes y contra las clases dominadas. No se puede uno «lavar las manos» frente a hechos irreconciliables si no es tomando partido a favor de los fuertes, y esto ciertamente no es neutral.

Se da, sin embargo, una manera más sutil, menos explícita de servir los intereses de los más fuertes bajo la apariencia de una acción en favor de las clases oprimidas. Una vez más, en este tipo de acción, vamos a encontrar, cogidos de la mano, a los «ingenuos» y a los «astutos» a los que hemos aludido más arriba. Nos referimos a las prácticas que llamaríamos «acciones-anestésico» o «acciones-aspirina» y que constituyen la expresión de un idealismo subjetivista que no puede conducir más que al mantenimiento del *statu quo*. En última instancia, este tipo de acciones descansa sobre un presupuesto fundamental —y profundamente ilusorio— según el cual sería posible transformar el corazón de los hombres y de las mujeres, dejando totalmente vírgenes y considerando intocables las estructuras que hacen que estos corazones estén «enfermos».

Es una ilusión creer que, con sermones, con obras humanitarias y con el desarrollo de una racionalidad desgajada del mundo, es posible, en primer lugar, cambiar las conciencias y, a continuación, transformar el mundo. Esta ilusión está presente, no sólo en aquellos a quienes hemos calificado de «ingenuos» y que Niebuhr llama «moralistas» [1]; los «astutos» saben muy bien que con acciones de este género retardan el proceso fundamental

1. R. Niebuhr, *Moral man and inmoral society*, New York 1960.

que ha de consistir, sin ningún género de dudas, en la transformación radical de las estructuras sociales, como condición previa para que pueda verificarse el cambio de las conciencias, sabiendo, por otra parte, que éste no se produce ni automática ni mecánicamente.

Sin embargo, como hemos indicado, aun cuando, objetivamente, los resultados de la acción tanto de los unos como de los otros sean igualmente nefastos desde el punto de vista de la liberación de los hombres concretos, de su auténtica humanización, existe una diferencia importante entre ellos que merece la pena subrayemos. Tanto unos como otros se hallan vinculados a la ideología de las clases sociales dominantes y están impregnados en ella, pero los «astutos» la asumen conscientemente como su propia ideología.

Por su parte, los «ingenuos», a través de su propia praxis histórica, al desvelar la realidad, siendo al mismo tiempo desvelados por ella, o bien pueden asumir la ideología de la dominación, transformando así su «ingenuidad» en «astucia», o bien renunciar a sus ilusiones idealistas. En este último caso, retiran su adhesión acrítica a las clases dominantes y, comprometiéndose con los oprimidos, inician una fase nueva de aprendizaje con ellos. Evidentemente, esto no es suficiente para sellar de forma auténtica su compromiso con los oprimidos. En la praxis de su nuevo aprendizaje, deberán todavía afrontar de forma más seria y más profunda, el carácter arriesgado de la existencia. Y esto no resulta fácil.

2. *Un nuevo aprendizaje junto al pueblo oprimido*

La primera exigencia que este nuevo aprendizaje les impone sacude violentamente su concepción elitista de la existencia, que habían internalizado a lo largo del proceso de ideologización. Este aprendizaje requiere, como condición *sine qua non*, que pasen realmente por la experiencia de la pascua. Esto es, que «mueran» en cuanto

elitistas para renacer, con los oprimidos, como seres a quienes no se les permite *ser*.

Esto les exige que renuncien a los mitos que les son tan queridos. El mito de su «superioridad», el mito de su pureza de alma, el mito de sus virtudes, de su saber, el mito de que son ellos quienes tienen que «salvar» a los pobres; el mito de la neutralidad de la iglesia, de la teología, de la educación, de la ciencia, de la tecnología; el mito de su imparcialidad. De estos mitos se derivan necesariamente el mito de la inferioridad del pueblo, de su impureza —no sólo espiritual sino también física [2]—, el mito de su ignorancia absoluta.

A partir de ahí, en seguida comprenden que la indispensable pascua, de la que deriva su cambio de conciencia, debe ser existencializada. La pascua verdadera no es verbalización conmemorativa, sino praxis, compromiso histórico. La pascua simplemente verbalizada es en realidad muerte sin resurrección. Tan sólo en la autenticidad de la praxis histórica la pascua es morir para vivir. Pero la visión burguesa del mundo, esencialmente «necrófila», y por tanto estática, es incapaz de aceptar esta manera eminentemente «biófila» de experimentarse en situación

2. En cierta ocasión, durante uno de los muchos seminarios que coordinamos en diferentes partes de América latina, mantuve con uno de los participantes el siguiente diálogo:

—Si usted afirma que no es posible el diálogo entre antagónicos, ¿cómo entonces puedo yo dialogar con los «callamperos»? (Palabra popular chilena que se aplica a los braceros del pueblo bajo. El término deriva de «callampa», sombrero de fieltro que suelen usar estos braceros).

—¿Por qué? —pregunté.

—Porque estoy en relación antagónica con ellos.

—¿Cómo explica su antagonismo?

—Yo sé, y ellos no saben... Además, huelen mal...

Con toda su sabiduría, el hombre de nuestro ejemplo no sabía algo tan obvio como que su condición de clase le daba la posibilidad de bañarse con agua caliente durante el invierno, de usar jabón perfumado y toda clase de desodorantes, así como mudarse de ropa diariamente. Sin tales posibilidades, que no son absolutamente intrínsecas al hombre, él sería tan maloliente como los «callamperos».

de pascua. La mentalidad burguesa —que no existe como abstracción— mata el dinamismo históricamente profundo del «paso» y convierte la pascua en enajenación, en una fecha de calendario.

El ansia de poseer [3], que es una de las connotaciones de la forma necrófila de relación con el mundo, rechaza el significado más profundo de la «travesía» (pascua). En realidad yo no puedo emprender la «travesía» si retengo entre mis manos, como objetos de mi posesión, el alma y el cuerpo destrozados de los oprimidos. Sólo puedo emprender la travesía unido a ellos, para que, liberándonos, podamos nacer de nuevo juntos como hombres y mujeres. Yo no puedo convertir la travesía en un medio para poseer el mundo, porque ella es, irreductiblemente, una manera de «transformarlo».

Si estos antiguos «ingenuos» prosiguen su nuevo aprendizaje, llegan a aprender también que la conciencia no se transforma por medio de lecciones, de discursos o de sermones elocuentes, sino únicamente a través de la acción de los hombres sobre el mundo. La conciencia no crea arbitrariamente la realidad, como pretende el idealismo subjetivista al que se hallaban agarrados en la etapa de su «ingenuidad».

3. *La concientización*

Descubren de igual forma hasta qué punto distorsionaban una serie de nociones cargándolas de idealismo.

Por ejemplo, la «concientización» —¡tan mal comprendida!—, a la que pretendían convertir en un remedio mágico para curar los «corazones» sin cambiar las estructuras sociales; o, en versión igualmente idealista, un instrumento no menos mágico capaz de conciliar lo irreconciliable.

3. Ver E. Fromm, *El corazón del hombre*, México.

De esta forma, la concientización terminaba convirtiéndose en una especie de «tercera vía» que permitiría evitar milagrosamente los conflictos de clase. Milagrosamente la concientización daría a luz un mundo de paz y de armonía entre las clases opresoras y las clases oprimidas estableciendo el necesario entendimiento mutuo entre ellas. Una vez que estuvieran concientizados todos, desaparecerían de la sociedad opresores y oprimidos, porque todos, amándose fraternalmente, resolverían todas sus dificultades con mesas redondas, con un buen café, una buena copa y un buen vaso de whisky...

En el fondo, esta visión idealista, que no beneficia más que a los opresores, es la misma que Nieburh condenó con vehemencia —tanto en el terreno religioso como en el secular— tachándola de «moralista»[4].

Semejante mitificación de la concientización, en América latina o en cualquier otra parte —poco importa que la lleven a cabo los «ingenuos» o los «astutos»—, constituye obviamente un obstáculo y no una ayuda al proceso de liberación. Un obstáculo porque, vaciando la concientización de su contenido dialéctico y transformándola en panacea, la ponen al servicio, de los opresores; un obstáculo también porque semejante desfiguración idealista está conduciendo a muchos grupos latinoamericanos serios, constituidos sobre todo por jóvenes, a caer en el error opuesto al idealismo: el objetivismo mecanicista.

Como reacción contra el subjetivismo alienante que es el causante de esta distorsión, los grupos aludidos terminan por negar el papel de la conciencia en la trans-

4. Refiriéndose a los «moralistas», Niebuhr afirma: «No admiten que cuando el poder colectivo, ya sea en la forma de imperialismo o de dominación de clase, explota la debilidad, nunca puede ser vencido a no ser que otro poder se levante contra él». Y más adelante: «Por lo general, los idealistas religiosos modernos, de acuerdo con los científicos sociales, siguen abogando por el compromiso y la acomodación como el mejor camino para lograr la justicia social»: *o. c.*, XII y XIX.

formación de la realidad, negando de esta forma la dialéctica conciencia-mundo. Así, han hejado de percibir, por ejemplo, que una cosa es la conciencia de las necesidades de clase y otra la conciencia de clase como tal [5]. Entre ambas se da una especie de hiato dialéctico que ha de ser resuelto. Pero el subjetivismo, así como el objetivismo mecanicista, son incapaces de hacerlo.

Sin embargo, estos grupos tienen razón cuando, como nosotros, se niegan a aceptar que pueda modificarse la conciencia al margen de la praxis. No obstante, es preciso subrayar que la praxis mediante la cual se transforma la conciencia, no es pura acción, sino acción y reflexión. De ahí surge la unidad entre práctica y teoría, unidad en la cual ambas se van construyendo, haciéndose y re-haciéndose en un movimiento permanente que nos lleva de la práctica a la teoría y de ésta a una nueva práctica.

La praxis teórica es aquella que realizamos, en un contexto teórico, cuando tomamos distancia de la praxis realizada (o en curso de realización) en un contexto concreto [6], con el fin de clarificarla. Por este motivo la praxis teórica sólo es auténtica en la medida en que no se rompe el movimiento dialéctico que existe entre ella y la praxis que deriva de ella, y que va a ser realizada en un contexto concreto. De ahí que estas dos formas de praxis sean momentos inseparables de un mismo proceso, mediante el cual llegamos al conocimiento crítico. Esto

5. «Para los intereses del historiador, esto es, del estudiante de la micro-historia o de la historia "como sucedió" (y de la historia del presente "como sucede"), como distintos de los modelos genetales y más bien abstractos de la transformación histórica de las sociedades, la clase y el problema de la conciencia de clase son inseparables. La clase, en el sentido pleno de la palabra, sólo existe en el momento histórico en que las clases empiezan a adquirir conciencia de sí mismas como tales»: E. J. Hobsbawm, *Aspects of history and class consciousness*, en I. Mesaros (ed.), *Class consciousness in history*, London 1971, 6.

6. A propósito de las relaciones entre contexto concreto y contexto teórico en el acto de conocer, ver K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México 1967.

significa, en otras palabras, que la reflexión sólo es auténtica, como indica Sartre[7], cuando remite a lo concreto sobre lo cual la ejercemos.

En este sentido, la concientización —esté o no asociada al proceso de alfabetización: poco importa— no puede ser un bla-bla-bla alienante, sino un esfuerzo crítico de des-velación de la realidad, lo cual implica, necesariamente, un compromiso político. No existe concientización si de su práctica no resulta la acción consciente [8] de los oprimidos, como clase social explotada, en lucha por su liberación. Por otra parte, nadie concientiza a nadie. El educador y el pueblo se concientizan a sí mismos a través del movimiento dialéctico existente entre la reflexión crítica sobre la acción anterior y la acción subsiguiente en el proceso de la lucha en curso.

4. *Educación liberadora*

Otra dimensión de la mistificación de la concientización, sea realizada bien por los «ingenuos» o por los «astutos», lo constituye el intento de convertir la tan manoseada «educación para la liberación» en un problema exclusivamente metodológico, considerando los métodos una realidad neutra, asexuada. De esta manera, se vacía —o se pretende vaciar— todo el contenido ideológico de la acción educativa, y la expresión «educación para la liberación» carece entonces de sentido.

Efectivamente, en la medida en que este tipo de educación se reduce a un conjunto de métodos y de técnicas mediante los cuales educadores y educandos contemplan la realidad social —cuando la contemplan—, para sim-

7. J. - P. Sartre, *Search for a method*, New York 1963.
8. A este respecto, ver G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México 1969.

plemente describirla, esta educación es tan «domesticadora» como cualquiera otra. La educación para la liberación no puede reducirse a liberar a los educandos de los encerados para ofrecerles proyectores [9]. Sino que, al contrario, lo que ella pretende, en cuanto praxis social, es contribuir a la liberación de los hombres de la opresión que les ahoga encerrándoles en la «realidad objetiva». Por la misma razón, es una educación política, tan política como la que, sirviendo a las élites en el poder, se proclama sin embargo neutra. De ahí que tal educación no pueda ser puesta en práctica, de forma sistemática, antes de que se haya operado la transformación radical de la sociedad [10]. Sería realmente una ingenuidad, que sólo pueden permitirse los «ingenuos», esperar que las élites que están en el poder vayan a estimular un tipo de educación que desenmascarase su juego y que se convirtiera en una denuncia de las contradicciones en que dichas élites se ven metidas [11]. Esta ingenuidad implicaría además una peligrosa subestimación de la capacidad y de la astucia de las élites. Por este motivo, una educación liberadora sólo puede ser puesta en práctica, en el caso aludido, al margen del sistema establecido, y con gran cuidado, por aquellos que, superando su «ingenuidad», se comprometen en el proceso de liberación real.

Un número cada vez mayor de cristianos de América latina están haciendo todos estos descubrimientos; y, como hemos indicado anteriormente, este hecho les está exigiendo una clara toma de posición: o bien trans-

9. P. Freire, *Sobre la acción cultural.* Introducción a la concientización para la liberación, Santiago de Chile 1970.

10. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo ?1973.

11. Un representante de estas élites de cierto país latinoamericano, respondiendo a una pregunta de un periodista en una entrevista colectiva, dijo más o menos lo siguiente: «Yo no podría nunca permitir una práctica educativa que despertara las potencialidades de las masas populares, ya que me pondría en una situación difícil por la imposibilidad de dar acogida a esas potencialidades. Sería —concluyó— como suministrar yo mismo la cuerda con la que me iban a cazar».

forman su «ingenuidad» en «astucia», asumiendo conscientemente la ideología de la dominación, o bien comprometerse en la búsqueda real de la liberación de los oprimidos, como uno de ellos. Ya dijimos al comienzo de nuestro análisis que, en el caso de que ellos renuncien a su adhesión acrítica a las clases dominadoras, su aprendizaje nuevo con el pueblo constituiría para ellos un desafío inédito, cuya respuesta iba a exigirles asumir una serie de riesgos hasta entonces desconocidos.

De hecho, a lo largo de eso que hemos llamado nuevo aprendizaje, numerosos cristianos comienzan a caer en la cuenta de que, mientras ponían en práctica acciones puramente paliativas, tanto en el sector de la asistencia social, como en el específicamente religioso (participando con ardor, por ejemplo, en campañas como «la familia que reza unida permanece unida»), se les alababa por sus virtudes cristianas. Pero desde el momento en que, a través de su propia experiencia, iban descubriendo que la familia que reza unida necesita una casa, libertad de trabajo [12], pan, ropa, servicios sanitarios, educación para sus hijos, que necesita expresarse y expresar su propio mundo creándolo y re-creándose a sí misma; que necesita que le respeten su cuerpo, su alma, su dignidad, para que los mantenga unidos algo más que el sufrimiento y la miseria; a partir de ese momento preciso, cuando comienzan a manifestar esta nueva percepción de la realidad, ven a su propia fe puesta entre paréntesis por aquellos que, insatisfechos del poder que poseen en el terreno político, económico o eclesiástico, buscan además apoderarse de la conciencia de los demás.

A medida que su nuevo aprendizaje les va conduciendo a una comprensión cada vez más clara de la realidad dramática del pueblo y se van adhiriendo a un nuevo tipo de acción ya menos «asistencialista», pasan a

12. A propósito del trabajo libre como condición necesaria para la libertad de los hombres, ver 15 *obispos hablan en pro del tercer mundo:* Cidoc Informa, Documento 67/35 (1967) 1-11.

ser considerados figuras «diabólicas» [13], al servicio de una fuerza demoníaca internacional que amenaza la «civilización occidental cristiana», civilización que realmente tiene muy poco de cristiana.

Es entonces cuando descubren, a través de su propia praxis, que nunca habían sido neutrales, ni imparciales durante el tiempo que duró su «ingenuidad». Pero en en ese momento, muchos sienten miedo: no tienen el valor suficiente para asumir el riesgo existencial que exige un compromiso histórico, y entonces retornan a las ilusiones idealistas, pero, esta vez, dentro de las filas de los «astutos».

Sin embargo sienten la necesidad de racionalizar su repliegue. Proclaman entonces que es necesario defender a las masas populares, «incultas e incapacitadas», para que no pierdan su fe en Dios, una fe «tan bonita, tan dulce, tan edificante»; que es necesario protegerlas de la «maldad subversiva de los falsos cristianos que ensalzan la revolución cultural china y están a favor de la revolución cubana». Se enrolan entonces en movimientos que tienen por objeto «defender la fe», cuando en realidad por lo que se unen es para defender sus propios intereses de clase, subordinando a éstos su fe.

De esta forma, se ven obligados a insistir en la «neutralidad» de la iglesia, cuya tarea fundamental debe ser, según ellos, conciliar lo irreconciliable favoreciendo al máximo la estabilidad social. De esta forma, «castran» a la iglesia su dimensión profética, reduciendo su testimonio a una actitud de miedo ante el cambio, ante la transformación radical del mundo injusto, miedo a perderse en las incertidumbres del futuro. Y, sin embargo, no caen en la cuenta de que una iglesia que se niega a admitir su inserción histórica no deja por eso de estar inserta en la historia. Su inserción o no en la historia es

13. El profético arzobispo de Olinda-Recife (Brasil), dom Hélder Câmara, está hoy considerado como una de esas terribles figuras «demoníacas». Siempre sucede lo mismo: los necrófilos no soportan la presencia de los biófilos...

independiente de la voluntad de los que la afirman o la niegan. De hecho, los que proclaman la no-inserción de la iglesia en la historia, la están corroborando en la práctica, alineándose en las filas de los que privan a las clases oprimidas de la posibilidad de *ser*. Cuando la iglesia se pierde realmente es cuando tiene miedo a perderse en las incertidumbres del futuro, ya que éste no puede ser heredado sino que ha de ser construido. La iglesia, entonces, no puede experimentarse en la unidad de la denuncia de un mundo injusto y del anuncio de un mundo más justo que ha de ser edificado por medio de la praxis histórico-social de los oprimidos. De esta forma, a la iglesia le sucede lo que a las clases sociales dominantes (de la que es aliada): que no puede ser auténticamente utópica, profética, cargada de esperanza [14]. Al quedar privada de su misión profética, la iglesia se echa a andar por el camino del formalismo, de la ritualización burocrática, en los que la esperanza, colocada al margen del futuro concreto y sin relación con él, no es más que una abstracción alienada y alienante. En lugar de estimular al caminante, le invita a estabilizarse. En el fondo, se trata de una iglesia incapacitada para hacer realidad la pascua de la que tanto habla. Es una iglesia que «se muere de frío», incapaz de responder a las aspiraciones de una juventud, inquieta utópica y biófila, a la que ya no se le puede hablar con un lenguaje medieval y a la que ya no le interesa en absoluto la discusión sobre el sexo de los ángeles, puesto que se ve desafiada por el drama de su propia historia. Una juventud que, en su gran ma-

14. «Desde el comienzo de los tiempos modernos la esperanza en Dios como una realidad nueva ha emigrado de la iglesia y ha sido asumida por la revolución y el cambio social rápido. En la iglesia permaneció la reacción y el conservadurismo. De esta forma, la iglesia cristiana se hizo "religiosa", esto es, cultivó y magnificó la tradición. Su autoridad fue sancionada por lo que siempre y en todo lugar ella había retenido por la fuerza desde los primeros tiempos»: J. Moltmann, *Revolution and the future*, New York 1969, 5-6; sobre este mismo tema, ver la obra del mismo autor *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971.

yoría, sabe muy bien que el problema fundamental de América latina no es la «pereza del pueblo» o su «inferioridad» o su falta de educación, sino el imperialismo, y que este imperialismo no es ni una abstracción ni un *slogan* sino una realidad tangible, una presencia, envolvente y destructora. Mientras que esta contradicción fundamental no haya sido superada, América latina no podrá desarrollarse, sino tan sólo «modernizarse» [15]. Porque las sociedades dependientes no pueden conseguir un desarrollo auténtico sin antes haberse liberado.

5. *Praxis colectiva de la liberación*

Numerosos teólogos latinoamericanos, que se esfuerzan por profundizar cada día más su compromiso histórico con los oprimidos, hablan hoy con razón de una teología política de la liberación más que de una teología del «desarrollo», tomando este último término en el sentido de modernización. Estos teólogos pueden comenzar a dar respuesta a las inquietudes de una generación que ha optado por la transformación revolucionaria de su mundo más que por la reconciliación de lo irreconciliable. Ellos saben muy bien que sólo los oprimidos, en cuanto clase social a la que se le ha privado de la palabra, tienen la posibilidad de convertirse en utópicos, profetas y mensajeros de la esperanza, en la medida en que su futuro no se reduzca a la mera repetición corregida de su presente. Su futuro consiste en la concretización de su liberación [16], sin la cual no pueden

15. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*.

16. En realidad, los oprimidos sólo pueden concebir un futuro completamente distinto de su presente en la medida en que alcancen una conciencia de clase dominada. Los opresores, como clase dominadora, no pueden concebir el futuro a no ser como preservación de su presente de opresores. De esta forma, mientras que el futuro de los oprimidos radica en la transformación revoluciona-

ni siquiera ser. Sólo ellos pueden denunciar el «orden» que les aplasta y, transformando ese «orden» en la praxis, anunciar un mundo que ha de ser constantemente rehecho.

Por este motivo, su esperanza no puede ser una invitación a la estabilidad (que encontramos no sólo en los tradicionalistas, sino también en la modernización alienante). Su esperanza es una llamada a ponerse en camino, pero no el vagar errante del que renuncia o huye, sino la marcha del que toma en las manos las riendas de la historia, realizándola y realizándose en ella. Caminar que, en última instancia, constituye la travesía necesaria en la que deben «morir» como clase oprimida para renacer como clase liberada.

Esta travesía, sin embargo —es necesario subrayarlo una vez más—, no puede ser realizada «dentro de» la propia conciencia, sino en la historia. Nadie puede recorrer ese camino tan sólo en la «interioridad» de su propio ser.

Junto a éstos están todos aquellos, cada vez más numerosos, que, renunciando o no a sus opciones cristianas, se comprometen cada vez más en favor de la causa de la liberación de las clases dominadas. Su experiencia les enseña que ser cristiano no significa necesariamente ser reaccionario, de igual forma que ser revolucionario no implica ser «demoníaco». Ser revolucionario significa estar contra la opresión, y la explotación y estar a favor de la liberación de las clases oprimidas [17] de un modo muy concreto y no en términos

ria de la sociedad, sin la cual no se verificará su liberación, el futuro de los opresores consiste en la simple modernización de la sociedad que les permita mantener su dominio de clase.

17. En este sentido, naturalmente, un revolucionario, cristiano o no cristiano, no puede aceptar una iglesia que, bien por su «ingenuidad» o por su «astucia», se haya solidarizado con los intereses de las clases dominantes, perdiendo así su carácter utópico y esperanzado y vaciándose de su dimensión profética. Denunciar a una iglesia tal no es ni siquiera necesario: es ella la que se denuncia a sí misma defendiendo, subrepticiamente o no, los intereses de la clase dominante.

idealistas. A lo largo de su nuevo aprendizaje han comprendido que no basta con decir con los labios que los hombres y las mujeres son personas si no se hace nada objetivamente para que se haga efectiva de un modo existencial su condición de personas. Han aprendido que no es a través de buenas obras o, según la expresión de Niebuhr, por medio de obras «humanitarias», como las clases oprimidas pueden llegar a ser realmente personas.

Quizá logren superar los primeros obstáculos en los que muchos de sus compañeros de camino sucumbieron; pero esto no quiere decir que todos vayan a ser capaces de soportar las pruebas más duras... En un determinado momento del proceso la violencia de los opresores se ejerce casi exclusivamente contra la clase obrera, respetando la mayor parte de las veces a los intelectuales comprometidos, ya que, en último extremo, pertenecen al mismo bloque que las clases dominantes; pero en otras ocasiones, esta violencia se desata de forma indiscriminada. Cuando sucede esto, se produce, por una parte, la retirada de algunos, su silencio, su vuelta al redil, pero, por otra, nuevas adhesiones.

Una de las diferencias fundamentales entre los que se echan atrás y los que se quedan consiste en que estos últimos asumen la existencia como una tensión dramática entre el pasado y el futuro, la muerte y la vida, entre permanecer y partir, crear y no crear, entre pronunciar su palabra propia y el silencio mutilante, entre la esperanza y la desesperación, entre el ser y el no ser. Es una ilusión pensar que podemos escapar a esta tensión dramática. No podemos sumergirnos en la dramaticidad de nuestra propia forma de ser en el mundo: esto significaría nuestra pérdida en la alienación de lo cotidiano [18]. Porque, si me pierdo en la cotidianeidad, perdiendo al mismo tiempo la percepción del significado dramático de mi existencia, tendería a hacerme fatalista

18. K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto.*

o cínico. De igual forma, si trato de emerger de lo cotidiano para asumir el carácter dramático de mi existencia, pero al mismo tiempo no me comprometo históricamente, no tengo más salida que la de caer en un intelectualismo vacío e igualmente alienado, en el que hablo de la existencia como de una realidad desesperada e imposible. Por lo tanto, no existe otra forma de superar la cotidianeidad alienante más que a través de la praxis histórica, que es esencialmente social y no individual. Tan sólo en la medida en que asumo totalmente mi responsabilidad en el juego de esta tensión dramática, me hago presente conscientemente en el mundo.

Por tanto, no puedo aceptar ser mero espectador, sino que debo exigir mi lugar en el proceso de transformación del mundo. Es entonces cuando la tensión dramática entre el pasado y el futuro, entre la muerte y la vida, la esperanza y la desesperación, entre el ser y el no-ser deja de ser un callejón sin salida, un *impasse*, para pasar a ser percibida en lo que realmente es en sí misma: un desafío permanente al que debo dar una respuesta. Y mi respuesta no puede ser más que mi praxis histórica o, en otras palabras, mi praxis revolucionaria.

La revolución, sin embargo, no liquida la tensión dramática de nuestra existencia. Ella viene a resolver las contradicciones antagónicas que hacen que la tensión sea más dramática. Pero, precisamente porque la revolución forma parte de la tensión, es tan permanente como ésta.

Históricamente es imposible pensar en la instauración de un reino de paz imperturbable. La historia es «devenir», acontecer humano. Pero, en lugar de sentirme decepcionado y asustado por el descubrimiento crítico de la tensión en que me hallo inmerso en cuanto ser humano, descubro en ella la alegría de ser.

Sin embargo, yo no puedo reducir la tensión dramática a mi sola experiencia existencial. Evidentemente no puedo negar la singularidad de mi propia existencia,

pero esto no significa que mi existencia personal posea una significación absoluta en sí misma, aislada de las demás existencias. Por el contrario, es en la intersubjetividad, mediatizada por la objetividad, donde mi existencia adquiere sentido. El «yo existo» no precede al «nosotros existimos», sino que se constituye en él. La concepción individualista y burguesa de la existencia es incapaz de captar su base social e histórica. El hecho de que los hombres y las mujeres sean los productores de su propia existencia pertenece a la esencia de la humanidad, y esto es siempre una realidad social e histórica, aun cuando posea una dimensión personal propia.

La existencia no es desesperanza, sino riesgo. Yo no puedo ser si no existo arriesgadamente. Pero si la existencia es histórica, el riesgo existencial no es puramente una categoría abstracta, sino también una categoría histórica. Esto significa que, si existir es arriesgarse, donde quiera se verifique la existencia, las maneras de arriesgarse así como la eficacia del riesgo no pueden ser las mismas en diferentes espacios y tiempos. Yo no me arriesgo en Brasil como lo pueda hacer un suizo en Ginebra, aun cuando ambos compartamos una actitud revolucionaria. Nuestra realidad histórico-social condiciona nuestra forma de riesgo. Y es que arriesgarse históricamente constituye un testimonio, y éste no puede ser importado. Pretender la universalidad del contenido y de la forma del riesgo existencial es una ilusión idealista que nadie que piense dialécticamente puede aceptar.

Este pensamiento dialéctico constituye uno de los desafíos fundamentales lanzados a aquellos que han hecho la opción a la que nos estamos refiriendo en esta parte de nuestro trabajo. La razón es ésta: no siempre resulta fácil, si siquiera para aquellos que se identifican con el pueblo, superar una formación pequeño-burguesa individualista e intelectualizada, que establece una dicotomía entre teoría y práctica, entre trascendencia y mundaneidad, trabajo intelectual y trabajo manual. Su divisa de pequeño-burgueses se pone de manifiesto constante-

mente por medio de actitudes y comportamientos en los que las clases dominadas aparecen como puros objetos de su «revolucionarismo impaciente».

A lo largo de su nuevo aprendizaje junto al pueblo no les queda otro camino más que el del paso de la subjetividad a la objetividad. Sin embargo, al hacer esta «travesía», oscilan frecuentemente entre el subjetivismo idealista y el objetivismo mecanicista, entre el intelectualismo palabrero y el activismo que rechaza la reflexión seria. De ahí deriva el peligro de caer o en la reactivación de las raíces idealistas o en el revolucionarismo impaciente.

Ambas posturas, como afirmamos al comienzo de este estudio, constituyen un obstáculo para el auténtico proceso de liberación. Ambas terminan por negar el verdadero papel de la conciencia de clase en la transformación revolucionaria.

6. *El papel de las iglesias*

Si queremos analizar ahora más a fondo el papel de las iglesias en América latina, y en especial su papel educativo, debemos volver sobre algunas de las afirmaciones hechas a lo largo de este ensayo.

En primer lugar, es preciso recordar la imposibilidad de la neutralidad política, lo que, aplicado a las iglesias, quiere decir que éstas no pueden escapar al imperativo de una opción que, en realidad, han hecho ya. Por este motivo, no podemos discutir el papel de las iglesias en abstracto, metafísicamente, puesto que su opción condicionará toda su concepción de la educación, sus objetivos, sus métodos, el proceso y los medios auxiliares de cualquier tipo. Sería también caer en la ilusión idealista que criticamos si pretendiésemos realizar tal análisis fuera de la realidad histórica, considerando la educación y sus objetivos como puras ideas, inmutables,

esencias colocadas por encima de la realidad concreta del mundo.

Este condicionamiento afecta tanto a la formación teológica de los cuadros dirigentes de la iglesia militante como a toda la educación impartida por las iglesias. Ni siquiera la reflexión teológica puede escapar a este condicionamiento.

En una sociedad de clases, son necesariamente las élites en el poder las que determinan la educación y, por consiguiente, sus objetivos. Estos, evidentemente, no pueden oponerse a sus propios intereses. Como hemos indicado más arriba, sería enormemente ingenuo imaginar que estas élites vayan a poner en práctica o al menos consentir la implantación general y sistemática de una educación que resultara estimulante para el pueblo y que le permitiese descubrir la «razón de ser» de la realidad social. Lo máximo que estas élites permiten es la expresión verbal de tal educación y, de vez en cuando, algunas experiencias, susceptibles de ser suprimidas inmediatamente si se convierten en una amenaza para su estabilidad.

Esta es la razón de que la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) pueda hablar de «educación liberadora» en casi todos sus documentos oficiales; pero mientras no la ponga en práctica, mientras no se den las condiciones objetivas para convertirla en realidad, no le pasará sin duda nada serio al CELAM. De cualquier forma, no nos extrañaría (aunque por ahora no tenemos ningún indicio) que el CELAM sufra cualquier día duras restricciones por parte de la élites en el poder, mediatizadas por la iglesia antiprofética de la que ya hemos hablado. Esta iglesia que se muere de frío en el seno tibio de la burguesía, no puede oír con buenos oídos ni ver con buenos ojos ideas que, aunque se mantengan exclusivamente a nivel verbal, las élites consideran «diabólicas».

Nuestra tarea se vería simplificada si, en nuestro examen del papel de las iglesias en América latina en el

terreno de la educación, descubriéramos alguna coherencia entre iglesia y evangelio. En ese caso, bastaría con analizar las condiciones de dependencia en que se hallan las sociedades latinoamericanas (a excepción de Cuba y el paréntesis abortado de Chile) y deducir de ese análisis una estrategia de acción para las iglesias. La realidad, sin embargo, es muy distinta, y no podemos pensar en el vacío.

Por esta razón es imposible hablar, en términos objetivos, de un papel unificado y coherente de las iglesias latinoamericanas en el terreno de lo educativo. Por el contrario, se dan papeles distintos, incluso antagónicos, en función de la línea política —manifiesta, oculta o disfrazada— que las distintas iglesias asumen históricamente en América latina.

a) *Iglesia, «refugio de masas»*

El papel, por ejemplo, de la iglesia tradicionalista, todavía muy marcada con improntas colonialistas. Es todavía una iglesia misionera en el peor sentido del término, «conquistadora» de almas, necrófila. De ahí su placer masoquista por hablar incansablemente del pecado, del fuego eterno, de la condenación irremediable... Este mundo, separado del mundo de la trascendencia, es el tugurio en el que los seres humanos deben pagar sus pecados. Por esta razón, cuanto más se sufre, tanto más se purifica uno para ir al cielo y gozar de la paz eterna. Desde esta perspectiva, el trabajo no es la acción de los hombres y mujeres sobre el mundo, acción transformadora y re-creadora, sino el precio que hay que pagar por ser hombres.

En esta línea tradicionalista —poco importa que sea protestante o católico-romana—, la iglesia se constituye en «refugio de las masas», según la expresión del so-

ciólogo suizo Christian Lalive [19]. Esta concepción del mundo, de la vida, satisface la impotencia de la conciencia fatalista y miedosa de los oprimidos en una determinada etapa de su experiencia histórica. Encuentran en ella una especie de bálsamo para su fatiga existencial. Este es el motivo por el que las masas populares oprimidas, cuanto más sumergidas están en la cultura del silencio, cuanto mayor es la violencia de las clases opresoras, tanto más tenderán a «refugiarse» en ese tipo de iglesias [20]. Sumergidas en la cultura del silencio en la que la única voz que se puede oír es la de las clases dominantes, encuentran en esta iglesia una especie de «útero» en el que se defienden contra la agresividad de la sociedad. Por otra parte, despreciando a este mundo como mundo de pecado, de vicio, de impureza, se «vengan» en cierta medida de sus opresores que son los «amos» de ese mundo. Es como si dijeran a sus opresores: «Vosotros sois poderosos, pero el mundo del que sois dueños es malo y nosotros lo rechazamos». Constituidas en clase social subordinada, a quien le está prohibida la palabra, las masas recuperan en el «refugio» la ilusión de «hablar» cuando formulan sus oraciones pidiendo la salvación.

Sin embargo, nada de esto resuelve su situación concreta de oprimidos. En última instancia, su catarsis les aliena todavía más, en la medida en que se realiza en antagonismo con el mundo y no contra el sistema social que corrompe ese mundo. De esta forma, considerando al mundo en sí mismo un antagonista, intentan lo imposible: renunciar a la mediación del mundo en su «travesía». Así, quieren llegar a la trascendencia sin pasar por la mundanidad; quieren la meta-historia sin experi-

19. *El refugio de las masas.* Estudio sociológico del protestantismo chileno, Santiago de Chile 1968.

20. Un análisis sociológico de este hecho en América latina nos parece imprescindible. Lo importante, sin embargo, es que el punto de partida de la investigación no sea el fenómeno religioso en sí mismo, sino la estructuración de las clases sociales.

mentarse a sí mismos dentro de la historia; quieren la salvación sin conocer la liberación. El sufrimiento que soportan mientras se hallan dominados les impulsa a aceptar esa anesteia histórica con la esperanza de que les fortificará para luchar contra el demonio y el pecado; y así, dejan intactas las causas reales de su opresión. De esta forma, no consiguen vislumbrar, por encima de las situaciones concretas, lo «inédito viable», el futuro como tarea de liberación que debe nacer de su esfuerzo creador [21].

Este tipo tradicional de iglesia corresponde por lo general a las sociedades retrasadas, «cerradas», con un mínimo de mercado interior, exportadoras de materias primas; sociedades preponderantemente agrícolas, en las que la cultura del silencio constituye un rasgo fundamental. La iglesia tradicionalista persiste en estas sociedades que se hallan en pleno proceso de modernización en la medida que persisten otras estructuras sociales arcaicas. Pero sería erróneo pensar que la presencia de la iglesia en estas sociedades en etapa de transición es una realidad tan sólo en la áreas que no se ven afectadas por la modernización. Es fácil comprobar la fuerza de ese tradicionalismo religioso hasta en los centros urbanos que se transforman bajo el impacto de la industrialización [22]. La razón de este fenómeno es que tan sólo un cambio cualitativo de la conciencia popular puede superar definitivamente la necesidad de la iglesia como «refugio de las masas». Y este cambio cualitativo, repitámoslo, no se opera «en» la conciencia ni automática ni mecánicamente.

Por otra parte, la modernización tecnológica no lleva necesariamente implícito el aumento de la capacidad crítica de las masas populares ya que, al no ser neutra, ella obedece a la ideología que la da a luz.

21. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, 71.
22. Ver B. Muñiz de Souza, *A experiencia da salvação*. Pentecostais em São Paulo, São Paulo 1969.

Por todas estas razones y por otras muchas que sería largo analizar aquí, la línea tradicionalista a la que nos estamos refiriendo constituye la aliada indiscutible de las clases dominantes, sean o no sean conscientes de ello sus cuadros directivos. El papel que estas iglesias pueden desempeñar (y que de hecho vienen desempeñando) en el campo de la educación está por tanto necesariamente condicionado por su visión del mundo, de la religión, de los hombres y de su «destino». Su concepción de la educación, que se concretiza en una práctica, ha de ser necesariamente quietista, alienada y alienante. Sólo aquellos que viven «ingenuamente» y no «astutamente» dentro de esta perspectiva, pueden salir de ella y superar su engaño a través de la praxis, asumiendo un compromiso del todo distinto con las clases dominadas y convirtiéndose de esta forma en realmente proféticas.

b) *La iglesia «modernizada»*

Algunas iglesias abandonan esta perspectiva tradicionalista para adoptar poco a poco una nueva actitud en el marco histórico de América latina.

La realidad histórica de América latina pone de manifiesto que esta nueva posición se va haciendo realidad allí donde se opera la superación de las estructuras tradicionales por nuevas estructuras en fase de modernización. Las masas populares, que antes estaban «sumergidas» casi completamente en el proceso histórico [23], comienzan a «emerger» como respuesta necesaria al proceso de industrialización. La sociedad insertada en esa transición empieza a cambiar. Nuevos desafíos son lanzados a las clases dominantes, exigiendo de ellas respuestas distintas.

23. P. Freire, *La educación como práctica de la libertad,* Montevideo [4]1971.

Los intereses imperialistas, que condicionan esta transición de la sociedad, se hacen cada vez más agresivos, utilizando diferentes medios de penetración y de control de la sociedad dependiente. En un momento determinado de este período, el énfasis sobre la industrialización provoca la configuración de una «ideología del desarrollo» de corte nacionalista, que aboga, entre otras cosas, por el pacto entre las burguesías nacionales y el proletariado emergente.

Los economistas latinoamericanos fueron los primeros en analizar ese proceso. A los economistas se les unieron algunos sociólogos y algunos educadores. Juntos, prepararon y pusieron en práctica la planificación social. Fue entonces cuando la Comisión Económica para América latina (CEPAL), ejerció una influencia decisiva en esa fase, no sólo a través de sus misiones técnicas, sino también a través de su adhesión a la política del «desarrollo». A CEPAL se sumó más tarde la contribución del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES) —como CEPAL, un organismo de las Naciones Unidas—, una de cuyas tareas era la formación de economistas y técnicos sociales para todo el continente.

Sin embargo, nada de esto se produjo ni podía producirse por casualidad, «en el vacío», sino que este proceso constituía una parte intrínseca de la historia que América latina estaba viviendo con mayor o menor intensidad, según los lugares y circunstancias. Sería del todo erróneo considerar todo este complejo proceso, así como las distintas perspectivas que se ofrecen en la actualidad para responder al «atraso» de América latina, como fruto de la casualidad o resultado del capricho de algunos hombres.

Los intereses económicos imperialistas ya citados (por ejemplo, la necesidad de expansión de sus mercados), obligan a las élites nacionales, que casi siempre no son más que filiales y expresión local de las élites extranjeras, a buscar los medios para superar las estructuras arcaicas,

ya que de otra forma aquellos intereses se verían frustrados. Sin embargo, desde el punto de vista del imperialismo y de sus aliados nacionales, lo importante era que ese proceso reformista, calificado a efectos publicitarios de «desarrollo», no afectara los puntos neurálgicos de las relaciones entre la sociedad-matriz y las sociedades dependientes, o, en otras palabras, lo que se pretendía era un «desarrollo» en la dependencia. Evidentemente, de esta forma, el lugar de las decisiones políticas, económicas y culturales tendentes a la transformación de la sociedad dependiente debía permanecer en la metrópolis, salvo para determinados aspectos para los que delegaba, y que sustancialmente no alteraban en nada su estado de sociedad subordinada.

Por esta misma razón, las sociedades latinoamericanas, a excepción de Cuba después de la revolución y hasta cierto punto Chile durante la presidencia de Salvador Allende, se modernizan en lugar de desarrollarse en el sentido real del término. El desarrollo de América latina sólo se verificará en la medida en que se resuelva la contradicción fundamental que configura su estado de dependencia. Esto significa que el lugar de decisión de su propia transformación debe hallarse en sus mismas sociedades, pero, al mismo tiempo, fuera del alcance de las manos de una élite burguesa superpuesta a las masas populares oprimidas, ya que en una sociedad de clases es inevitable que se dé un desarrollo desigual. Sólo en este sentido el desarrollo se convierte en liberación, y esto a un doble nivel: por una parte, la sociedad dependiente se libera del imperialismo, y, por otra, las clases sociales oprimidas se liberan de las clases sociales opresoras.

De cualquier forma, el proceso de expansión imperialista engendra hechos inéditos de carácter político y social. La transición que se opera en una sociedad dependiente implica la presencia contradictoria de un proletariado en fase de modernización al lado de un proletariado tradicional; de una pequeña burguesía técnico-

profesional al lado de una clase media tradicional [24]; de una iglesia tradicional al lado de una iglesia que se moderniza; de una educación libresca, «florida» al lado de una educación técnico-profesional que comienza a ser aplicada como exigencia necesaria de la industrialización.

El paso que da una sociedad de una etapa a otra no se opera automáticamente, como piensan los mecanicistas. No se dan fronteras geográficamente rígidas entre estas fases, y de ahí que en la transición coexistan ambas dimensiones.

La presencia del proletariado en proceso de modernización, viviendo una nueva experiencia histórica —la de la transición—, engendra el surgimiento del populismo, como un nuevo estilo de acción política. Sus dirigentes desempeñan el papel de mediadores entre las clases populares que «emergen» y las clases dominantes [25]. Por esta razón, el populismo resulta imposible si las masas populares no han «emergido». Y, de igual forma, en las sociedades en etapa de transición, el populismo no afecta a las áreas latifundistas, ya que en dichas áreas las masas campesinas se hallan todavía «inmersas».

Por otra parte, en el marco histórico en que surge el populismo, éste tiende a llevar a cabo acciones de carácter «asistencialista», de donde se deriva su talante manipulador: las masas populares que «emergen» en el proceso histórico están profundamente condicionadas por toda su experiencia dentro de la cultura del silencio [26].

24. Ver F. H. Cardoso, *Politique et développement dans les societés dépendentes*, Paris 1971.

25. Ver F. Weffort, *Classes populares e política.* Contribução ao estudo do populismo, São Paulo 1968.

26. P. Freire, *Cultural action for freedom:* Harward Educational Rewiew and Center for the Study of Development and Social Change (Cambridge, Mass.) (March 1970).

Evidentemente, las masas populares «emergen» carentes de toda conciencia de clase, ya que no podían tenerla en el estadio anterior, el de su «inmersión». Por este motivo están cargadas de la misma ambigüedad que el populismo que a ellas responde. Por una parte, reivindican; por otra, aceptan las fórmulas asistencialistas y manipuladoras. Esta es también la razón por la que las iglesias tradicionalistas perduran durante el período de transición, incluso en los centros urbanos modernizados. Estas iglesias buscan su propio prestigio hasta el momento en que, agotada la etapa del populismo, determinadas sociedades latinoamericanas entran en una nueva etapa de transición, caracterizada por la presencia de regímenes militares violentos. Es entonces cuando la represión «reactiva» en las masas populares su antigua forma de ser, nacida en la cultura del silencio, conduciéndolas a la iglesia como a un «refugio». Mientras, esta iglesia, que, como hemos visto, coexiste con otras iglesias en período de modernización, también se moderniza en determinados aspectos, con lo que se hace más eficiente en su tradicionalismo.

Hemos observado cómo, en esta etapa de transición, el proceso de modernización de la sociedad dependiente no se traduce en alteraciones fundamentales de sus relaciones con la sociedad-matriz y cómo la «emersión» de las masas no crea automáticamente una conciencia crítica; de la misma manera —y esto es importante tenerlo en cuenta— la actitud modernizante de las iglesias no se identifica tampoco con un compromiso histórico con las clases oprimidas en el sentido de su liberación real.

Desafiada por la eficacia exigida en las sociedades que van superando sus estructuras arcaicas, la iglesia modernizante perfecciona su burocracia para ser más eficaz, tanto en su actividad social-asistencial, como en su acción pastoral. De esta forma, sustituye los medios empíricos que antes utilizaba en su quehacer asistencial por procedimientos técnicos. Sus antiguos «círculos de

caridad», dirigidos por seglares, pasan a llamarse «centros comunitarios», bajo la dirección de asistentes sociales. Los hombres y las mujeres, que antes tenían un nombre: José, Carolina, Joaquín, Magdalena, no son ahora más que números en fichas verdes, amarillas y azules. De igual forma los llamados «medios de comunicación de masas» —que en el fondo son medios de «comunicados» a las masas— encierran una atracción irresistible para esas iglesias.

Lo que hay que condenar en la iglesia «moderna» y modernizante no es su preocupación, válida en sí, por perfeccionar sus instrumentos de trabajo, sino su opción política innegable, aunque muchas veces esté enmascarada, que condiciona su modernización. De igual forma que las iglesias tradicionalistas, de las que ésta no es más que una nueva versión, su compromiso real no es con las clases sociales dominadas, sino con las élites en el poder. Por este motivo defiende las «reformas estructurales» y no la transformación radical de las estructuras, y habla de «humanizar el capitalismo» y no de suprimirlo radicalmente.

Mientras las iglesias tradicionalistas alienan a las clases sociales dominadas presentándoles el mundo como antagónico, la iglesia modernizante las aliena, de forma diferente, apoyando los reformismos que mantienen el *statu quo*. Reduciendo expresiones como «humanismo», «humanización», «promoción humana» a categorías abstractas, las vacía de su significación real, convirtiéndolas en palabrería en ningún modo inoperante porque ayuda a las fuerzas reaccionarias. En realidad, no hay humanización sin liberación, así como no hay liberación sin transformación revolucionaria de la sociedad de clases, que hace imposible cualquier humanización. En tal sociedad, la liberación es lo «inédito viable» de las clases dominadas. Pero su concretización sólo se da por la superación de la sociedad de clases, y no por la simple modernización de sus estructuras.

En la medida en que la iglesia modernizante no va más allá de introducir algunos cambios periféricos en esa sociedad, en la medida en que aboga en favor de adoptar medidas paliativas, de carácter neocapitalista, sólo tendrá audiencia entre los «ingenuos» o los «astutos» a los que antes hemos aludido. La juventud, que se siente desafiada por la realidad dramática de América latina, desde el momento en que ya no es ni «ingenua» ni «astuta» no puede aceptar la invitación que le hace la iglesia modernizante a adoptar posiciones conservadoras o, lo que es lo mismo, reformistas. Esta juventud no sólo rechaza esta invitación, sino que, provocada por ella, adopta actitudes no siempre válidas, como la postura objetivista que ya hemos analizado en otra parte de este artículo.

Adoptando las posiciones conservadoras que rechaza esa juventud, este tipo de iglesias no reniega de su «modernismo», ya que la modernización a la que nos estamos refiriendo es eminentemente conservadora, en la medida en que reforma para mantener mejor el *statu quo*. En este sentido, las iglesias modernizantes, conservadoras, dan la impresión de que «avanzan», cuando en realidad están «afincadas», crean la ilusión de «estar en camino», cuando en realidad estan «establecidas». «Mueren» porque se resisten a «morir».

La iglesia modernizante le diría de nuevo hoy a Cristo: «¿Para qué partir, maestro, si se está aquí tan a gusto?». Su lenguaje oculta en lugar de iluminar. Ante una situación concreta de opresión, de sociedad de clases, habla de los «pobres», de las «clases menos favorecidas», y no de «clases oprimidas». Poniendo al mismo nivel la alienación de las clases sociales dominantes y la de las clases dominadas, pretende desconocer la contradicción antagónica entre ellas, resultante del mismo sistema que las crea. Si bien el sistema aliena tanto a una clase como a otra, las aliena sin embargo de un modo diferente. A las clases dominantes las aliena en la medida en que, transformando el *ser* en un falso *tener*, se sacian

de *poder* y dejan así de *ser;* a las clases dominadas porque, impedidas para acceder a un determinado *tener*, dejan de *ser* al carecer de todo *poder*. Haciendo del trabajo una mercancía, el sistema crea a los que compran y a los que venden el trabajo. El error de los «ingenuos» y la sagacidad de los «astutos» consiste en afirmar que la superación de esa contradicción es una pura cuestión de conciencia moral [27].

Impidiendo, determinadas por la lógica del sistema, que las clases dominadas lleguen a *ser*, las clases dominantes dejan también de *ser*. El sistema mismo les impide superar las contradicciones y emprender cualquier proceso que ponga fin a su alienación y a la de las clases dominadas. Por esta razón, sólo las clases oprimidas están llamadas, históricamente, a llevar a cabo esa tarea. Las clases dominantes, en cuanto tales, no pueden hacerlo. Lo que ellas hacen —dentro de sus limitaciones históricas— es reformar o modernizar el sistema (en función de las nuevas exigencias que la *intelligentzia* del propio sistema percibe) con vistas a mantenerlo, de lo cual resulta la alienación de todos.

Dentro de las condiciones concretas dentro de las cuales actúa la iglesia modernizante, su concepción de la educación, de sus objetivos, así como de su práctica, constituye un todo coherente con las líneas generales de su política. De ahí que, incluso cuando hable de una «educación liberadora», tal educación esté condicionada

27. Al no percibir el problema en forma dialéctica, los «ingenuos» califican el análisis que hacemos de maniqueo. Sin embargo, desde un punto de vista dialéctico, la cuestión no se reduce a la simple división de los hombres en buenos y malos. Lo que el análisis crítico pone de manifiesto es, por un lado, que es el sistema capitalista en sí el que engendra necesariamente tal estado de cosas; y, por otro, que es imposible transformar tal sistema invitando a las clases dominantes a tomar conciencia de su «error». Desde el punto de vista de sus propios intereses de clase, son ellas las que están en lo cierto y no en el error. Por lo demás, éste es otro de los puntos que tampoco pueden comprender dada su tendencia irrefrenable a pensar siempre en categorías ahistóricas.

por su visión de la liberación como un quehacer individual que debe llevarse a cabo, sobre todo, en el cambio de las conciencias y no a través de la praxis social e histórica de los hombres. Por esta misma razón, pone todo su acento en los métodos, considerándolos como instrumentos neutros. De esta forma, para la iglesia modernizante, la educación liberadora viene a reducirse a liberar a los educandos del encerado, de las aulas estáticas, de los contenidos «librescos», de los manuales, sustituyéndolos por proyectores y otras ayudas audio-visuales, clases más dinámicas y cursillos técnico-profesionales.

c) *La iglesia profética*

Por último, en América latina, viene afirmándose cada día más, aunque no como un todo coherente, una iglesia distinta: la iglesia profética.

Esta iglesia es tan vieja como el cristianismo mismo sin ser tradicional y tan nueva como él sin ser modernizante. Combatido a la vez por las iglesias tradicionalistas y por las modernizantes, así como, obviamente, por las élites en el poder, este movimiento profético, utópico y cargado de esperanza, rechazando los paliativos asistencialistas y los reformismos de todo tipo, se compromete con las clases sociales dominadas con el fin de transformar radicalmente la sociedad.

Rechazando cualquier forma estática de pensamiento, este movimiento profético sabe muy bien, al revés de lo que sucede en las iglesias anteriormente analizadas, que para *ser* tiene que *devenir*, tiene que *estar siendo*. Justamente porque asume un pensamiento crítico, esta iglesia profética no se concibe a sí misma como una realidad neutral ni tampoco trata de esconder su propia opción. Y por esto, también, no dicotomiza mundanidad y trascendencia ni separa salvación de liberación. Sabe igualmente que no se da un «yo soy», un «yo sé», un «yo me

libero», un «yo me salvo», como tampoco se da un «yo te enseño», «yo te libero», «yo te salvo», sino, por el contrario, un «nosotros somos», «nosotros conocemos», «nosotros nos liberamos», «nosotros nos salvamos».

Este movimiento profético, tal como comienza ya a esbozarse, sólo puede ser comprendido como expresión de la realidad concreta de América latina, una realidad dramática y desafiante. Comienza a emerger cuando las sociedades latinoamericanas, en período de transición, dejan traslucir, de una forma cada vez más manifiesta, las contradicciones que encierran. Ese precisamente es el momento en que se descubre la revolución como camino de liberación de las clases oprimidas o el golpe militar como alternativa reaccionaria.

Los cristianos que constituyen hoy ese movimiento profético en América latina, aun cuando en ocasiones tengan divergencias entre sí, sobre todo desde el punto de vista de cómo llevar a cabo una praxis concreta, han renunciado a la «ingenuidad» a la que nos hemos referido más arriba, y se han unido a las clases oprimidas, manteniéndose firmes en su compromiso. Fue necesario que esos cristianos, protestantes y católicos —desde el punto de vista profético esta diferencia carece de toda significación—, eclesiásticos y seglares, recorrieran un camino de experiencias difíciles y desafiantes para pasar de su visión idealista a una visión dialéctica de la realidad. A lo largo de ese proceso fueron aprendiendo, no sólo a través de su praxis con el pueblo, sino a través del ejemplo de desprendimiento y de valor de una buena parte de la juventud. De esta forma, percibieron claramente que la realidad, que es un proceso y no un hecho dado y estático, está cargada de contradicciones, que los conflictos sociales no poseen un ser en sí, como si fueran categorías metafísicas, sino que son expresión histórica del enfrentamiento de contradicciones reales. En consecuencia, todo intento de solucionar los conflictos sin fijarse como meta la superación de las contradicciones

que los engendran, no sólo sirve para encubrirlos, sino que se convierte en una ayuda a las clases dominantes.

Cuando la posición profética insiste en la necesidad de llevar a cabo un análisis crítico de las estructuras sociales en las que se dan los conflictos, está exigiendo consecuentemente a cuantos han optado por ella el recurso a las ciencias político-sociales que, por no ser neutrales, implican una opción ideológica por parte de quien las emplea.

La perspectiva profética, utópica y esperanzada no tiene nada que ver con la actitud de los que, situados fuera del mundo concreto, hablan de un mundo de sueños inaccesibles, sino que exige el conocimiento científico del mundo concreto. Según esto, optar por esta línea profética y utópica exige el anuncio y la denuncia a través de la praxis real. Por este motivo, el conocimiento científico de la realidad es condición necesaria para que un profetismo sea eficaz. No podemos denunciar la realidad sin anunciar su radical transformación, de la que resultará una realidad distinta en la que nacerán un hombre y una mujer nuevos; no podemos denunciar proféticamente si antes no hemos llegado al conocimiento de la realidad, a través de la praxis. Pero, por otra parte, tampoco podemos denunciar ni anunciar desconectados de las clases sociales dominadas: ellas deben participar de nuestra denuncia y de nuestro anuncio. La posición profética no es una posición pequeño-burguesa. Por ello sabe muy bien que la autenticidad de la denuncia y del anuncio, como proceso permanente, sólo alcanzará su punto culminante cuando las clases dominadas, a través de su propia praxis, se conviertan en clases proféticas, utópicas y cargadas de esperanza, y por tanto revolucionarias. Una sociedad que haga la experiencia de la revolución permanente no puede prescindir permanentemente de la visión profética, utópica y esperanzada del pueblo, sin estancarse y sin dejar por tanto de ser revolucionaria [28].

28. Ver P. Freire, *Cultural action for freedom.*

De igual forma, ninguna iglesia podrá ser realmente profética mientras sea «refugio de masas» o una agencia de modernización y de conservadurismo. La iglesia profética no se presta al juego de ser «refugio» de las masas populares oprimidas, alienándolas aún más con sus discursos falsamente denunciantes y «palabreros»; su tarea, por el contrario, consiste en invitarlas a un nuevo éxodo. La iglesia profética no es tampoco aquella que, modernizándose, conserva, se estabiliza, se adapta. Cristo no fue conservador. Como él, la iglesia profética debe ser andarina, viajera constante, siempre muriendo y siempre renaciendo. Para ser, debe estar siempre siendo... Por eso no hay profetismo sin asumir la existencia como una tensión dramática entre el pasado y el futuro, entre permanecer y partir, entre la palabra y el silencio castrador, entre ser y no ser. No hay profetismo sin riesgo.

En el clima histórico, intensamente desafiante de América latina, en el que en muchos cristianos se va gestando a través de la praxis esta actitud profética, se está produciendo una fecunda reflexión teológica, que es de todo punto necesaria. La llamada «teología del desarrollo» cede su lugar a la «teología de la liberación», una teología profética, utópica, cargada de esperanza. Poco importa que no esté aún bien sistematizada. Su temática no puede ser otra más que la que brota de las condiciones objetivas de las sociedades dependientes, explotadas, invadidas. Surge de la necesidad de superación real de las contradicciones que explican y producen esa dependencia, de la desesperación de las clases sociales oprimidas. Por ser profética, la teología de la liberación no puede tratar de conciliar lo que es irreconciliable.

En estas circunstancias históricas, la teología no puede pasarse el tiempo discutiendo sobre la «secularización» —que, en el fondo, no es más que una forma moderna de «sacralización» [29]—, ni pretender entretenernos

29. No hay sociedad más «sacral» que la sociedad burguesa. Reacciona violentamente al más mínimo intento de alterar sus es-

con la «muerte de Dios», que en muchos puntos revela una tendencia acrítica de pura adaptación al hombre «unidimensionalizado y despolitizado de las naciones opulentas», como indica Hugo Assmann en una obra excelente recientemente publicada [30].

Es necesario añadir, aunque parezca que nos salimos de nuestro tema específico, que esta actitud profética ante el mundo y ante la historia no debe ser exclusiva de América latina ni de las demás áreas del llamado «tercer mundo». No es un exotismo de «subdesarrollados». En primer lugar, porque la actitud original cristiana es en sí misma profética, sea cual sea el espacio o el tiempo en que los cristianos actúen. Es el testimonio profético, de por sí histórico, el que se traduce de formas distintas, en tiempos y espacios distintos. En segundo lugar, porque el mismo concepto de tercer mundo es ideológico y político, y no geográfico. También el llamado primer mundo encierra dentro de sí, y en contradicción consigo mismo, su propio tercer mundo, de igual forma que el tercer mundo posee su primer mundo, representado por la ideología de la dominación y el poder de las clases dominantes. El tercer mundo es, en última instancia, el mundo del silencio, de la opresión, de la dependencia, de la explotación, de la violencia ejercida por las clases dominantes sobre las clases oprimidas. Los europeos y los norteamericanos de las sociedades tecnológicas no necesitan ir a América latina para hacerse profetas. Les basta con que se acerquen a la periferia de sus grandes ciudades arrancándose antes su «ingenuidad» y su «astucia»: allí encontrarán suficiente estímulo para reflexionar sobre sí mismos; allí podrán encontrar, junto a

quemas, considerados universales, eternos y perfectos. Por desgracia no disponemos de espacio suficiente en esta ocasión para llevar a cabo un análisis detenido de este carácter sacral de las llamadas sociedades secularizadas.

30. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación.* Ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca 1973.

ellos, distintas expresiones de su propio tercer mundo. Será entonces cuando podrán empezar a comprender la inquietud en que se expresa el movimiento profético en América latina.

7. *Conclusión*

De todo esto se deduce que el papel educativo de una iglesia profética en América latina debe ser totalmente distinto al de las iglesias anteriormente analizadas. Dentro de una línea profética, la educación se implantaría como método de acción transformadora, como praxis política al servicio de la liberación permanente de los hombres, que no se opera, repitámoslo, sólo a nivel de las conciencias, sino en la transformación radical de las estructuras, en cuyo proceso se transforman al mismo tiempo las conciencias.

Desde la perspectiva profética carece de importancia la delimitación del campo específico sobre el que se ejerce la educación; ésta constituirá siempre un esfuerzo por clarificar un contexto concreto, en el que educadores-educandos y educandos-educadores deben encontrarse ligados a través de su presencia activa. Es siempre una praxis desmitificadora que, al desvelar la realidad de la conciencia, ayuda al desvelamiento de la conciencia de la realidad.

Podemos concluir este trabajo volviendo a la afirmación obvia con la que lo iniciamos: no es posible discutir acerca de las iglesias, de la educación, ni del papel de éstas con relación a aquélla si no se hace desde una perspectiva histórica. E históricamente estamos llamados a acompañar los flujos y reflujos del movimiento profético en América latina.

Relación indisoluble entre libertad y poder

Eduardo I. Bodipo-Malumba

1. *Dimensiones de la libertad*

En la historia del pensamiento filosófico y social el término «libertad» es utilizado como concepto moral y social, haciendo referencia a las relaciones del hombre con sus semejantes o a las condiciones específicas en que se desarrolla la vida social. En la tradición europea, la libertad remite fundamentalmente a aquella situación que se caracteriza por la ausencia de cualquier restricción o coacción impuesta por otro. Se dice que un pueblo es libre cuando puede elegir sus propias metas o pautas de conducta, cuando puede escoger entre diferentes alternativas que le son propuestas, cuando no está obligado a actuar de una manera distinta a la que él habría elegido y cuando no se le impide actuar como desearía, bien sea por la voluntad de otro hombre, por la del estado o la de cualquier otra autoridad. A esta clase de libertad, consistente en no ser forzado ni coaccionado por otro, se le llama *libertad negativa* o *libertad de*.

Sin embargo, la noción de libertad posee aún otra dimensión. Según ésta, la libertad es concebida como

una realidad interior al hombre en cuanto tal y susceptible de exteriorizarse en orden a lograr una expresión de sí mismo de acuerdo con las exigencias del tiempo y del espacio. En esta perspectiva, sólo el hombre tiene el poder de autorrealizarse y de ser su propio sujeto determinante a lo largo de todos los procesos de su devenir, puesto que solamente él comprende sus propias potencialidades y conoce los «conceptos». Su existencia auténtica no es más que el proceso mediante el cual va convirtiendo en acto sus propias potencialidades y amoldando su vida a los conceptos de su razón. Nos hallamos entonces ante la libertad como la categoría principal de la razón. La razón presupone la libertad, esto es, el poder de actuar de acuerdo con el conocimiento de la verdad y el poder de dar forma a la realidad de acuerdo con sus potencialidades. Sólo el hombre que es dueño de su propio desarrollo y que ha comprendido sus propias potencialidades y las de las realidades que le rodean puede conseguir estos fines. De todo ello podemos deducir que la libertad presupone la razón, puesto que sólo el conocimiento permite al hombre adquirir y manejar ese poder.

Para algunos pensadores la ausencia de coacción es la condición necesaria y suficiente de la libertad. Los hombres son libres mientras actúen movidos por su propia voluntad y no se vean coaccionados. Otros pensadores, al contrario, afirman que son también las condiciones naturales, y no sólo la voluntad y el poder de otro hombre, las que constituyen un obstáculo a la capacidad de elegir entre distintas alternativas, y que, por consiguiente, aumentando nuestros conocimientos o todo cuanto es susceptible de ampliar nuestra capacidad de sacar partido de las condiciones naturales, aumentamos *ipso facto* nuestra libertad.

Es necesario observar, a propósito de estas condiciones naturales, que sean cuales fueren los factores que limitan o restringen nuestra acción —voluntad de otro hombre u obstáculos naturales—, no podemos ser real-

mente libres para escoger una determinada alternativa más que si disponemos de los medios o del poder necesario para alcanzarla; en otros términos, carecer de los medios necesarios para llevar a cabo una acción determinada es lo mismo que estar privado de libertad para llevar esa acción a cabo. En esta perspectiva, las condiciones necesarias para que se dé libertad serían:

1. ausencia de coacción o de limitación de origen humano que le impidan al hombre elegir la alternativa que desearía;

2. ausencia de aquellas condiciones naturales que constituyan un obstáculo a la consecución del objetivo elegido;

3. posesión de los medios o del poder que permitan alcanzar los objetivos que han sido elegidos voluntariamente.

Todas estas afirmaciones se apoyan en la idea de que la posesión de los medios o del poder para conseguir los objetivos que se han elegido constituye una parte integrante del hecho de ser libre. Consiguientemente se será auténticamente libre cuando se haya pasado del estado *ser libre de* al de *ser libre para*, esto es, al estadio de *tener la capacidad o el poder para elegir.*

2. *Ser libre para*

Es precisamente hacia el *ser libre para* hacia donde tiende y sobre lo que pone el acento la teología negra. En el pasado, y especialmente desde la perspectiva misionera occidental, la meta de la teología consistía en «liberar» y «salvarnos» a nosotros, los negros, de nuestro propio *esse*, extirpándonos nuestro «ser» cultural, social, histórico y existencial. La teología negra, por el contrario, representa una variedad de la «teología intermedia», cuya meta es resaltar la idea de *liberarnos para*, esto es, liberarnos para conseguir la capacidad o el poder de ser y de mantenernos en una constante

acción, ya se trate de una acción pacifista o revolucionaria, pero siempre cargada de una *dynamis* positiva.

Si este es el tipo de libertad a la que quiere vincularse la teología negra, ¿qué respuesta dar a los lingüistas que consideran que la asimilación de la libertad a la posesión de poder implica una distorsión del lenguaje corriente? Si yo pregunto: «¿Soy libre para ir andando hasta la casa de Jones?», la respuesta está perfectamente clara y no existe problema, pero si lo que pregunto es: «¿Soy libre para atravesar a pie el Sahara?», la respuesta correcta sería: «Eres libre de hacerlo si es que puedes». Esto nos conduce al argumento esencial: vincular *ser libre para* con *tener la capacidad o el poder de* priva al término «libre» de su función primordial que consiste en remitir a una situación o a un estado de cosas en los que las elecciones de los hombres o su manera de actuar no estén impuestas o restringidas deliberadamente por otro hombre o grupo de hombres. Si afirmamos que ser libre para conseguir los objetivos elegidos exige la posesión del poder y de los medios necesarios para su consecución, entonces el problema de la libertad coincide con el problema, absolutamente distinto, de cómo conseguir el máximo de satisfacción.

Sin embargo, para evitar que nos desvíen de nuestro objetivo las implicaciones del análisis lingüístico del término «ser libre», nos es absolutamente necesario examinarlo en relación con los términos de coacción o de restricción.

Algunos espíritus pesimistas han expresado su temor de que el ejercicio del poder por parte de los negros con vistas a su propia liberación resulte fatal y autodestructivo si los detentadores de este *poder para ser libres* están poseídos del deseo de vengarse de los elementos históricos y de los hombres que han ejercido su poder contra ellos. En mi opinión, si éste fuera el objetivo principal de los negros, su ejercicio del poder sería estéril; sin embargo, me siento orgulloso de poder afirmar que la historia tiende a orientarnos más allá del

nivel puramente histórico en nuestra compresión de las relaciones existentes entre la libertad y el poder. Una buena ilustración de la meta que pretende alcanzar la teología negra y de su comprensión de la libertad nos la ofrece el análisis de la crítica hegeliana de la historia.

El filósofo alemán W. Fr. Hegel describe la revolución francesa como el desencadenamiento de una libertad «autodestructiva». Y fue autodestructiva porque la toma de conciencia, que trataba de desembocar en una modificación del mundo occidental de acuerdo con los intereses subjetivos, no había hallado aún su propia verdad. En otros términos, el hombre occidental no había descubierto aún su interés auténtico y no se había sometido libremente a unas leyes que aseguraban su propia libertad y la de todos. Para Hegel, el nuevo estado creado por la revolución francesa modificó tan sólo el mundo objetivo al convertirlo en un medio a disposición del hombre, pero no consiguió alcanzar la libertad esencial del hombre. Esta debería venir más tarde, en el momento en que se llevara a cabo la transición de la era revolucionaria francesa a la de la cultura alemana idealista. De esta forma, la realización de la libertad auténtica fue trasladada, del plano histórico, al plano interior del espíritu o de la conciencia.

Si me he detenido en este punto ha sido para subrayar que, de igual forma que Hegel vio la necesidad de trasladar el concepto de libertad del dominio de la historia al de la conciencia, la teología negra es igualmente consciente de la importancia de este «transfert». ¿Por qué? Según Hegel, «la libertad absoluta» abandona la esfera de la realidad autodestructiva para pasar a otro dominio, el de la autoconciencia. Asimismo, la teología negra quiere ante todo hacernos libres a través del pensamiento y en el dominio del pensamiento, puesto que será así como se servirá mejor la causa de la unidad del pueblo negro. Hegel definió el pensamiento como un modo de existencia:

> Cuando pienso, soy libre porque yo no estoy en otro, sino que estoy pura y simplemente conmigo mismo; mi objetivo es para mí una unidad indivisible, y mi proceso de comprensión es un proceso que me es interior [1].

Esta explicación pone de manifiesto que Hegel liga su concepción de la libertad al principio de una determinada forma de sociedad, que podría muy bien ser la que hoy conoce el mundo negro. Su afirmación implica que es libre el hombre que, viviendo con los demás, permanece totalmente en sí mismo y, en cierta manera, posee personal e inviolablemente su propia existencia. La libertad se convierte entonces en autonomía e independencia ante todos los factores externos. Sólo el hombre o la sociedad capacitados para conocer sus propias posibilidades y las de su entorno pueden transformar cualquier forma de existencia en condición de su propia realización. La realidad auténtica presupone la libertad y ésta, a su vez, presupone el conocimiento de la verdad.

3. *Coacción y libertad*

Una vez que hayamos agotado el proceso interno de la libertad, podremos ocuparnos del segundo aspecto, que consiste en la realización exterior del poder frente a la coacción. Aun en el caso de que nos contentemos con afirmar que los hombres son libres en la medida en que sus acciones no están sometidas a la coacción de otro, es evidente que la idea de coacción merece algunas consideraciones.

Para ello puede resultar provechoso tener en cuenta la afirmación de Bertrand Russell, según la cual «la libertad puede ser definida en términos generales como la ausencia de obstáculos para la realización de nuestros deseos». Esta afirmación resulta insuficiente, al menos para todos aquellos de nosotros que forman parte del

1. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 91.

mundo negro en el que la opresión bajo todas sus formas impregna la vida de nuestras sociedades y de los individuos hasta lo más profundo de ellos mismos. Pero si la examinamos más detenidamente, descubriremos en ella tres aspectos importantes:

1. En primer lugar, desear la libertad no es acto que pueda realizar cualquier individuo, sino sólo el individuo libre. La verdad, bajo su forma auténtica, no puede ser descubierta ni querida más que por individuos y pueblos libres. El hombre no puede conocer la libertad sin poseerla; para llegar a ser libre, es necesario que sea ya libre. La libertad no es un estado que poseen los hombres y los pueblos, sino una acción que emprenden como sujetos conscientes. Mientras no conozcan la libertad, no podrán llegar a ella por sí mismos. Esta falta de libertad puede incluso llevarles hasta a elegir voluntariamente la esclavitud o resignarse a ella. En este caso, no demostrarán ningún interés por la libertad y su liberación deberá ser llevada a cabo contra su voluntad. En otros términos, la posibilidad de liberarse les ha sido robada y su estado de esclavitud les impide buscarla por su propia voluntad. Sólo pueden ser libres quienes conocen sus propias potencialidades [2].

2. En segundo lugar, si la ausencia de coacción es una condición necesaria para ser libres, por «coacción» hay que entender no sólo mandatos o prohibiciones que se obligan a cumplir por medio de castigos o del ejercicio de un poder superior, sino también las múltiples formas de control indirecto mediante las cuales se concede a determinados individuos un derecho a intervenir sobre las condiciones que determinan las alternativas posibles.

3. En tercer lugar, si la libertad es el derecho que tienen los individuos a elegir entre diferentes alternativas,

2. W. Fr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 30.

ese derecho implica a su vez que quienes han de elegir puedan conocer las alternativas, que tengan conocimiento de la validez que encierran dichas alternativas, de forma que puedan elegir con conocimiento de causa y deliberadamente. La noción de libertad que la teología negra trata de implantar en todo el «mundo negro» en lucha por su liberación exigirá por tanto la educación del mundo no-negro para que pueda percibir los distintos objetivos, los modos de vida y los comportamientos vigentes en los distintos «mundos»; para que aprenda a aceptar, criticar y analizar libremente estas realidades a fin de que se pueda hacer una elección consciente más que imponer el monopolio de una alternativa monocultural, con todas las implicaciones que esto lleva consigo.

¿Quiero decir con esto que la teología occidental nos ha obligado a ser lo que ahora somos queriéndonos liberar de nuestro *yo* inherente a nuestra naturaleza? Si éste fuera el caso, ¿cuál es el significado auténtico de la coacción en el contexto de la libertad?

No basta con limitarse a constatar exclusivamente la presencia o ausencia de coacción en el sentido literal del término. La libertad, en sentido positivo, consiste en la actividad o en el proceso de elección de que dispone el pueblo por sí mismo y en la posibilidad de actuar por su propia iniciativa, ya que una elección puede ser manipulada o reprimida.

¿Se puede deducir de todo esto que el nivel de libertad se mide por el número de alternativas posibles y que cuanto más numerosas sean éstas tanto más libre será el hombre? Es evidente que no debe establecerse una relación matemática entre la gama de alternativas y el grado de libertad. Sea cual sea el número de alternativas que se le ofrecen al individuo, éste no se considerará libre mientras se le prive de elegir precisamente aquella que él hubiera preferido sobre cualquier otra.

Ahora bien, ésta es la situación en la que se hallan el negro y el mundo marginado: a ellos se les ha privado de las alternativas temporales y espirituales más impor-

tantes. La conquista de estas alternativas prioritarias ha constituido el objetivo de las reivindicaciones de los negros a lo largo de toda su historia desde el momento en que entablaron relación con el mundo occidental; pero éste, indiferente ante las reivindicaciones del mundo negro, ha preferido, primero imponernos alternativas muy restringidas y, después, manipular aquellas alternativas que eran las más vitales para nosotros.

4. *Reivindicar la libertad*

Cuando el mundo negro y sus portavoces exigen para sí una libertad a todos los niveles, no se refieren tan sólo a la ausencia de aquellas restricciones e imperativos que nos han sido impuestos de forma paternalista por quienes se llaman nuestros aliados y nuestros amigos en nombre de la fraternidad cristiana (*libertad de*), sino que también se refieren a aquello en nombre de lo cual reclaman esa libertad. Desde un punto de vista político, reivindicar la libertad significa casi siempre reclamar una libertad concreta, el derecho a ejercer una actividad determinada o a expresarse sin ninguna restricción. Esta concepción occidental muy limitada de la libertad se expresa en la afirmación de Bartrand Russell para quien la libertad es «la ausencia de obstáculos para la satisfacción de nuestros deseos». Pero desde la perspectiva del mundo negro, la noción de libertad es mucho más amplia; abarca la ausencia de obstáculos para el ejercicio y la satisfacción de los intereses específicos y para las formas de acción que encierren especial significado para los negros, ahora y en el futuro, en relación con el mundo que les rodea.

De esta forma, la libertad, en el contexto de la teología negra, no se refiere simplemente a la posibilidad abstracta e indeterminada de elegir entre alternativas que nos ofrecen otros, sino que guarda relación con las esferas específicas de las acciones individuales y sociales,

que implican el derecho de poder llevar a cabo nuestras propias opciones y decisiones, así como de seguir nuestro propio camino, todo lo cual encierra una importancia decisiva para la vida de los negros. Podemos afirmar que el pensamiento negro, en cierta medida, trata de identificar con la libertad las esferas de acción específicas de los negros con el derecho y la capacidad para llevar a cabo una opción, tanto a nivel individual como colectivo —lo que el filósofo inglés John Stuart Mill llama «individualidad»[3]— para hacer realidad dicha opción al margen de toda manipulación exterior.

En el mundo de la iglesia y la política, y en todas sus derivaciones, las manipulaciones son de tanto calibre que muy bien se pueden identificar con los procesos calificados ordinariamente de coercitivos. Es un hecho sabido que en determinadas sociedades un grupo de hombres puede poseer el control de los medios de producción, del sistema educativo o de los medios de comunicación de masas, hasta el extremo de que pueden determinar con un mínimo margen de error las alternativas de elección de sus conciudadanos. Con frecuencia esto es debido al hecho de que los menos privilegiados carecen de los medios necesarios para conseguir los objetivos que desearían, pero en ocasiones también es debido a que un grupo se aprovecha de esta su carencia de poder para impedirles alcanzar las metas que desearían; e incluso a veces sucede que los que carecen de todo poder ni siquiera llegan a conocer la existencia de diferentes alternativas ni que estaban capacitados para conseguirlas ni que merecía la pena al menos intentarlo.

Este argumento justifica las nociones de «independencia material» o de «seguridad material» incorporándolas a lo que se ha considerado es el núcleo de toda libertad: la ausencia de coacción. A pesar de que nos negamos a concluir que la mera carencia de poder o de

3. J. Stuart Mill, *On liberty: limits of liberty*, editado por Peter Radoliff, 82-84.

los medios necesarios para conseguir la alternativa elegida equivalga a no ser libre para alcanzar ese objetivo, la situación es distinta desde el momento en que tanto los medios como el poder están controlados y manipulados de acuerdo o en contra de la voluntad de quienes pretenden conseguir dicho objetivo. De esta forma, si bien la dependencia y la inseguridad materiales se aplican en el caso de una situación de desigualdad en el control de los medios y de los objetivos a elegir, la independencia y la seguridad materiales van a la par con la liberación de la coacción, puesto que en este caso la independencia y la seguridad materiales son las condiciones indispensables que permitirán a los pueblos actuar por su propia iniciativa, que no es más que la concepción positiva de la libertad.

Es ahora cuando vemos claramente la conexión existente entre libertad y poder: disponer del control de los medios es condición para que se dé una alternativa real y, por tanto, para que sea posible la elección y la libertad. De ahí se sigue que la desigualdad de poderes se traduce con frecuencia en una desigualdad en el grado de libertad; no se trata tan sólo de que quienes estén mejor provistos tengan a su disposición un abanico de posibilidades más vasto, sino sobre todo de que los más poderosos pueden restringir el margen de elección y la libertad de quienes no disponen de poder, lo que les permite satisfacer de modo más pleno sus propios intereses.

Sólo puede haber libertad allí donde exista la posibilidad de elegir, la cual implica a su vez no sólo que no haya una coacción directa, sino también que se pueda llegar a conocer la existencia de las distintas alternativas y sus características. La razón desemboca en la libertad y la libertad constituye la existencia auténtica del individuo. Por otra parte, la razón sólo existe si se lleva a cabo, esto es, en el proceso a través del cual se hace real. Lo que el mundo negro pide hoy es la reinstauración de sus derechos y de su derecho a acceder al conocimiento verdadero. El ser sujeto de derechos remite a la

posesión del poder necesario para realizar una determinada cosa, y la clase de poder de la que aquí hablamos nunca se le ofrece a un pueblo en bandeja, sino que debe ser conseguida y conquistada. El dominio del derecho es el dominio de la libertad[4]. Poseer el poder es poseer la facultad de realizar las aspiraciones de un pueblo o de introducir cambios. Esta es la razón de que sea imprescindible que el mundo negro conozca su propio poder. Este conocimiento le devolverá su poder, porque será gracias a ese conocimiento como se hará real la capacidad de libertad del pueblo negro.

¿Por qué el conocimiento? El conocimiento es necesario porque la libertad puede ser restringida no sólo por su supresión, sino también por la deformación de los hechos, por su interpretación arbitraria o por cualquier forma de propaganda deshonesta debida al control ejercido sobre la información por una minoría privilegiada. En la medida en que este control consiga ocultar o desfigurar el carácter de determinadas alternativas posibles, podrá restringir o manipular los campos de elección de un modo tan eficaz como lo hace la coacción directa, o, en otros términos, limitará el ejercicio de la libertad.

Para los negros, la libertad se conseguirá con la seguridad que proporciona la toma de posesión; con otras palabras, seremos libres cuando poseamos y conozcamos el mundo negro, los valores negros, y cuando pasen a ser de nuestra propiedad.

Algunos podrán pensar que al describir en última instancia la libertad como una realidad interior, la teología negra se coloca en una perspectiva limitada, fruto de una metafísica de poca monta, pero para el mundo negro la libertad interior no es más que una etapa de transición en el proceso que conduce a la libertad exterior. Esto significa que la libertad interior le procura al negro una esfera privada al abrigo de cualquier inter-

4. W. Fr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1, nota.

vención exterior, y la moralidad le impone obligaciones de validez universal. Pero cuando las sociedades y las distintas fuerzas que se hallan en relación constante con el mundo negro adoptan formas totalitarias, de común acuerdo con las exigencias del imperialismo monopolizador, el mundo negro en su totalidad se convierte en objeto político. Su existencia se ve subyugada hasta lo más profundo por esas fuerzas y es abolida la esfera privada. Entonces, las mismas condiciones que antes exigían la interiorización de los valores, exigen ahora que sean totalmente exteriorizados a través de medios que las sociedades no-negras califican a ciertos niveles de heterodoxos, pero que para nosotros no tienen más valor y más significado que en la medida en que ellos nos permiten conquistar y apoderarnos del poder que nos conducirá a una libertad auténtica y total.

El contexto social de la teología: libertad, historia y esperanza

James H. Cone

Tras el nacimiento de la «teología negra» en América del norte, de la «teología de la liberación» en América latina y de la «teología política» en numerosos países, ya no es posible *hacer* teología cristiana sin tomar en serio la cuestión de la *libertad* en la *historia* para la *esperanza* de la humanidad. La lucha de los negros en favor de su liberación en la historia, ligada a la lucha de los pueblos oprimidos por la liberación del mundo entero, obliga a los teólogos cristianos a preguntarse en estos términos: ¿qué es la libertad y qué relación guarda con el combate de los pueblos oprimidos por un futuro humano?

Comenzaré mi exposición dando una definición de libertad, historia y esperanza. Examinaré después las consecuencias teológicas que de ahí se deducen.

La libertad es esa *estructura* de la existencia humana, ese *movimiento* que se opera en la existencia de los hombres y que les capacita para luchar contra la esclavitud y la opresión. La historia es el *lugar* donde se actualiza la libertad. La esperanza es la *anticipación* de la libertad actualizada en la historia. La esperanza es la visión de la

libertad y la historia es el contexto en el cual esta visión se concretiza. Libertad, historia y esperanza, por constituir la trama de la humanidad, el lugar donde ella se inserta y su realización futura, son inseparables. Aislada de la historia, la libertad pierde su autenticidad. No es más que opio, un sedante que conduce a los hombres a darse por satisfechos con la antítesis de la libertad: la opresión. Aislada de la esperanza, de la visión de unos cielos nuevos y una tierra nueva, la libertad resulta igualmente negada. La esperanza es la trascendencia de la libertad, el reconocimiento de que lo que *es* no debe ser por fuerza. La historia es la inmanencia de la libertad, el reconocimiento de que lo que *es* es el lugar en el que hemos sido llamados a dar testimonio del futuro, del «todavía no» de la existencia humana. La libertad no es por tanto objeto, sino *proyecto*. Es la proyección de mí mismo en la historia contra las estructuras de la no-libertad, proyección que hace posible el testimonio del reino de la libertad perfecta que ha de venir.

A la luz de esta perspectiva en la que hemos enmarcado la libertad, la historia y la esperanza, examinaremos cuáles son las implicaciones para la escritura, la teología y la situación contemporánea.

1. *La libertad de Dios, fuente de la libertad del hombre*

La libertad humana para esperar un cielo nuevo y una tierra nueva se apoya en la libertad de Dios para ser Dios-para-nosotros en la historia, hoy y en el futuro. Esta libertad de Dios debe constituir el punto de partida del análisis cristiano de la libertad, la historia y la esperanza. Según las escrituras, el ser de Dios en cuanto libertad afirma no sólo la voluntad divina de *ser* en su yo divino, sino también la libertad de Dios de ser *Dios-para-nosotros* en el contexto social de la existencia humana. La libertad divina no consiste tan sólo en la afirmación de la existencia de Dios en sí, de su total tras-

cendencia sobre la existencia de la criatura. Ella expresa también la voluntad de Dios de ser en relación con sus criaturas en el contexto de su lucha por una humanidad realizada.

Este es el significado del Exodo y de la encarnación, así como de esta frase de Jürgen Moltmann: «La teología cristiana habla de Dios en términos *históricos*» [1]. Hablar de Dios en términos históricos es hablar de Dios que se ha revelado en la historia y cuya libertad es la voluntad divina de hacerse conocer en el contexto político de los combates del hombre por la liberación. El Dios bíblico es el Dios de la libertad que llama a los débiles y desvalidos a una existencia de nueva criatura. Es el Dios de Jesucristo, el oprimido, que vino para «derrocar a los reyes de sus tronos» y para «dar a los humildes un puesto de privilegio». Vino a «llenar de bienes a los hambrientos» y a «expulsar a los ricos con las manos vacías» (Lc 1, 52-53). Jesús nació como los pobres, fue bautizado con ellos, vivió en medio de ellos, murió por ellos. En Jesucristo, Dios reveló su libertad de asumir él mismo, en su condición divina, la condición humillada de los oprimidos, para que pudieran conocer un futuro nuevo, distinto de su miseria pasada y presente. Por eso, Ernst Käsemann está en lo cierto cuando afirma que «Jesús significa libertad» [2].

> Para un cristiano, tener fe no es tan sólo creer en la libertad; es ser ya libre. No es tan sólo esperar en la libertad; es inaugurar en la tierra una vida libre [3].

Cuando Dios se revela en la historia como libertad para nosotros, se manifiesta como un Dios de la esperanza. Por eso afirma Moltmann que «la teología cris-

1. J. Moltmann, *Religion, revolution and the future*, New York 1969, 203.
2. Traducción inglesa de Frank Clarke, London 1969.
3. J. Moltmann, *o. c.*, 66.

tiana habla de la historia en términos *escatológicos*»[4]. Hablar de la historia en términos escatológicos es hablar de la promesa que encierra la palabra liberadora de Dios, revelada en su futuro, y activa en nuestro presente derrocando los poderes del mal que mantienen cautivo al hombre. El Dios bíblico es por tanto un Dios de libertad, de historia y de esperanza.

La libertad divina es la fuente y el contenido de la libertad humana. La libertad del hombre —la voluntad de crear en la historia un futuro nuevo— está arraigada en la libertad de Dios, en la voluntad de Dios de ser para nosotros y con nosotros en su futuro. Porque Dios nos ha creado en la libertad y quiere entrar en relación con los hombres fuera de su yo divino, la libertad se nos ha conferido como uno de los componentes de nuestra existencia de criaturas. Por tanto, sabemos que somos libres, no porque nos lo hayan enseñado las especulaciones de los filósofos idealistas y naturalistas, sino gracias a nuestro encuentro liberador con el que es la fuente de la libertad. Aceptar la esclavitud y la opresión es negar el auténtico fundamento y el fin mismo de nuestra existencia de criaturas. Esto era lo que quería decir Anthony Burns, antiguo esclavo, cuando afirmaba:

> Dios me ha hecho hombre y no esclavo, y me dio el mismo derecho sobre mí mismo que le dio al hombre que me robó mi yo[5].

David Walker expresaba la misma idea cuando les recordaba a los esclavos negros que la libertad no era un regalo del amo blanco, sino un derecho natural de la creación de Dios:

4. *Ibid.*, 203.
5. C. Woodson (ed.), *A letter of Anthony Burns to the Baptist church at Union, Fauquier Co., Virginia,* en *The mind of the Negro as reflected in letters written during the crisis 1800-1860* New York 1969, 660.

> Si se le ocurriera al tirano libertar a alguno de vosotros, acordaos de que vuestra libertad es un derecho natural que tenéis. Vosotros sois hombres, igual que ellos, y en vez de darles las gracias por vuestra libertad, dadle las gracias al Espíritu santo, vuestro amo legítimo. Si ellos no quieren renunciar a vuestro duro trabajo..., el Dios todopoderoso romperá las sólidas cadenas [6].

La libertad humana no es una posibilidad que los opresores pueden ofrecer o arrebatar. Los que admitan esta afirmación fundamental, comprenderán también esta atrevida afirmación de John Cassandra:

> Me habéis tratado como a un mulo, y me he convertido en un hombre [7].

La libertad del hombre está arraigada en la libertad de Dios para estar presente con nosotros en la historia. Y esto nos hace comprender que nuestro futuro se sitúa en la lucha histórica contra el dolor y el sufrimiento.

2. *Hacia una definición de la libertad humana*

Tras haber afirmado que la libertad divina debe constituir el punto de partida de nuestra investigación teológica sobre la libertad humana, podemos ahora preguntarnos: ¿cuál es el *contenido* de la libertad humana?

a) *La libertad humana: estar en relación con Dios*

Si la libertad divina es al mismo tiempo la fuente y el contenido de la libertad del hombre, de ello se sigue

6. D. Walker - H. H. Garnet, *Walker's appeal/Garnet's address*, New York 1969, 81-82. El llamamiento de Walker fue publicado por primera vez en 1829 y el discurso de Garnet fue pronunciado en 1843.

7. Citado por H. A. Baker, Jr., *Long black song*, Charlottesville 1972, 116.

que la libertad humana es libertad para Dios. La comunión con Dios es el comienzo y la meta de la libertad humana. Hombre libre es aquel que encuentra a Dios en la fe, esto es, en la certeza llena de confianza de que su auténtica humanidad sólo puede alcanzar en Dios su plenitud.

En este sentido, habría que considerar hoy la libertad humana como la misma esencia de la noción teológica de la «imagen de Dios», aun cuando este aspecto haya sido con frecuencia marginado y dejado en la sombra. En la historia de la teología con frecuencia se ha identificado la imagen de Dios con la facultad de razonar del hombre. Los teólogos —desde Barth, por supuesto—, siguiendo las pautas de la Reforma, han admitido el carácter relacional de la imagen de Dios. No obstante, ni siquiera Barth logró exponer con suficiente claridad las implicaciones políticas y sociales del encuentro del hombre con Dios. Afirmar que los hombres sólo son libres cuando su libertad emana de la revelación divina encierra consecuencias políticas concretas. Si somos creados para Dios, cualquier otro juramento de fidelidad se convierte en una negación de la libertad y debemos luchar contra todos cuantos tratan de esclavizarnos. Ser «imagen de Dios», por tanto, no supone tan sólo una relación personal con Dios; constituye también un componente de la humanidad que conduce a todos los hombres a la lucha contra la esclavitud. La «imagen de Dios» es el fundamento de la rebelión y de la revolución de los esclavos.

Este negro-espiritual pone en evidencia nuestra afirmación de que el carácter relacional de la libertad está arraigado en la lucha del hombre por la libertad:

> ¡Oh libertad! ¡Oh libertad!
> ¡Libertad, te amo!
> Antes que ser esclavo
> prefiero echarme sobre mi tumba
> para ir a la casa de mi Señor
> y allí ser libre...

Esta canción tiene por tema la libertad en la historia y la lucha contra la esclavitud del hombre. Los esclavos negros han comprendido no sólo que la libertad es uno de los componentes esenciales de la existencia humana («¡Oh libertad! ¡Oh libertad! ¡Libertad, te amo!»), sino también que ser libre es entrar en relación con Dios («Antes que ser esclavo, prefiero echarme sobre mi tumba para ir a casa de mi Señor y allí ser libre...»). La libertad no es sólo una relación con Dios sino un encuentro que echa sus raíces sobre la lucha histórica por la libertad.

> La fe cristiana es libertad en la lucha, en la contradicción y en la tentación [8].

b) *Estar en relación consigo mismo y con la comunidad de los oprimidos*

Ser libre no consiste sólo en estar en relación con Dios. Es también estar en relación consigo mismo en el contexto de una comunidad oprimida que lucha por su liberación. Afirmar que la libertad es la imagen de Dios es afirmar no sólo que Dios existe, sino también que yo existo y que he sido llamado a existir en la historia. La libertad es el conocimiento de sí mismo, una llamada a afirmar que estoy destinado a ser.

La revelación divina, según aparece en el testimonio de la Escritura, pone claramente en evidencia que el yo sólo puede realizar su libertad auténtica en el contexto de una comunidad oprimida en lucha por su propia liberación. La libertad de Dios para la humanidad es la liberación de los oprimidos por Dios que les liberta de su esclavitud. Precisamente por esto la libertad humana es repuesta al don gratuito de la libertad divina, es un acto de servicio a nuestros hermanos y hermanas oprimidos. Dios no puede tener libertad independientemen-

8. J. Moltmann, *o. c.*, 66.

te de los humillados y ofendidos. Dios no puede tener libertad más que si los hambrientos son saciados, los enfermos curados, si se hace justicia a los pobres.

> Si creemos que Cristo crucificado es el representante de Dios en la tierra, no podremos descubrir la gloria de Dios en las coronas de los poderosos, sino en el rostro del hombre ejecutado sobre el patíbulo [9].

Descubrir la libertad de Dios en el hombre que ha sido clavado en un madero significa que la liberación de Dios está destinada a cuantos son condenados injustamente y ejecutados en nombre de la ley y del orden. Todo esto lo comprendieron los esclavos negros cuando cantaban al crucificado, cuando reconocieron sus propios rostros en el de Jesús, su condición en la suya, su humillación en la humillación de Jesús:

> Ellos han clavado a mi Señor en un madero,
> le han puesto una corona de espinas.
> ¡Mirad a mi Señor colgando de la cruz!
> ¡Qué pálido está, cómo sangra!
> Todo esto es un crimen, ¿verdad?
> Durante largas horas, ha sufrido tanto...

Es particularmente revelador que en sus cánticos, llamados frecuentemente negro-espirituales, los esclavos toquen con más frecuencia el tema de la pasión y crucifixión de Jesús que el de su nacimiento, a pesar de que habría mucho que decir sobre la semejanza entre el nacimiento de Jesús y el de los esclavos negros. Prefirieron cantar a aquel que «fue arrastrado hasta la cumbre de la colina a golpe de látigo» y «clavado en la cruz», que «tiene traspasado el costado izquierdo» y del que «la sangre caía gota a gota». Como los esclavos negros que fueron arrojados, golpeados, asesinados sin poder pronunciar ni una sola palabra en su propia defensa, también Jesús fue humillado:

9. *Ibid.*, 68.

Mi Señor bajó la cabeza y murió
sin decir ni una palabra,
ni una palabra, ni una palabra, ni una palabra.

Es en la muerte de Jesús donde se reconocen a sí mismos los esclavos negros; ellos han sufrido y han muerto con él. James Weldon Johnson, ayudado por su imaginación de poeta y de predicador, ha expresado así la esencia de esta realidad:

Mi Señor Jesús, como un cordero,
temblando cuando los clavos atravesaron sus manos;
mi Señor Jesús, como un cordero,
temblando cuando los clavos atravesaron sus pies.
Jesús, Jesús mío,
gimiendo cuando la sangre brotó de sus heridas.
Mirad lo que han hecho con mi Señor.
Estoy temblando, sí, estoy temblando,
me echo a temblar, a temblar
cuando pienso cómo murió Jesús,
muerto ya camino del Calvario;
cómo murió por los pecadores,
pecadores como tú y como yo [10].

En sus cánticos, en sus sermones y en sus relatos, los esclavos identifican a Dios con los pobres y los miserables de la tierra, la condición de los pobres con la condición de Dios. Dios carga sobre su persona el sufrimiento y la humillación de los negros y manifiesta que ha venido para hacerles más ligera su carga. La resurrección de Jesús de entre los muertos es para ellos la garantía de un futuro que ni sus amos ni sus capataces podrán destruir. Por eso los esclavos cantan con estas palabras:

Deja de llorar, Marta,
deja de llorar, María,
que Jesús ha resucitado.
¡Qué mañana más feliz!

Los que no perciben su propia libertad como una realidad indisociable de la liberación de los pobres no

10. J. W. Johnson, *God's trombones*, New York 1972, 42-43.

conocen la libertad auténtica. Los que definen la libertad como un algo «espiritual», como si la libertad política de los oprimidos fuera algo secundario para la libertad divina, no conocen la libertad cristiana, son como extraños a Dios y han hecho alianza con el demonio:

> No podemos conseguir la libertad en la fe sin dar oídos simultáneamente el imperativo categórico de ponernos al servicio individualmente, socialmente y políticamente de la creación sufriente para liberarla de la aflicción. Si alcanzamos la promesa de la libertad sólo en la fe y marginamos la exigencia realista de la liberación del mundo, el evangelio se reduce entonces a no ser más que un fundamento religioso justificativo de la sociedad tal como ella es en sí y una mistificación de la realidad sufriente [11].

El hecho de que la comunión del hombre con Dios no sea posible *más que* en el seno de una comunidad oprimida está también claramente expresado en la parábola del último juicio (Mt 25, 31 ss). El hijo del hombre coloca a unos a su derecha y a otros a su izquierda, según la ayuda que hayan prestado a sus prójimos. Los que están a su derecha son admitidos al reino, a pesar de que no han tratado conscientemente de entrar en él, porque han atendido las necesidades de los oprimidos. Para ellos, el prójimo era un fin en sí mismo, no un medio para conseguir un fin. Los que están a la izquierda del hijo del hombre, los echados fuera, habían buscado entrar en el reino y se sorprenden cuando se les prohibe la entrada. No supieron captar la relación que existe entre los pobres y el hijo del hombre: si hubieran sabido que los despreciados eran en realidad Jesús, hubieran estado dispuestos a socorrerles tan sólo porque querían entrar en el reino. Por eso se atreven a preguntar:

> Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, o forastero o desnudo, o enfermo o en la cárcel, y no te socorrimos? (Mt 25, 44).

11. *Ibid.*, 95.

La respuesta es sencilla:

> Os doy mi palabra: En cuanto no lo hicisteis con uno de esos más pequeños, tampoco lo hicisteis conmigo (Mt 25, 45).

c) *Ser en la historia*

No hay libertad auténtica fuera de la lucha por la liberación dentro de la historia. La historia constituye el carácter inmanente de la libertad; es la praxis de la libertad, su proyecto. La inmanencia de la historia «se hace visible cada vez que, en la historia, hay hombres que se liberan de las cadenas de la esclavitud» [12]. No hay libertad sin transformación, esto es, sin combate por la liberación en este mundo. No hay libertad sin un compromiso de praxis revolucionaria contra la injusticia, la esclavitud y la opresión. La libertad no es un simple pensamiento de mi corazón; es el movimiento sociohistórico de un pueblo que sale de la opresión y se dirige hacia la liberación: el pueblo judío saliendo de Egipto, los negros rompiendo la esclavitud americana. La libertad es el espíritu y el cuerpo puestos en movimiento, la respuesta a la pasión y al ritmo de la revelación divina, afirmación de que ninguna cadena sujetará mi humanidad. Este era el sentido de aquellas palabras que cantan los esclavos negros:

> Soy hijo de Dios y mi alma es libre
> porque Cristo compró mi libertad.

La misma idea está expresada en la escritura, para la que la revelación divina está ligada a la historia y la salvación es definida en términos políticos. En el antiguo testamento, la salvación está arraigada en la historia y se identifica con la justicia de Dios que libra a los opri-

12. *Ibid.*, 79.

midos de la esclavitud política. El salvador es aquel que tiene poder para conseguir la victoria en la batalla y los salvados son los oprimidos que han sido puestos en libertad. Para Israel, Yahvé es el salvador porque «en aquel día salvó a Israel del poder de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos a orillas del mar» (Ex 14, 30). Por esto, el pueblo responde con un cántico:

> Cantad a Yahvé pues se cubrió de gloria
> arrojando en el mar caballo y carro.
> Mi fortaleza y mi canción es Yahvé;
> él es mi salvación,
> él, mi Dios, yo le glorifico
> (Ex 15, 1-2).

La salvación es el acontecimiento histórico de una liberación. Es Dios mismo quien salva a su pueblo de sus enemigos y quien abre a Israel nuevas perspectivas en el contexto histórico de su existencia.

El carácter histórico de la libertad está igualmente presente en el nuevo testamento. Constituye la síntesis de la vida y el mensaje de Jesús y sin duda el capítulo 7 del evangelio de Lucas (versículos 18 ss) el mejor resumen. Cuando los discípulos de Juan se acercan a Jesús para preguntarle si él es el mesías esperado, Jesús les responde, según el evangelista:

> Id a anunciar a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los tullidos caminan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, y a los pobres se les da la buena noticia (Lc 7, 22).

Tampoco aquí la salvación es una idea espiritual abstracta ni un sentimiento del corazón. La salvación es el don de la integridad física en la realidad concreta del dolor y del sufrimiento.

Toda concepción de la libertad que no tome seriamente en cuenta la liberación de un pueblo en la historia, no es bíblica y no guarda ninguna relación con quien nos ha llamado al ser. Esta es la razón por la que los

predicadores negros, desde Richard Allen hasta Adam Clayton Powell y Martin Luther King, han considerado la esclavitud y la opresión como realidades contrarias a la voluntad de Dios. Mientras que los misioneros y predicadores blancos afirmaban que «la libertad que ofrece el cristianismo libera al hombre de la esclavitud del pecado y del demonio, del imperio de la lujuria, de las pasiones y de los deseos desmesurados», pero que «en nada modifica el régimen de la propiedad en la sociedad» [13], los predicadores negros afirmaban con la escritora negra contemporánea Mary Evans:

> Yo tomo mi libertad
> por miedo a morir
> porque la nobleza corre por mis venas...
> Porque yo me atrevo a decir
> que seré libre
> o moriré hoy mismo... [14].

La libertad no es una proposición teórica que pueda ser objeto de discusión en un seminario de teología o filosofía. Es una realidad histórica, nacida en el combate por la liberación, combate en el que un pueblo oprimido toma conciencia de que no ha sido creado para ser encadenado, cambiado, cedido, vendido, en una subasta al mejor postor como una mercancía. Para comprender la *cuestión* de la libertad, tenemos necesidad no sólo de escuchar las palabras, sino también necesitamos conocer el estado de ánimo y la pasión de aquellos que se ven enfrentados diariamente a la dialéctica de la libertad y de la opresión en su existencia concreta:

> Estaba en un rincón de la calle, a nadie molestaba;
> llega entonces un policía y me coge del brazo.
> Da un pequeño silbido, hace sonar una pequeña campana
> y el coche de la policía se lanza a toda velocidad.

13. Citado por H. R. Niebuhr, *The social sources of dominationalism*, Cleveland 1929, 249.
14. M. Evans, *I am a black woman*, New York 1970, 75.

Me llama el juez y me pregunta mi nombre.
Le digo que no he hecho mal a nadie.
Le hace un gesto al policía: hablan entre ellos.
«Negro —dice el juez—, te darán trabajo».
Trabajo en una larga carretera con cadenas en los pies.
Son muchos días seis meses, mucho tiempo.
No puedo olvidar a mi amor; ella piensa en mí.
Oh Señor, los blancos no me soltarán nunca,
nunca...

En este contexto, la libertad es lo contrario de lo que representa el agente de policía, el juez, ese sistema que se puede designar con el término vago de «los blancos» y que el nuevo testamento llama las autoridades y los poderes. Los negros no necesitan títulos en teología o filosofía para saber que hay algo en este mundo que no marcha bien. Karl Marx puede servirnos de ayuda al ofrecernos un marco teórico en el que articular la conciencia de las masas víctimas de la opresión económica. Pero los negros, en América y en otras partes, consideran que el problema de la opresión es mucho más complejo. Y cualquier análisis que omita el estudio del racismo, ese demonio tan profundamente incrustado en el ser del blanco, resulta *ipso facto* inadecuado.

Cavo la tierra al borde del camino,
mi cadena de presidiario me ata a la tierra
y el patrón sostiene el látigo.
Que me quiten esta cadena es todo lo que yo pido.
El juez ha dicho «tres días», yo he vuelto la cabeza,
«y noventa y nueve años más», he bajado la cabeza
llorando.
Que me quiten esta cadena es todo lo que yo pido.

La libertad no consiste tan sólo en reconocer que las cadenas son inhumanas: consiste también en tener el coraje de hacer lo que sea preciso para romper esas cadenas. Como dice Paulo Freire:

El descubrimiento por parte de los oprimidos de que se hallan en una relación dialéctica con el opresor... no constituye en sí la liberación. Los oprimidos no pueden superar la contradicción de la que son prisioneros más que si su

toma de conciencia les conduce a comprometerse en la lucha por su liberación [15].

De igual forma, es en el contexto histórico de la reflexión y de la acción donde los oprimidos toman conciencia del hecho de que Dios lucha con ellos en el combate por la libertad. Este es el sentido que encierra el humilde nacimiento de Jesús en Belén, la curación que él trae para los enfermos y los posesos, su muerte en cruz. Dios muestra claramente que su reino no es sólo una realidad celestial, sino también una realidad terrena. Los hombres no han sido creados para trabajar en las posesiones de otros hombres, ni para recolectar el algodón de otros hombres, ni para vivir en guetos entre ratas y suciedad. Han sido creados para ser libres, para vivir en comunión con Dios y para proyectar su yo hacia el futuro, apoyándose en las posibilidades históricas. La libertad es la autodeterminación en la historia y la reivindicación de lo que le pertenece legítimamente a la humanidad. Mary Evans lo ha expresado en este poema:

Yo
soy una mujer negra,
alta como un ciprés,
vigorosa,
más allá de toda definición tranquila,
desafiando el lugar
y el tiempo
y las circunstancias,
asediada por todas partes,
impenetrable,
indestructíble.
Mirame
y serás
un hombre nuevo [16].

Pero este combate no reviste tan sólo el aspecto de una lucha encarnizada y austera. Por eso Mary Evans canta también su alegría presente:

15. P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo ⁷1973, 44-45.
16. M. Evans, *o. c.*, 12.

¿Quién
puede haber nacido negro,
y no cantar
el prodigio,
la alegría,
el desafío de serlo?
¿Quién
puede haber nacido negro
y no cantar de alegría? [17].

d) *Ser en esperanza*

Aun cuando el concepto de libertad incluya la realización histórica de la libertad, sin embargo la libertad no se limita a su realización posible en la historia. La libertad encierra un elemento de trascendencia mediante el cual podemos afirmar que «el campo de la libertad supera siempre la suma de fragmentos de toda vida libre que podamos realizar en la historia» [18]. Con otras palabras, se trata de la afirmación del autor de la primera carta de Juan:

> Ahora somos hijos de Dios, y todavía no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos según es (1 Jn 3, 2).

La dimensión del «todavía no», la visión de los nuevos cielos y la nueva tierra, forma parte de la libertad. Esto significa, sencillamente, que los oprimidos poseerán un futuro que no será construido por las manos del hombre, sino que estará fundado en las promesas liberadoras de Dios. Ellos poseen una libertad que no depende de la praxis humana ni de las luchas entabladas por el hombre para transformar las estructuras sociales y políticas de la existencia. En la muerte y resurrección de Jesús, Dios nos ha liberado para que luchemos contra las estructuras sociales y políticas y no nos veamos condicionados por

17. *Ibid.*, 93.
18. J. Moltmann, *o. c.*, 79.

ellas. Los predicadores negros han expresado esta verdad en una visión apocalíptica:

> Sé que a veces el camino se ensombrece terriblemente; entonces parece que todo está contra nosotros. A veces nos despertamos en las oscuras horas de la medianoche: lágrimas amargas corren por nuestro rostro, lloramos sin saber por qué lloramos. Pero Dios es nuestro capitán, y él ha subido a bordo hoy: podemos estar tranquilos y escuchar la palabra del Señor. Mucho antes de que hubiera comenzado a soplar el viento y que la noche hubiera sido creada, ya nuestro Dios pensaba en nosotros. Una mañana miró a través de los tiempos, y nos vio, a vosotros y a mí, y decretó desde el principio que fuéramos sus hijos. ¿Os acordáis de Juan, el visionario? El dijo que había visto una multitud de gente que había pasado por pruebas difíciles y por grandes tribulaciones y que había lavado sus vestidos en la sangre del cordero. Hermanos, no os alegréis de que os hayáis vestido ya vuestra ropa, porque no tardaremos en tomar las alas de la mañana para ir allí donde ya no habrá pecado, ni llanto, ni duelo [19].

Este sermón pone claramente en evidencia que la libertad no se limita a las realidades y a las fronteras de este mundo, sino que se sitúa más allá de la historia. Dios es el amo soberano y nada le puede impedir realizar su decisión de liberar a los oprimidos.

Es importante hacer notar que la teología negra, considerando con la mayor seriedad a la historia, no confina la libertad a la historia. Cuando los hombres dependen de la historia, están sometidos a lo que el nuevo testamento llama la ley y la muerte. Si la muerte fuera el último poder y si la vida careciera de futuro más allá de este mundo, entonces los jefes de estado que controlan la policía y el ejército serían nuestros amos. Ellos tendrían nuestro futuro en sus manos y podrían obligar a los oprimidos a someterse a las leyes de la injusticia. Pero si los oprimidos, viviendo inmersos en la historia, pueden ver más allá de esa historia, si pueden descubrir un futuro escatológico más allá de la historia de sus hu-

19. L. Hughes - A. Bontemps (eds), *Book of Negro folklore*, New York 1958, 251-253.

millaciones, entonces «el *suspiro* de la criatura oprimida», para utilizar una expresión de Karl Marx, puede convertirse en un grito revolucionario contra el orden establecido. El mismo grito revolucionario que se lanzó en la resurrección de Jesús. Los oprimidos, por tanto, no pueden alcanzar por ellos solos la libertad en su plenitud; ella es esencialmente lo que Dios ha hecho y *hará* para llevar a cabo la liberación a la vez en la historia y más allá de la historia. Y precisamente porque sabemos que la muerte ha sido ya vencida, estamos liberados para luchar al servicio de la liberación en la historia, porque sabemos que nos espera «allá lejos un país».

Ese «país allá lejos», que los esclavos negros han descrito en sus cánticos con términos llenos de colorido, es un don de la libertad de Dios. Si la visión de ese «otro mundo», presente en el corazón de la libertad, no es considerada con la mayor seriedad, entonces, en última instancia, nada les podrá sostener a los oprimidos en su lucha contra la injusticia. Serán vencidos por el cansancio y el miedo frente a los riesgos de la libertad. Ellos dirán lo que le dijeron los israelitas a Moisés cuando se encontraban rodeados por el mar y el ejército del faraón:

> ¿Acaso no había sepulturas en Egipto para que nos hayas traído a morir en el desierto? ¿Qué has hecho con nosotros sacándonos de Egipto? (Ex 14, 11).

El miedo a la libertad y a los riesgos del combate son realidades que están siempre presentes en la lucha por la liberación. Pero la trascendencia de la libertad, dada en la resurrección de Jesús, introduce un factor nuevo que altera toda nuestra perspectiva. Este factor no nos hace salir fuera de la historia durante nuestra vida en la tierra, lo cual sería como un opio; sino que, al contrario, nos arraiga sólidamente en la historia para llevar a cabo nuestra lucha, porque sabemos que la muerte no es el final de la historia. Ha sido esta verdad la que les ha permitido a los esclavos negros sobrevivir salvaguardando su dig-

nidad de hombres en una situación de extrema crueldad. Ciertamente ellos han cantado su miedo a «hundirse», su sentirse como «niños huérfanos de madre». Han conocido la muerte y la angustia de estar solos en un «mundo hostil». Pero porque los esclavos negros creían que la muerte había sido vencida en la resurrección de Jesús, han trascendido la muerte e interpretado la liberación de la muerte como una realidad celestial, escatológica:

> No tienes por qué preocuparte por mi muerte,
> Jesús va a preparar el lecho en el que voy a morir.
> Sé que alguien va a llorar
> en mi choza;
> todo lo que yo te pido
> es que cierres mis ojos moribundos.

Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina

Evaluación crítica de la teología de la liberación

Hugo Assmann

El sentido de este bosquejo es indicar, en estilo casi telegráfico, algunos puntos introductorios al diálogo posterior (no es, por lo tanto, el texto de una charla); e indicar también la importancia de eliminar, lo más rápidamente posible, la enorme cantidad de cuestiones preliminares de carácter informativo o incluso digresivo, que suelen obstaculizar la fecundidad del diálogo.

Conviene tener presente, con mucha honestidad,

— que no tenemos un contexto situacional e histórico comunes;

— que, posiblemente, no tengamos prioridades de lucha comunes;

— que hay una fundamental incidencia en nuestro esfuerzo de diálogo de la contradicción —fundamental y principal para nosotros latinoamericanos— entre opresores y oprimidos, mundo desarrollado y países mantenidos en el subdesarrollo;

— que este carácter, hasta cierto punto efectivamente contradictorio, de nuestra contextuación y experiencia históricas atraviesa hoy día las fronteras confesiona-

les tradicionales y sobredetermina: a) *nuestra concepción del papel histórico actual del cristianismo*, b) *nuestra* manera de enfocar el quehacer teológico, y c) todos los sub-temas de la teología (la noción de ecumenismo, la pertenencia a la iglesia, el acercamiento al mensaje bíblico, la indisolubilidad entre fe y amor eficaz, la vinculación entre profesión de fe y opción política, etc.).

Por todo eso, no conviene minimizar las dificultades de este diálogo, precisamente para valorar su sentido, aceptar sus límites, y asumir su desafío. Para mí está en juego en este diálogo un aspecto particularmente agudo de la fundamental dimensión eclesiológica de la fe cristiana. Esta dimensión eclesiológica, esencial a la fe, se ve obligada a una profunda redefinición, cuya característica básica es el dislocamiento del polo prioritario de nuestras referencias eclesiológicas, de la interioridad puramente institucional de las iglesias, en su objetividad en gran medida funcional a la continuidad de sistemas de opresión en el mundo, hacia aquellos procesos históricos que se oponen a la estrategia de autopreservación de los sistemas opresores.

No es posible avanzar mucho en este desplazamiento de los criterios eclesiológicos hacia adentro del proceso revolucionario, obviamente cargado de nuevas ambigüedades, si no se logra superar un conjunto de dudas o cuestionamientos previos respecto a:

— la necesidad y posibilidad de la ruptura con el sistema capitalista, pese a su poderío, y pese a las exigencias, hasta ahora en gran parte históricamente incumplidas e incluso parcialmente traicionadas, de la alternativa socialista;

— la agudización de la lucha de «clases» a nivel internacional entre mundo rico y tercer mundo;

— la considerable «domesticación» de muchas manifestaciones del cristianismo histórico por el sistema capitalista, en un «cautiverio intrasistémico»;

— la necesidad y posibilidad de liberar parcelas importantes (no la totalidad...) del cristianismo histórico

de esa cautividad, en una dialéctica de discontinuidad y continuidad que rescate el meollo de la tradición cristiana.

En los grupos o personas de cuya praxis cristiana participo no conozco a nadie que se niegue, en forma obstinada, a replantear, siempre que sea necesario, una parte o la totalidad de estas cuestiones previas, ya que tienen un trasfondo analítico tremendamente exigente. A un cierto nivel teórico, el afinamiento analítico de este tipo de cuestiones de fondo es una exigencia constante. Pero, como es fácil comprender, el hecho de no lograr jamás salir de estas dudas previas implicaría no tener posibilidad de definirse en la praxis, significaría la imposibilidad de una «conversión» hecha acto histórico definido. Hay, a mi entender, mucha presunta teología que gira estérilmente en este espacio vacío, en este eterno preámbulo de las condiciones (teóricas...) de posibilidad de la fe-acción, y es ese tipo de «teología» la que sigue gozando de la mayor autoridad para tratar «temas teológicos». Para mí eso no es teología en el sentido de reflexión desde la interioridad práctica de la fe-acción. Es simplemente pre-teología, o si quiere, teología de los preámbulos de la fe, teología de la fe «pensada», no teología de la fe que actúa, y que actuando se reflexiona críticamente. No existe verdadera reflexión crítica a no ser referida a la praxis.

Dejé entrever esta discrepancia seria en la misma noción de lo que es teología porque estoy convencido de que los más significativos teólogos latinoamericanos participan de esta discordancia [1], y también porque sin esta observación me resultaría bastante difícil hablar de teología latinoamericana, ya que ésta se sitúa casi siempre «después» de las dudas previas que señalé y, por eso mismo, se suele autodefinir como «acto segundo», o sea «reflexión crítica de la praxis».

1. Cf. la caracterización de la tarea teológica que hace G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971; Salamanca ²1973.

Temo que no conseguiré hacerme entender si no hacemos un esfuerzo conjunto de suponer el punto de partida que consiste en los presupuestos a los que aludí brevemente.

1. *Empieza a molestarnos la mitización ambigua de la «teología latinoamericana» porque implica una distorsión de los hechos*

Creo que la atención que se le dedica actualmente a un presunto *boom* de la teología en América latina no sólo resulta desproporcionada, sino básicamente distorsionadora.

Las magnificaciones de la así llamada «teología de la liberación» han adquirido proporciones míticas. Constan en mi información bastante incompleta 5 tesis teológicas en fase de confección sobre la temática; 4 bibliografías amplias [2] que tienen la virtud de revelar por dónde van las repercusiones, las reacciones sintomáticas, pero también el puro consumo; una enorme cantidad de recensiones y bibliografías abreviadas; un seminario en la Universidad Gregoriana de Roma...

Las distorsiones más importantes no son, a mi juicio, las de carácter más o menos inquisitorial, de caza a las herejías, porque ellas manifiestan con suficiente claridad su propia naturaleza (como, por ejemplo, cuando cables fechados en Roma les atribuyen a los «teólogos de la liberación» posiciones absurdas en temas que jamás tra-

2. F. P. Vanderhoff, *Bibliography: latin american theology of liberation*, Ottawa, mimeo, 1972 (incluye 900 títulos); R. Valenzuela *De la dependencia a la teología de la liberación - Notas bibliográficas*, CIDOC, Doc. I/I, 73/386, Cuernavaca (México); R. Vekemans, *Desarrollo y revolución, iglesia y liberación*. Bibliografía, CEDIAL, mimeo, Bogotá 1972; edición impresa con ácidos comentarios críticos, Barcelona 1972; *Bibliografía de la teología de la liberación*, Boletín Bibliográfico Iberoamericano, OCSHA, Madrid 1972.

taron directamente y que, además, no son temas prioritarios de América latina, sino del mundo rico: celibato, aborto, anticonceptivos, agresividad antieclesiástica...).

Existe una distorsión mayor en la referida mitización, a saber, la que al ponerse a analizar textos, casi siempre provisorios y circunstanciales, deja de analizar la praxis y el contexto situacional de la praxis que les dieron origen como instrumentos históricos de lucha. De esa manera, lo que en los escritos aparece como referencia esencial, de origen y finalidad, la praxis, pasa una vez más al plano secundario. Y así se confirma nuevamente que la tendencia idealista se nutre incluso de lo que pretende ser erradicación del idealismo teológico.

Sobre el peligro de vaciamiento recuperativo de los nuevos lenguajes, que está claramente presente en este fenómeno, y sobre las ventajas que dicho vaciamiento trae al sistema no es necesario exterdernos aquí [3].

En América latina, según me consta, diversos teólogos comienzan a sentirse bastante molestos con la cosa, y se preguntan sobre su culpa en la rápida ampliación de los lenguajes integrativos del sistema. Porque, como es notorio, la palabrita «liberación» recubre hoy día casi todo lo imaginable, desde las experiencias más individuales e intimistas, pasando por la mitología de los grupos que se marginan o autoexcluyen de la historia real, hasta los procesos colectivos de distintos signos ideológicos. ¿Dónde quedó la médula analítica y la definida opción política que presidió, en sus comienzos, al lenguaje volcado sobre la praxis antisistémica, en el caso de la «teología de la liberación»? Parecería que los cristianos tienen una fuerte capacidad de generar lenguajes nuevos, provocativos al inicio, en seguida vaciados, por último perfectamente integrados, sirviendo todo este proceso como una formidable «experiencia en el límite», como un test de la firmeza de las estructuras contestadas.

3. Cf. H. Assmann (ed.), *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Montevideo 1972; Id., *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973.

Dicho de otra manera, la rápida difusión del lenguaje de la «liberación» en el seno de las iglesias y la posibilidad de subsumir bajo ese lenguaje incluso posiciones teológicas tan discrepantes como son el progresismo reformista y la clara opción revolucionaria[4], son para nosotros, latinoamericanos, una experiencia muy aleccionadora. La lección es tan rica en aspectos que merece un análisis serio.

Una de las primeras conclusiones de este análisis es la siguiente: lenguajes iguales pueden significar cosas históricamente en pugna. Esta conclusión, tan sencilla en sí misma, tiene tremendas consecuencias para quienes mantenemos la convicción de que la fe es necesariamente algo concreto a nivel de la praxis política. Significa que, por lo tanto, casi todo lo que se refiere a la expresión verbal de nuestra experiencia cristiana puede tener un sentido y un papel histórico distintos según su ubicación social práctica. Conviene ir osadamente lejos en la aplicación de esta lección: Cristo, el cristianismo, la iglesia, el credo en detalle, todo puede tener, a nivel experiencial, signos ideológico-políticos contrapuestos. Y así es en la realidad. Admitirlo humildemente, no sólo pone por tierra las presunciones dogmáticas que se pretenden apoyar en formulaciones puramente doctrinales, sino también nos obliga a la modestia. Por el otro lado, esta misma lección nos obliga a ahondar en las implicaciones concretas de que Dios sólo «se revela» en el amor-praxis, vale decir, que existe una densidad epistemológica de la praxis eficaz, cuyas condiciones históricas sobrepasan obviamente la micro-historia de la «salvación» individual.

Constatado el notable «enloquecimiento de los lenguajes» en lo que a la «teología de la liberación» se refiere, tal vez sea importante no olvidar otra observación: cuando en la vida de los pueblos acontecen cosas mucho

4. El lenguaje teológico que se refiere a la «liberación» ya penetró las últimas publicaciones de J. Moltmann, J. Alfaro y muchos otros pero la mediación socioanalítica es muy distinta.

más relevantes de lo que las que «acontecen» (o mejor, «no acontecen») en teología, es una buena señal que los testimonios —fragmentarios, provisorios, sin mucha consistencia teórica abstracta— pasen a tener resonancia teológica superior a la de los tratados de teología. Quizá lo positivo de esa enorme repercusión de nuestros balbuceos cristianos en América latina esté precisamente en este punto: en su carácter testimonial desde el corazón de una lucha decidida contra la opresión capitalista. Si es esto lo que despierta cierto interés, conviene ser consecuentes en esta línea. Esto significa lo siguiente: que no tomen nuestros escritos por lo que no son (pura teorización abstracta); que no nos transformen en consumo supletorio de ningún tipo de impotencia; que no sean espectadores de lo poco que logramos hacer, ni proyecten sobre América latina una imagen de compensaciones; en fin, que entren con decisión, cada uno en su contexto, en la misma lucha...

Frente a la importancia de eso resulta bastante secundario todo lo que me propongo añadir con vistas a motivar nuestro diálogo.

2. *Algo sobre las etapas más recientes de la reflexión de los cristianos revolucionarios en América latina*

Como se puede notar, a partir de este momento abandono la generalidad amplia que podía haber quedado a base del título inicial. Me referiré primordialmente a aquellos sectores cristianos que tienen una definida opción revolucionaria. Este es mi contexto, porque es mi experiencia. Creo que es también el contexto sobre el cual interesa discutir.

Pero, eligiendo este contexto limitado de los cristianos revolucionarios conviene eliminar ciertas incorrecciones. No estamos hablando, por tanto, de la globalidad de las iglesias en América latina. Ellas, claro está, no se

encuentran globalmente en esta posición. Para mayor aclaración importa decirlo abiertamente: dejemos de una vez por todas de magnificar numéricamente a los grupos comprometidos. Son de hecho grupos minoritarios en el seno de sus iglesias. Su relevancia cualitativa, y poco a poco a poco también su peso cuantitativo, se hacen sentir fuertemente en el seno de las iglesias. Pero su condición es francamente minoritaria y ellos tienen conciencia muy aguda de este hecho. En el presente, con variables significativas según los distintos países, existe una suma no despreciable de conflictos, pero existe también en muchos aspectos un ensanchamiento de la tolerancia. El hecho precisa ser analizado específicamente en cada país. Ya que esto es imposible aquí, mantengamos el cuadro global: hay un repliegue bastante nítido en los niveles jerárquicos de las instituciones eclesiásticas e incluso en el CELAM (hecho que exige un análisis a nivel mundial...); existe un creciente agotamiento de las reservas energéticas del reformismo de corte primordialmente pastoral; la importanción de «teologías progresistas» desde las metrópolis disminuyó bruscamente en los últimos años, ya que la médula intrasistémica de esas «teologías» quedó de manifiesto; muchos sectores del clero, de los pastores, de la «intelectualidad» cristiana en general e incluso ciertos sectores populares se encuentran, en lo que concierne a lo religioso, en una fase bastante compleja de construcción de su independencia; esta creación de un cristianismo con raíces latinoamericanas, todavía en fase incipiente, se canaliza actualmente en gran medida a través de una estrecha vinculación con lo político, a punto de no haber exageración en afirmar que la vertiente política es hoy el vehículo esencial para la autoconciencia «cristiana», lo que es casi igualmente válido para la izquierda como para la derecha; la lucha de clases empieza a agudizarse también en el seno de las iglesias, como reflejo de su agudización en la sociedad; con todo, para la mayoría de los cristianos revolucionarios la búsqueda del enfrentamiento abierto con sus

iglesias representa una tesis política inaceptable, porque es distractiva y diversionista, haciendo una fatal confusión entre las relevancias de los «enemigos»; su empeño en mantener «buenas relaciones» incluso con los sectores jerárquicos de sus iglesias no es una simple táctica oportunista, sino representa una maduración del análisis relativo a lo que significa históricamente el cristianismo, como religión de las masas, en América latina; se puede incluso afirmar que está emergiendo una nueva toma de conciencia de la pertenencia eclesial, por razones históricas que se vuelven concretamente teológicas.

Después de esta sucinta observación general, es importante introducir una categoría analítica fundamental para captar las etapas sucesivas de la reflexión teológica en América latina: la de estrategia. La noción comienza a ser empleada igualmente en Europa referente al trasfondo de referencias políticas que inciden en la concreción histórica de la fe[5]. Que perdone el lector, pues, si paso a usar un lenguaje bastante frecuente en América latina y que se presta a sintetizar ciertos aspectos de fondo.

a) *Las distintas etapas en el marco de la estrategia en el sentido amplio*

Por *estrategia amplia* entiendo aquí el marco en el cual se contraponen: actitud intrasistémica - actitud antisistémica; dependencia - liberación; capitalismo - socialismo.

Se mueven en este marco de la estrategia en el sentido amplio la mayoría de las posiciones y discusiones sobre fe y política, iglesia y política, tanto en América latina

5. El autor que más claramente planteó, hasta la fecha y según mi limitada información, la inevitabilidad del planteo estratégico-político es J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca 1973.

como en Europa (por ejemplo, los más recientes documentos del episcopado francés). Muchos de estos debates, con todo, no llegan a explicitar suficientemente el carácter inconciliable de las estrategias contrapuestas. Las iglesias, globalmente consideradas, no parecen estar todavía en condiciones de admitir claramente su adhesión efectiva a la estrategia capitalista, razón por la cual son matrices generadoras de supuestas «terceras posiciones» (como en el caso típico del socialcristianismo...) que terminan siendo, naturalmente, reformismos dentro de la estrategia capitalista.

En este nivel de la estrategia amplia siguen vigentes muchas interrogantes de concreción de la fe y concreción política para los cristianos revolucionarios. La casi totalidad de las cuestiones levantadas en la «teología de la liberación» permanecen de hecho en este nivel.

Algunos ejemplos:

— en el análisis social, el rechazo del «desarrollismo»;

— el binomio socio-analítico y político, que pasó a mediar muchas reflexiones cristianas: dependencia - liberación;

— la exigencia de un conjunto de mediaciones teórico-prácticas en la reflexión sobre la fe;

— la redefinición de la teología como «reflexión crítica sobre la praxis»;

— la vinculación entre teología y ciencias sociales;

— la superación del falso esquema iglesia-mundo;

— la recepción de la *grille* marxista para la postura frente a la realidad social y para su interpretación;

— la opción de fondo por el socialismo, como la que se expresó en el I Encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo [6].

6. Cf. *Cristianos por el socialismo*, I Encuentro latinoamericano. Texto de la edición internacional, Santiago de Chile 1972; Buenos Aires 1973; traducción italiana, Milano 1972; sobre las repercusiones del Encuentro, cf. bibliografía en *Cristianismo y sociedad:* ISAL (Montevideo) núm. especial 33-34 (1972).

— la afirmación de la conflictividad histórica (lucha de clases) como hecho y como método...

Lo que aquí nos interesa no es tanto el análisis temático determinado de cómo y respecto a qué asuntos teológicos específicos se avanzó a este nivel de la estrategia en el sentido amplio (por ejemplo, cómo surgió una teología del pecado profundamente nueva e impactante...), cuanto subrayar la importancia de lo sucedido a este nivel.

En síntesis, lo fundamental trasluce en estos ejemplos:

— redefinición del «sujeto» de la teología: ya no principalmente el individuo-teólogo, sino el grupo políticamente comprometido;

— desplazamiento del objetivo central de la teología del «pensar» a la praxis;

— reformulación total de las mediaciones o instrumentales de la reflexión teológica, dándole sentido nuevo al «hoy» de la palabra de Dios;

— descubrimiento del meollo liberal e intrasistémico de las «teologías progresistas» del mundo rico;

— conexión entre «reformismo intraeclesiástico» y «modernización» en el sentido socio-económico;

— admisión de la esencial provisoriedad de la reflexión teológica;

— una nueva libertad en el recurso a la Biblia, sin desechar los avances exegéticos, pero también sin aceptar su habitual encuadramiento ideológico liberal y su digresión a temas sin mayor relevancia histórica.

Para quien analiza la enorme cantidad de escritos circunstanciales que suelen catalogar como expresión de la «teología de la liberación» resulta evidente que el transcurso de las etapas fue más lento en algunos, más rápido en otros, más implícito aquí, más explícito allí, etc.

Dada su importancia sintomática, la explicitación cada vez más coherente de la opción socialista y el sucesivo acercamiento al tema (tabú para la mayoría de los

cristianos) de la lucha de clases [7] pueden ser tomados como hilo conductor de la evolución en el nivel de la estrategia amplia.

b) *Las sub-estrategias situacionales en los proyectos de liberación nacional*

El marco de la estrategia amplia resulta insuficiente para una comprensión, situada y fechada, de la reflexión cristiana en los distintos países de América latina. Es inevitable el análisis mucho más detallado de las situaciones nacionales para entender la praxis y el lenguaje de los cristianos comprometidos.

A este nivel el conjunto de mediaciones se vuelve más complejo. Ya que no es posible entrar aquí en análisis específicos, basta remarcar el hecho, quizás escandaloso para quienes siguen engañándose y engañando a otros con el mito de la «teología pura»: los escritos del más conocido teólogo argentino y su grupo, Lucio Gera —el ejemplo se aplicaría respectivamente a tantos otros— resultan ininteligibles sin el análisis de la sub-estrategia de liberación nacional canalizada a través del peronismo. Sin este contexto no se entenderá su manera de plantear la cuestión teológica del «pueblo de Dios», con la esencial referencia a la causa nacional. Sin el análisis de las sub-estrategias tampoco se entenderá las modalidades distintas del recurso al instrumental de análisis marxista (por ejemplo, en Argentina los marxistas de la izquierda tradicional cometieron enormes errores políticos...). La configuración concreta de la opción por el socialismo, y dentro de ella, la corporificación de la opción cristiana, se puede definir únicamente en el marco de las sub-estrategias. Podríamos agregar el ejemplo de Chile, donde

7. Cf. mi artículo *Compromiso político en el contexto de lucha de clases:* Concilium (1973).

dentro de las mismas izquierdas hay dos sub-estrategias contradictorias en muchos puntos, sin llegar a ser necesariamente antagónicas, en la fecunda dialéctica del camino elegido hacia el socialismo. Esto se refleja evidentemente en las mediaciones que integran el lenguaje de la fe.

Los dos planos o niveles, la estrategia global y las sub-estrategias, naturalmente no están reñidos entre sí en lo fundamental, sino son complementarios. Pero pueden aparecer urgencias e incluso lenguajes bastante distintos según las situaciones.

Las instituciones eclesiásticas en sus ejes decisorios siempre estuvieron muy atentas a todo eso, teniéndolo muy en cuenta. Uno no se explica muy bien sin analizar funciones ideológicas, habitualmente inconscientes, la generalizada resistencia de los «teólogos» (los profesionalizados...) a bajar al nivel estratégico-táctico. Sin eso la «historicidad» es una abstracción [8].

Pero lo que es todavía más extraño es esta proliferación de tesis «teológicas» que eluden estas cosas fundamentales.

3. *Una hipótesis que actúa como certeza a nivel subjetivo en la conciencia de algunos cristianos latinoamericanos*

Para concluir haré una alusión rápida a una hipótesis de fondo, bastante pretenciosa tal vez, que he podido observar no sólo en contacto frecuente con teólogos y grupos que se dedican explícitamente a la reflexión cristiana desde su praxis revolucionaria, sino también en grupos bien populares. Es la siguiente:

— el cristianismo histórico actual perdió en gran medida la sustancia profética original, y es mayorita-

8. Cf. mi artículo *Reflexión teológica a nivel estratégico-táctico*, en *Liberación en América latina*. Encuentro teológico, Bogotá, julio 1971, 69-82, retomado en Strómata (Buenos Aires) 1-2 (1972).

riamente un cristianismo en «cautiverio intrasistémico»; ¿cómo re-dialectizarlo rescatando sus energías domesticadas?

América latina, como única parcela «cristiana» del tercer mundo, quizá tenga que darle a la iglesia universal un pequeño aporte a su «recristianización»...

Los hechos que se barajan para llenar de cierto contenido esta hipótesis son de distinto carácter:

— el «profetismo» en el mundo rico normalmente no sobrepasa el reformismo, sea intraeclesiástico, sea asimilable por el sistema capitalista;

— la crisis que atraviesa las iglesias es sólo secundariamente teórica o doctrinaria; en lo fundamental es una crisis que exige un análisis de la praxis histórica cristiana con referencias a las estrategias globales;

— las «herejías» doctrinales o teológicas se han vuelto históricamente irrelevantes en el mundo rico (cf. reformismo holandés, etc.);

— la religión actúa en el tercer mundo como factor social bastante distinto de lo que significa en el mundo desarrollado (cf. tipología diferencial de Desroche y otros);

— en América latina surge un profetismo social de extracción cristiana que no está reñido con el marxismo, que incluso tiende a ser más radical que los marxismos «domesticados» (cf. anti-comunismo desde la izquierda...), pero que no alimenta pretensiones hegemónicas de corte constantiniano y le da una nueva versión a la «secularización»;

— en este profetismo el dogmatismo doctrinario, fuente y sostén de las ideologías institucionales, es sometido a una crítica más práctica que teórica, pero muy radical (cuando, por ejemplo, se hace pasar la teología de los «representantes históricos de Cristo» y de la «sucesión apostólica» por una confrontación con el peso de los representantes políticos «cristianos»...);

— la temática fe y política es obligada a bajar a la tierra a nivel histórico y social, incluyendo, por lo tanto,

esencialmente la temática sociológica religión y política;

— la dialecticidad se activa en las iglesias, sin volverse *underground-church* o anti-eclesiástica;

— el diálogo cristiano-marxista, superada la fase del coqueteo teórico de los años 60, da un salto cualitativo hacia el compañerismo en la lucha; etc., etc.

Personalmente tengo bastantes reservas a esta hipótesis. Hasta hoy todos los intentos semejantes de profetismo social a lo largo de la historia de la iglesia, sobre todo los tendentes a un socialismo con aporte cristiano, fueron siempre aplastados por las instituciones eclesiásticas. Por lo demás, lo que pasa en este sentido en América latina es todavía un fenómeno incipiente, aunque de creciente vigor y solidez. Tal vez se requieren todavía más muertes de profetas para que las iglesias despierten. Hay quienes aceptan esta perspectiva personal en América latina, lo que dice mucho de su amor a la iglesia. Hay también muchos que, un poco ingenuamente, esperan para pronto una amplia re-dialectización del cristianismo histórico, lo que me parece poco probable.

De todos modos, la hipótesis contiene hartos desafíos...

Diálogo - Incomunicación

Eduardo I. Bodipo-Malumba

Al considerar las preguntas que nos fueron dirigidas el primer día del simposio y en las discusiones de nuestro grupo, he tenido que tener en cuenta las reacciones a nivel de la comunicación, la exactitud de la comunicación y el verdadero entendimiento entre nuestros dos sistemas de pensamiento. He comprobado que la diferencia básica que existe entre nuestros patrones de pensamiento es que ustedes —y cuando digo *ustedes* me refiero al auditorio occidental que se encuentra aquí— siguen un camino estrictamente determinista, mientras que nuestra interpretación de la teología y del papel que el hombre desempeña en la historia se halla enraizada en una dialéctica que es puramente negra y sinceramente africana. En la actualidad, parece ser que el oeste pretende defender la libertad para sí y también para nosotros. Se considera protagonista de la causa de la libertad e interlocutor del resto del mundo. Occidente olvida que ha heredado una metafísica del ser que no puede construir coherentemente la libertad. Esta es la diferencia básica que existe entre nosotros. Sólo haciendo un esfuerzo hacia la convergencia podríamos llegar a entendernos mutuamente. Pero de momento somos dos mundos separados.

De acuerdo con la dialéctica del mundo negro, para nosotros la libertad comprende creatividad, el *llegar a ser* se distingue del mero *ser*. Esta es la raíz del conflicto. La teología de occidente está arraigada en el *ser*, mientras que la nuestra se basa en el *llegar a ser;* ustedes son estáticos, nosotros queremos ser flexibles y estar en constante movimiento. El movimiento presupone actividad, y la actividad presupone cambio porque la energía tiene que manifestarse. Esa es la causa de que nosotros hablemos de *libertad para*. Nosotros hemos hecho un esfuerzo para volver a nuestras raíces. Entendemos así el poder enraizado en el movimiento por nuestra comprensión de la relación que existe entre el hombre y Dios. Si Dios *es* Dios, entiende nuestro ser y comprende nuestro entendimiento del ser. El hecho de que seamos también seres de Dios constituye una especie de simbiosis que hace que lo que se aplica a Dios sea aplicable a nosotros, pero no porque nosotros seamos Dios sino porque, al ser de Dios, podemos ser más activos y hacer todo aquello que Dios podría hacer con relación a la libertad.

Es probable que alguno de ustedes diga que cuando yo hablo utilizo un lenguaje teológico que es similar al suyo, pero dudo de que ustedes entiendan realmente mi lenguaje. En tanto que el occidental trata de dar forma a una reconciliación de su determinación de libertad, compruebo que al mismo tiempo olvida que el determinismo es sólo uno de los corolarios de la negación de lo que para los negros es la realidad del llegar a ser. Esta es la razón por la que ustedes tienen dificultad en aceptar la dualidad que les determina a ustedes y a nosotros. Cuando yo digo *libertad para*, ustedes exlaman: «Ahora está usando un término marxista», olvidando que podría tratarse también de un concepto embrionario entre los africanos. Para el oeste, dentro del tiempo y el espacio existe un plan completo e invariable. Por eso el mundo tiene un carácter estático, mostrando que el oeste vuelve a caer en lo que yo llamo la «paradoja parmenidiana» que dice que el ser *es*, no *llega a ser*. Y cuando ustedes evitan

caer en esta paradoja, caen en el determinismo. Ahí está el conflicto: para nosotros es inconcebible aceptar ese marco de pensamiento. Ustedes nos quieren hacer creer aún que la *seguridad contra* es importante, mientras que nosotros deseamos decir que la *libertad para* es mucho más relevante para nosotros. Para el oeste nosotros somos libres si nadie nos obliga o nos fuerza. Pero cuando el mundo negro trata de añadir a eso más cosas: decidir lo que está por decidir, ordenar lo que está desarreglado, o sea, elegir ciertas alternativas para convertirse en su propio mundo, entonces occidente dice que queremos demasiado. Nos dicen que debemos estar contentos con que los actos concretos que efectuamos sean aquellos que deseamos llevar a cabo. Esto es como si nos dijeran que no llevamos cadenas porque no nos preocupamos de ellas o no las notamos en los tobillos. El concepto occidental de libertad pretende que nos estemos quietos; al igual que en el pasado, nos hace ser «títeres del oeste». Estoy convencido de que la definición occidental de libertad tiene por objeto inspirar en nosotros el entusiasmo por el titiretismo y que les subestimemos peligrosamente si no hemos visto todo lo que han logrado.

Mientras examinaba las preguntas de ustedes respecto a la liberación, me divertí viendo lo bien arraigados que están en el pensamiento y el concepto de libertad de san Agustín. Ello no es debido al amor y el respeto de ustedes hacia los conceptos agustinianos sino a que en este caso particular ustedes han encontrado un espacio para colocar dioses morales sobre el mundo no occidental en general, y en el mundo negro en especial. La teoría de la libertad de san Agustín consistía en que el plan divino define para nosotros nuestra decisión y que el poder divino nos hace aceptar nuestra función. Somos libres porque *deseamos* aquello que el plan divino ha provisto para nosotros. Somos responsables y podemos ser castigados porque rehusamos hacer lo que el plan divino ha proyectado para nosotros. La libertad consiste en elegir lo que ha dado Dios. Y la elección errónea es no escoger

lo que se nos ha dado. Para el mundo negro, tal libertad no tiene nada que ver con la creatividad, que es el espinazo de la comprensión negra de la libertad y el poder. Los occidentales se han apropiado de los privilegios de Dios y se han convertido en pequeños dioses respecto a nosotros. Esta doctrina apenas coherente es la forma común de la interpretación occidental de la metafísica del ser. Y yo pregunto: a la luz de las actuales responsabilidades de ustedes en el oeste, ¿es bueno o no es bueno esforzarse por comprender el mundo negro sin este contexto de situación y formulación, seguir manteniendo este tipo de determinismo estricto?

Ya se han escandalizado algunos por mis referencias a la conciencia. Varios han creído que me estaba refiriendo al empleo contemporáneo del término. Otros han dicho: «Se trata del término que usamos en el oeste; por tanto no nos está diciendo nada nuevo». Esto es lo que yo entiendo por conciencia: la conciencia debe conducir a la actividad, una actividad que implica creatividad; si no, ¿cómo vamos a ser conscientes de lo que somos? Si somos conscientes de lo que somos en este contexto, entonces vamos a procurar la libertad *haciéndola.*

Paulo Freire

En esta reunión he vuelto a ver algo que ya tenía claro desde mis experiencias en Europa y en los Estados Unidos. En primer lugar, nosotros que nos llamamos pueblo educado y civilizado, los académicos, los intelectuales —y vuelvo a repetir *nosotros*, no quiero excluirme—, estamos tan alienados, tan domesticados, tan ideológicamente condicionados en nuestra experiencia existencial e intelectual, que hemos creado una terrible dicotomía entre el trabajo manual y el trabajo intelectual.

La educación, en vez de ser el acto de conocer, es un acto de transferencia del conocimiento. Creemos que el

conocimiento es algo que podemos poseer. Dividimos el mundo entre aquellos que saben y aquellos que no saben, aquellos que trabajan manualmente y aquellos que no trabajan manualmente... De esta manera, en lugar de tocar la realidad, tocamos los conceptos. Y los conceptos se vacían y pierden su relación dialéctica con los hechos.

Hemos venido a esta reunión previamente condicionados de modo ideológico por este falso concepto de conocimiento. Y, así, en vez de intentar observar el contexto completo en el que vivimos y tenemos experiencias, venimos buscando respuestas y fórmulas y transferencias del conocimiento. Esa es mi primera observación.

Mi segunda observación es un desafío. Existe una relación dialéctica entre el pensar y el actuar. Pensamos y actuamos en un contexto: no hay lenguaje sin contexto, no hay texto sin contexto. Por ejemplo, mi amigo James Cone, a quien admiro. Como hombre del tercer mundo, no importa que naciera en los Estados Unidos; eso fue un accidente. El es un hombre del tercer mundo porque nació en el mundo de la dependencia, de la explotación, dentro del primer mundo. Nuestro modo de pensar se halla totalmente condicionado por nuestra experiencia existencial en nuestro contexto. Eso no quiere decir que yo, por ser latinoamericano, no puedo usar a Marx porque era alemán. No. Pero yo me hallo condicionado, no sólo por mi contexto físico, sino también por la ideología que en mi situación concreta se está desarrollando. Muchas veces decimos algo y el problema no es la lengua sino el idioma. Podemos hablar la misma lengua utilizando un idioma distinto, y otras veces no nos podemos entender.

Por ejemplo, uno de los participantes no pudo entenderme cuando dije que los opresores odian las flores. El exclamó: «Eso es un mito sobre los opresores». No, eso no es un mito, y al utilizar la palabra *mito* él está empleando un idioma diferente. No hay tiempo para empezar el proceso de descubrirnos para llegar a ser iguales,

de hallar caminos para mejorar nuestra comunicación mediante el análisis de algunos textos dentro de nuestros contextos.

Otra de las cosas que he percibido con frecuencia en Europa es que cuando estamos explicando nuestra postura, los europeos sienten realmente curiosidad por comprender lo que estamos intentando hacer, lo que estamos tratando de decir. Pero hay unos antecedentes de ideología cuyo significado es que detrás de la mucha curiosidad hay una cierta actitud paternalista. Por ejemplo, muchos europeos nos escuchan de la misma forma que algunos padres —no buenos padres— escuchan a sus hijos: «Vamos a ver: oigamos lo que Juanito tiene que decirnos». Eso no es consciente, se debe a su expeperiencia histórica: ustedes han dirigido el mundo, ustedes han impuesto sobre Africa, América latina y Asia su forma de pensar, su tecnología, sus valores, su civilización, sus bienes, su humanismo... y cosas parecidas.

Me gustaría morir como me encuentro ahora, sin sistematizar las cosas. Amo la vida, la existencia, las flores, pero cuando algunas personas, cuya experiencia se ha desarrollado en la cultura del silencio, esto es, en cultura de los pueblos dependientes y oprimidos, van a manifestarse dentro de la cultura que habla, se da una tendencia a la extrañeza. Ustedes sienten mucha curiosidad por lo que estamos diciendo, pero debido a sus antecedentes ideológicos ustedes consideran que nuestro deseo de decir algo es una tentativa de imponer sobre ustedes nuestro punto de vista. No, amigos míos, no estamos tratando de imponerles nada. Tampoco queremos recibir nada de ustedes. Deseamos intercambiar algunas cosas con ustedes. No es imposible dialogar. Alguien me dijo en los Estados Unidos: «Los latinoamericanos están tratando ahora de colonizarnos a nosotros». Yo repliqué: «No, no hemos venido aquí a imponer nuestro punto de vista, pero nosotros tenemos algo que decir». Eso es lo que estamos intentando hacer aquí.

Es un mito el que los europeos tengan que enseñar a los pueblos ignorantes de Africa y América latina a civilizarse: es el mito de la superioridad de los blancos de cara a los negros. La ciencia blanca, al decir que los negros son inferiores, refuerza el mito. Es un mito, no ciencia; es ideología y no ciencia; es el mito de la superioridad de los colonizadores frente a los colonizados. Es un mito fundamental para preservar la explotación. Tomemos por ejemplo el mito de la superioridad del lenguaje. El lenguaje de los colonizadores es idioma; el lenguaje de los colonizados es dialecto. Los productos culturales de los colonizadores es arte; los productos culturales de los colonizados es folklore. Esto es ideología, no ciencia. La conciliación de lo irreconciliable es también un mito. Un filósofo brasileño dijo: «Mito es atribuir valores absolutos a algo que es relativo».

Una palabra final. Si alguno de ustedes me preguntara si creo que hemos perdido aquí el tiempo, le contestaría: «No, aquí he aprendido muchísimas cosas. Me he sentido estimulado». La intención del simposio no era la de llegar a conclusiones finales o definir la teología negra y la teología de la liberación. La intención era la de provocar un estímulo hacia el diálogo, y creo que eso se ha conseguido.

Hugo Assmann

Mi propósito en lo que voy a decir es el de dirigirme muy personalmente a los representantes de la teología negra. Pretendo subrayar lo que, en mi entender, fue un pequeño error de conducción metodológica de este simposio y reconocer abiertamente mi parcela de «culpa» en esta falla. La forma organizativa del simposio —breves exposiciones de los representantes de ambas teologías y la formación de grupos de debate alrededor de cada uno de ellos por separado— fue una de las causas por que de hecho no se verificara una confrontación fe-

cunda entre la teología negra y la teología de la liberación. No llegamos de hecho a una seria confrontación mutua. Lo que hicimos fue confrontarnos, cada uno por separado, con las interpelaciones que nuestro grupo de discusión nos hacía. Por eso mismo era de esperar que en mi grupo se interpelara la teología latinoamericana, descuidando la confrontación de ésta con la teología negra. Este puente confrontativo sólo aparecía como tema tangencial, y no como el asunto central.

El mayor error que cometí fue el de no haber forzado la discusión hacia el tema central del simposio: la confrontación de ambas teologías. Reconozco, además, que ya en mi ponencia introductoria estaba básicamente presente esta digresión, este alejamiento del tema central de la confrontación. Dicho de otra manera, mi error fue el de haber hablado, desde un comienzo, sobre todo a los participantes europeos del simposio, y, sólo indirectamente, a mis amigos, los representantes de la teología negra. La intención, que poco cuenta en sí misma, era obviamente la siguiente: poner de manifiesto los presupuestos metodológicos, la mediación de un análisis social muy característico en la teología de la liberación, para que, si los representantes de la teología negra hicieran lo mismo de su parte, pudiese surgir una confrontación de las herramientas metodológicas y de la temática prioritaria de nuestras respectivas teologías. Por mis limitadas lecturas en el campo de la teología negra me había entrado la sospecha de que, a pesar del gran tema común de la «opresión», de hecho manejábamos, analíticamente, ese mismo tema de manera un tanto distinta. En otras palabras, que, en decorrencia de la diferencia en el instrumental del análisis, había probablemente también un distinto enfoque eclesiológico-político en términos amplios de estrategia revolucionaria.

Lamento sinceramente que ese tipo de confrontación haya quedado en el segundo plano. Hubiera sido realmente interesante discutir a fondo ese meollo estratégico, implícito o explícito, de nuestras respectivas teo-

logías para someter a consideración crítica la definida opción anti-imperialista e incluso anti-capitalista de la teología de la liberación, por lo menos en algunos de sus representantes más citados, para ver en detalle lo mucho que implica desde un punto de vista cristiano y eclesiológico. Por el otro lado, hubiera sido fundamental, en mi opinión, escuchar las aclaraciones de la teología negra en este punto, planteándoles directamente la cuestión: ¿hasta qué punto superan ustedes la perspectiva reformista de un *black capitalism* o por qué motivo no les parece prioritaria semejante pregunta?

En mi grupo se estableció de hecho un diálogo limitado, casi exclusivamente, a la confrontación entre la teología latinoamericana y los interrogantes europeos. Ya en este limitado terreno hubo una marcada «incomunicación» que sigue desafiando, como un hecho real, a ambas partes. Consecuente, con mi repetida insistencia en el hecho de que la contradicción fundamental del momento presente es la que opone mundo dominador y mundo dominado, o sea, el carácter internacional de la lucha de clases, pienso que hay que mantener viva la tensión de esta primera «incomunicación» que acabo de señalar. Pero hay la segunda, la otra «incomunicación»: la existente entre la teología de la liberación y la teología negra. En el contexto de este simposio deberíamos haber ahondado en la fecundidad de esa «incomunicación». En definitiva, sería terrible que los que tenemos el tema común de la «opresión» no supiéramos encontrarnos en la identidad de ese tema.

No me toca opinar sobre qué aspectos de la teología latinoamericana puedan resultar provocativos para la teología negra. Permítanme agregar algunas pocas frases sobre el desafío que la teología negra puede significar para la teología latinoamericana. Me he preguntado muchas veces a mí mismo: ¿hasta qué punto la teología de la liberación es efectivamente latinoamericana? ¿no es tal vez sencillamente una nueva manera «blanca», «occidental» (y en este sentido: todavía colonialista) de

hacer teología en América latina? ¿en nombre de qué parte de América latina hablamos?

No deberíamos jamás usar la palabra «pueblo» o la expresión «masas populares», en América latina, sin evaluar las implicaciones étnicas, junto con las de clase social, de semejantes términos. Siguen existiendo en Latinoamérica tremendos problemas de corte étnico-racial que ciertos esquematismos de «análisis de clases» dejan intocados. Esa es una cuestión esencial para poder acercarse a una definición «situada» de lo latinoamericano. Los afro-brasileños, los indios, los caribeños, el desafío étnico de los mexicanos... en fin, todo ese tremendo problema de las así llamadas minorías étnicas que son de hecho la mayoría en muchos países... En América latina hay países donde el 80% son indios, casi no hablan español. En mis viajes por el subcontinente he sufrido, a veces agudamente, la experiencia de la terrible «incomunicación» con esos auténticos latinoamericanos.

El enfoque de esa problemática, que sigue demasiado tangencial en la teología de la liberación, nos acercaría quizás —mediante el puente hacia los chicanos y los negros en USA— a los propósitos de la teología negra. Hasta ahora la teología latinoamericana de la liberación ha estado utilizando mayormente instrumentales de reflexión de extracción europea. Somos intelectualmente «colonizados» y «colonizamos».

Basta que señale aquí, sin entrar en detalles y ejemplos, que ya existen algunos intentos bastante serios de acercamiento a esa dimensión étnica de las clases oprimidas. Los esfuerzos de reflexión cristiana en lenguaje popular y los procesos de gestación de ese lenguaje en el seno del pueblo, incluyendo sus características locales simultáneas de etnia y clase, se vienen multiplicando. Pero, hay que reconocerlo, en ese esfuerzo estamos todavía en los inicios. Y no faltan quienes, en el seno de las mismas iglesias, hacen todo lo posible para distraernos hacia polémicas que nada tienen que ver con el pueblo.

Queda, pues, indicado algo sobre el puente comunicativo y la confrontación dialéctica, latinoamericanamente relevante, con la teología negra. Con eso —insisto en subrayarlo— no estoy haciendo un esfuerzo sentimental de «reconciliación» después de haber constatado la realidad de eso que llamé más arriba la segunda «incomunicación». Nuestras diferencias metodológicas, sobre todo en el aspecto del análisis social, no pueden ser eludidas. Siento perfectamente lo poco latinoamericano que es un marxismo de tipo esquemático e importado (por lo tanto, poco marxista), veo el desafío múltiple de los problemas latinoamericanos para un marxismo vivo —por ejemplo, el problema étnico, la subproletarización, la «causa nacional», etc.— pero aún así no veo cómo abandonar la importancia fundamental del análisis de clases para la comprensión del problema de la dominación en todos sus aspectos. No se trata de un enfoque sectario como quien dijera: yo me manejo con categorías marxistas, y punto. Los teólogos latinoamericanos que adoptamos (repito: sin sectarismos, pero sí sustancialmente) el análisis marxista para nuestra «lectura de la realidad», llegamos a eso por razones muy serias que ahora no puedo exponer en detalle. Creo que difícilmente llegaríamos a una verdadera comunicación sin discutir, con mucha apertura de ambas partes, este punto. Lo señalo, entre las muchas otras cosas que habría que señalar, porque presiento que hay ahí un punto clave de las condiciones de posibilidad de una fecunda comunicación entre teología de la liberación y teología negra.

Sin seguir ahora abundando en lo anecdótico [1], vuelvo a repetir sencillamente que me parece básico, esen-

1. El texto de esa intervención es una redacción sintética del autor de lo que, a través de demasiados ejemplos y pequeñas digresiones, tal vez no haya logrado expresar con suficiente nitidez en su limitado manejo del inglés. El lector tiene, pues, en esas líneas lo que el autor de hecho pensó haber expresado claramente pero que, al releer el texto sacado de cinta magnética, le pareció mejor abreviar y poner en frases más claras.

cial que el diálogo o, si quieren, la confrontación dialéctica entre teología negra y teología latinoamericana forme algo así como un propósito que llevamos de este simposio. Importa que nos leamos, que nos encontremos, que dialoguemos para que nuestra contacto logre niveles realmente comunicativos. Mientras tanto, por lo menos de mi parte, y en esta sesión de cierre del simposio, reafirmo que no me interesa borrar lo que fue un hecho marcante de esos días: la «incomunicación». Olvidarlo sería no captar el desafío aleccionador que contiene ese hecho.

James Cone

En los últimos cuatro días ha surgido un tema importante, y es el que tiene que ver con lo que yo he llamado contexto social del lenguaje teológico. Esa frase está relacionada con mi convencimiento de que el pensar, o el pensamiento, nunca puede estar separado de nuestra existencia socio-política. Si uno es esclavo, su pensamiento acerca de Dios tendrá un carácter distinto al que tendría si fuera negrero. Esta convicción ya ha sido ilustrada en esta conferencia, y en un sentido la relación que existe entre el pensamiento y la existencia social es el origen de nuestra comunicación mutua.

Lo he sentido así tanto como negro de los Estados Unidos que trata de hablar a europeos, como en la relación de la teología negra con la teología latinoamericana. ¿Cómo nos vamos a comunicar si vivimos en mundos diferentes?

La dificultad surge en el mismo momento de nuestras presentaciones. ¿Qué es la teología negra? O también, ¿qué es la teología de la liberación en América latina? Los europeos quieren comprendernos. Cuando estoy en América los blancos quieren comprenderme. Quieren saber de qué estamos hablando. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos: Dios es negro? ¿Qué queremos decir

cuando indicamos que Jesús es negro? Cuanto más explicamos el asunto, más comprenden ustedes que la comunicación es imposible... porque vivimos en dos mundos: el mundo de los oprimidos y el mundo de los opresores; el mundo de los negros y el mundo de los blancos. En parte estos mundos separados definen nuestro lenguaje, nuestra comunicación. Esta cuestión es ilustrada por la manera en que la teología latinoamericana de la liberación toma a la *clase* como su punto de partida y el mundo negro el *color* como punto de partida para el análisis teológico. Una de las razones de estos puntos de partida separados es la forma distinta en que los pueblos hacen una *entrée* en su lenguaje acerca de Dios, la política, la economía, etc., debido al contexto histórico en el que viven; y el lenguaje y los símbolos, traten de política o de Dios o de religión, se crean en este contexto histórico.

Mientras vivamos en un mundo en el que podemos definirnos como opresores u oprimidos, no creo que sea posible la comunicación. No creo que los oprimidos y los opresores puedan comunicarse a ningún nivel cuando existe realmente esa diferencia, porque ambos bandos tienen diferentes realidades a las que se refieren los símbolos y el lenguaje. Me complace oírles a ustedes describir su mundo a fin de ver cómo ese mundo es radicalmente distinto del mío.

Me detendré aquí porque estoy viendo en vuestros rostros el ansia por responder a nosotros cuatro, y no sólo por lo que hemos dicho ahora sino por lo que hemos dicho en nuestros grupos. Si quisiera ser un opresor, estaría hablando hasta la una. Pero voy a terminar con el fin de que se me cite como «cristiano».

Un inglés

He detectado una probable diferencia entre James Cone y Hugo Assmann. El doctor Cone ha dicho que la comunicación es imposible. En ese caso, no sé por qué estamos aquí. Pero el doctor Assmann ha hablado de la gran necesidad del diálogo, que yo también siento. Pero el diálogo no puede tener lugar si no nos entendemos mutuamente. Aquí se nos ha dicho que aquellos que procedíamos del primer y segundo mundo tendríamos que escuchar durante mucho tiempo antes de que los que venían del tercer mundo pudieran creer que estábamos escuchando. Yo no quiero hablar, quiero seguir escuchando, y voy a seguir escuchando hasta que ustedes crean que estoy escuchando. Una sola cosa: creo que tendemos a subestimar la rapidez con que la conciencia europea está cambiando. El doctor Bodipo-Malumba ha ofrecido una descripción filosófica de lo que él pensaba que los europeos piensan, y de lo que él piensa. Pero yo soy europeo y lo que *yo* pienso es exactamente aquello que él piensa sobre ese asunto.

Hugo Assmann

No estoy tan seguro de que ustedes estén escuchando. Ustedes tienen la sensación personal y existencial de que están escuchando. Yo también tengo esta sensación personal y existencial de estar escuchando. Pero cuando viajo por América latina me doy frecuentemente cuenta de que mi sensación de estar escuchando es una mentira. Usted ha dicho que aquello que ha dicho Eduardo Bodipo-Malumba es exactamente lo mismo que usted piensa. Este convencimiento le ha venido tan rápidamente que es un síntoma de que usted no estaba escuchando.

Quizá no sea cristiano repetir una y otra vez esto: somos diferentes porque hay una psicología diferente

porque yo soy diferente, y así sucesivamente. Pero también existe el hecho histórico. Somos diferentes porque estamos en situaciones históricas diferentes. Y la contradicción principal en nuestro mundo de hoy es que estamos determinados por esta diferencia del tercer mundo, el mundo oprimido. Esta experiencia que yo he tenido con tanta frecuencia, esta experiencia de «incomunicación», es buena. El momento de la «incomunicación» es un momento creativo, es el reconocimiento del otro como otra persona.

Un suizo

Tengo la sensación de que estamos hablando intelectualmente de problemas psicológicos. Me gustaría que alguien de los que se encuentran aquí nos dijera qué es lo que va a venir ahora. Ello nos ayudaría a dejar de jugar al gato y al ratón los unos con los otros y a tratar de entablar un diálogo intelectual. Lo que Hugo Assmann y muchos otros están diciendo es: «yo estoy marcado por ciertas experiencias de frustración». Por todas partes se aprecia una gran cantidad de proyecciones y me gustaría que a todo esto se le diera expresión verbal en vez de pretender que estamos dialogando. No podemos seguir así por más tiempo; al menos, yo no puedo. Lo que estamos haciendo no es honrado. Pido a quien tenga capacidad interpretativa que analice lo que va a seguir ahora. No teológicamente.

James Cone

No soy psicólogo y sospecharía de cualquier europeo que se atreviera a interpretar lo que está pasando en mi mente. Usted podría querer interpretar lo que está pasando en la mente de los europeos, y eso posiblemente nos ayudara un poco. Pero desde luego me molestaría

que cualquier experto de cualquier escuela psicológica me dijera lo que en este momento está sucediendo en mi cerebro.

Un holandés

Tengo algunas dificultades con los latinoamericanos porque siento que cuando Hugo Assmann y Paulo Freire hablan, tienen un molde que ponen detrás o delante de lo que dicen y que determina todo su diálogo. Y eso es una división marxista.

No tengo ninguna carrera universitaria, por tanto todo cuanto se refiere a las teorías aquí expuestas es difícil para mí. Es como si ustedes necesitaran de alguna referencia para hablar. ¿Por qué necesitan ustedes una referencia? ¿Por qué no pueden ustedes hablar tal y como son? He tenido la misma dificultad en mi grupo, cuando decíamos: «Hablo como cristiano» o «como socialista». Ustedes hablan como personas, tal y como son. Es probable que ustedes sean medio socialistas y medio cristianos, pero ¿por qué empezar con una meta a la que queremos llegar en vez de comenzar desde donde estamos ahora?

Esta es la dificultad que yo tengo en el diálogo con los latinoamericanos. No me pasa lo mismo con la teología negra porque tengo la sensación de que ésta habla a partir de donde están ahora. ¿Es ésta una mala comprensión o no?

Paulo Freire

Si le he entendido bien, usted quiere que yo le hable como soy ahora. En Ginebra, ¿no? Yo no estoy en Ginebra y yo estoy en Ginebra. Esta es una de mis ambigüedades. Yo estoy en Ginebra, pero sigo estando condicionado por mis antecedentes, mis antecedentes

históricos, la situación concreta del nordeste del Brasil. Ese ha sido mi estímulo desde niño. Mi praxis está en Brasil. De él la he aprendido y no sólo de los libros. Por eso cuando hablo en Ginebra me estoy refiriendo a mis antecedentes históricos.

Por otro lado, necesito tener algunos puntos de referencia para comprender el contexto histórico en el cual estaba y estoy... Preciso tener algunos instrumentos científicos con el fin de comprenderlo. Y como quiera que los instrumentos científicos no pueden ser usados neutralmente, tengo que elegir. Para mí es imposible hablar sólo como soy yo, porque no existo solo. La dimensión singular de mi existencia no es suficiente. No puedo estar solo, aislado. Pero eso no quiere decir que yo no pueda intentar entenderles a ustedes.

El holandés

Una pequeña aclaración: yo no he querido decir que debamos hablar como individuos. Comprendo que tengamos que hablar desde nuestros antecedentes, desde donde estamos, pero no desde la conceptualización de los antecedentes. Con esto es con lo que tengo dificultades.

Un francés

Nací en una familia occidental burguesa y tuve una educación cristiana y teológica muy tradicional. Desde entonces he participado activamente en muchos movimientos de resistencia, incluso en la guerra de Argelia. Asimismo me conmovió una teología muy importante que nació en un contexto socialista: la teología de Joseph Hromadka. He viajado por América latina y Africa y he tenido contactos con amigos de distintas partes del mundo. Todo esto ha cambiado mi mentalidad. En mi

país se me considera marxista-cristiano. Creo que soy solidario de los oprimidos que existen en mi país: sean negros o no, extranjeros o franceses. Si decimos por ejemplo que Jesús es un obrero y que no se le puede interpretar de otra manera que como ser humano oprimido, es decir, como víctima de la discriminación social y racial en el mundo occidental, nos oponemos a la mayoría de nuestros colegas y podría ser que a la mayoría de los cristianos del mundo occidental. Durante esta dura batalla, hemos tenido siempre la impresión de estar profundamente solidarizados con ustedes. Hemos aprendido y estamos aprendiendo mucho de sus escritos y acciones. Y les pregunto: ¿es este sentimiento una ilusión? ¿existe la posibilidad de superar la oposición que existe entre ustedes y nosotros?

Paulo Freire

Para mí, lo importante no es el lugar donde hemos nacido. He hablado demasiado del contexto histórico como condicionante de mis ideas y de mi ideología. Uno de los dilemas a los que debemos enfrentarnos nosotros, los latinoamericanos, los africanos, los americanos negros, el pueblo oprimido, es éste: tengo que ser honrado; yo soy un hombre que ha nacido en la clase media, un intelectual, y por eso pertenezco a la clase dominante...

Mi pregunta es cómo saber si yo estoy viviendo a través de mi praxis. Uno de los riesgos que corremos es el de creer que el hecho de ser revolucionario, ser diferente, estar comprometido, es una carencia que hay que rechazar porque no es ni dialéctica ni histórica. Si para mí ha sido posible empezar por afrontar las dificultades de dejar mi clase de origen para comprometerme con el pueblo oprimido, ¿por qué no va a ser posible para un europeo?

No puedo pensar en eso. Marx y Engel no nacieron en Brasil. Nacieron en Inglaterra y Alemania. Por tanto no puedo yo negarles a ustedes la posibilidad del tercer mundo que es la misma que yo tuve cuando pertenecía al primer mundo. Para mí tampoco era posible rechazar mi primer mundo de origen en mi país. Posiblemente, en América latina tengamos más facilidades para percibir las contradicciones debido a nuestro contexto histórico. De acuerdo. Para nosotros es más fácil empezar nuestra pascua, pero no puedo aceptar que ustedes no sean capaces de hacer lo mismo. La verdadera cuestión es si ustedes están interesados en llevarlo a cabo en el lugar donde están.

Hugo Assmann

En mi respuesta hay dos aspectos diferentes que quieto tocar. Las muchas conversaciones que he mantenido con algunos de ustedes me han llevado al convencimiento de que es importante dejar en el aire esta impresión de «incomunicación». Sería una mala cosa finalizar este simposio con la impresión de que hemos entendido todos sus aspectos. Debemos terminar como una película italiana, con un montón de interrogantes. No podemos terminar con el beso de amor.

El segundo es lo que Paulo Freire estaba diciendo ahora. Creo en la posibilidad de la comunicación y estoy seguro de que gente nacida en Europa puede ser realmente solidaria con nosotros. Tenemos muchos ejemplos en América latina. Conozco un montón de sacerdotes chilenos que son más capitalistas, más imperialistas que muchos sacerdotes norteamericanos en Chile. Creo en la posibilidad de este tipo de identificación. Pero no es un problema fácil; no es una cuestión sencilla. Deseo manifestar abiertamente, *otra vez*, que existe un gran problema de «incomunicación»; no permitamos que este simposio acabe con el beso del final feliz.

En relación con el mismo asunto me gustaría decir que desde que soy cristiano y creo en la obra del Espíritu santo estoy convencido de que debemos tener cuidado con las limitaciones que imponemos al Espíritu. Tengo que conceder que muchas cosas son posibles de manera misteriosa..., incluso la posibilidad de que los europeos, el pueblo blanco, lleguen a comprender lo que significa la opresión para el pueblo negro.

Pero en este momento no creo que fuera prudente escribir una teología acerca de esa posibilidad. Y otra cuestión: creo que si mis amigos europeos hubieran comprendido realmente, sabrían de mi escepticismo respecto a su identificación verbal con la lucha del pueblo negro. Sospecho, y esto lo he visto con mucha frecuencia en los Estados Unidos, que tan pronto como el pueblo negro empiece a articular la profundidad de la alienación, ustedes tendrán siempre a un blanco, por lo general un predicador o un teólogo, para que saque a la luz el tema de la comunicación..., de la reconciliación, y siempre en un contexto semejante al de esta reunión, donde hay más blancos que negros.

Porque la dificultad radica en que, si realmente hubieran comprendido, no habrían hablado del asunto.

Mi amigo inglés ha dicho que él creía lo mismo que mi amigo africano había expuesto el primer día. Si él lo cree así de verdad, entonces su percepción de lo que se ha estado diciendo es totalmente distinta a la mía, porque yo no he entendido la naturaleza de sus preguntas. Lo mismo puede decirse de otros muchos participantes en el simposio. Por una parte dicen: «Creo lo que ustedes están diciendo y yo me siento identificado con su lucha». Por otra exclaman: «Pero ¿qué es la teología negra? ¿por qué dicen ustedes que Dios es negro? ¿por qué llaman negro a Jesús?».

No puedo comprender por qué dicen que entienden todo lo que yo estoy hablando y que realmente creen

que el pueblo negro debe ser liberado, cuando al mismo tiempo preguntan: «¿Por qué escriben ustedes una teología negra? ¿Por que no la pueden llamar ustedes teología oprimida?».

La pega es que la comunicación es un asunto muy difícil mientras que el mundo siga radicalmente dividido entre negros y blancos, oprimidos y opresores.

Si el Espíritu ha efectuado la tarea de hacer comprender a uno o dos opresores lo que pasa con los oprimidos, entonces esos que verdaderamente han entendido no persistirán en conseguir una reconciliación facilona, sino que su identificación verbal la definirán, y no con palabras abstractas, sino con sus acciones en la lucha junto a los oprimidos.

El inglés

No he comprendido muchas cosas. No quiero justificarme con eso. Pero yo no he querido decir lo que James Cone, para ilustrar su punto de vista, ha oído respecto a que a veces nosotros no nos entendemos mutuamente.

Eduardo I. Bodipo-Malumba

Quiero darle las gracias, señor, por ayudarnos a resolver el problema porque, al señalar usted que aquello que había dicho James Cone de una forma distinta es lo que usted quería decir, usted ha demostrado lo que James Cone estaba diciendo: que usted no debiera haber pretendido entender lo que yo he querido decir por lo que yo he dicho. Gracias.

El inglés

¿No se me permite decir que cuando ustedes han analizado filosóficamente la postura de Europa, yo no he

sostenido la postura que ustedes describían sino que sostengo la postura que ustedes iban a describir? Tengo derecho a pensar que se me iba a permitir decirlo. Y eso es todo lo que he dicho o he querido decir.

Un checoslovaco

Este problema de la no comunicación me tiene realmente perplejo. Me parece que estamos llegando al punto en que el compañerismo ecuménico deja de ser una camaradería agradable y entra en otro período. El período precedente yo lo definiría como «teología de contacto»: es la reunión de todos para hablar de cosas agradables. Pero ahora, de repente, descubrimos que es mucho más difícil identificarnos los unos con los otros. Yo creo que comprendo a Paulo, pero cuando él comienza a hablar me doy cuenta de que mi situación es totalmente distinta de su situación; mis antecedentes son distintos de sus antecedentes; que, en resumen, estoy hecho un lío.

Me parece a mí que no debemos poner el énfasis en la imposibilidad de comunicarnos. Mi pregunta es: ¿cómo podemos vivir con un marco ecuménico y al mismo tiempo estar dentro de él? Si nos tomamos en serio que el período de la comunicación se ha terminado y que ha empezado el tiempo de la moratoria, ¿qué significa eso para nosotros? ¿Tendremos que volver a empezar desde abajo... desde la línea de salida? Probablemente entonces el movimiento ecuménico sería más efectivo y más importante en este mundo.

Un argentino

Quisiera preguntar si no hay algunos interrogantes que debemos hacernos. Alguien ha preguntado qué estaba pasando en esta sala. No me interesa saber quién está en lo cierto y quién equivocado. No hay duda de que

aquí tenemos la «incomunicación» más hermosa que he visto en mucho tiempo. No pocas personas parecen estar terriblemente inquietas. ¿Debemos estar inquietos? ¿No debemos preguntarnos si no ha habido alguna cosa que muy pronto va a conmover a todo el mundo? Si eso es así, ¿no debiéramos anotar cuidadosamente esta «incomunicación»? Y estemos agradecidos por no haber hecho lo que normalmente se hace en las asambleas cristianas: tratar de la reconciliación forzosa, luchar educadamente, luego, blanquear un poco y, ¡hala!, todos a cantar «¡Venceremos! ¡Venceremos!». Quizás sea esta la primera vez en que el movimiento ecuménico da un paso al frente. Si cuando vemos la «incomunicación» la llamamos «incomunicación», ¿no estamos siendo más honrados de lo usual?

En tiempos anteriores, de cualquiera que procediera de América latina se esperaba que ofreciera el «espectáculo latinoamericano»... es decir, que hablara de revolución, de violencia y de todo lo demás. Si no lo hacía así, la gente se disgustaba por no haber obtenido lo que esperaba.

Por otro lado, cuando aquel terminaba el «espectáculo» con algunas palabras escogidas, la gente se volvía a su casa diciéndose: «¿Y de qué demonios les sirve todo eso? ¡Al final no están consiguiendo nada!». Pero no nos importaba.

Dejemos el espectáculo y llamémosle «incomunicación». No sé exactamente qué han querido decir con sus tesis, no lo he entendido. He visto algunas alusiones pero ¿por qué tengo yo que dármelas de muy inteligente y leer en la mente de los autores como si leyera en un libro abierto? Ellos son seres humanos complicados, como lo soy yo. Tienen derecho a dejar hablar a sus mentes. Necesitamos este tipo de moratoria y anotar todo lo que ha sucedido aquí.

Alguien ha apuntado que además de no haber comunicación, tampoco ha habido un verdadero comercio intelectual. Me pregunto si no es este el meollo de la

cuestión: ustedes pueden conseguir una gran cantidad de material interesante del tercer mundo, y luego lo pueden ordenar intelectualmente, porque *todo el mundo* conoce a los negros mejor que a los latinos —los latinos son emotivos y los asiáticos inescrutables—, así que ustedes tratan el asunto, extraen estas cosas y las ponen en un bello marco intelectual, ¡y allí ellas actúan!

Alguien ha dicho que en realidad esto ha sido un desorden psicológico y no un contacto intelectual auténtico. Es cierto que no ha habido contacto a nivel de comunicación, pero ¿por qué decir que ha sido psicológico, que lo sitúa un poco más bajo que lo intelectual? Debemos tener mucho cuidado con asuntos como éste.

Creo que debemos dar gracias porque no sólo ha acontecido la «incomunicación», sino porque también ciertos caracteres han tenido la fuerza moral y física de decir: «¡Caballeros, hay "incomunicación"! No vamos a arrojar una maroma salva vidas al movimiento ecuménico como en la historia de Humpty-Dumpty» [1].

Un alemán

No hablo inglés muy bien, por tanto pertenezco un poco a los oprimidos desde el punto de vista del lenguaje. Voy a hablar en alemán. (*Lo que sigue es una traducción de este idioma*). En cuanto a lo que ha dicho mi amigo de Argentina, uno de los aspectos de la comunicación es el psicológico, y creo que hemos llegado al punto del parricidio intelectual y teológico. Se nos ha pedido que escuchemos y se nos ha dicho que no entendemos. Este es un proceso de emancipación que nos fuerza a una moratoria. La teología europea, al tratar de hace teologías de otros, ha escapado de su propia crisis. En este dilema hay un elemento de imperialismo teológico: una

2. Breve cuento infantil en verso, en el que se personifica a un huevo que cae de una pared y se hace pedazos *(N. del T.)*.

teología para los oprimidos... la función de excusa de esta teología ha quedado ahora al descubierto. Por ejemplo, en el futuro tendremos que escribir nuestra propia teología. No podemos tener una relación feliz con los infelices.

Encuentro importante esta experiencia... Es obvio que los teólogos europeos no van a poder elevar sus conflictos hasta ponerlos a nivel mundial, sino que deberán organizar antes sus propios conflictos.

Por tanto, para conseguir lo dicho anteriormente, debemos desarrollar el lenguaje y los instrumentos analíticos. Hasta ahora no lo habíamos hecho, aunque habíamos intentado utilizar un lenguaje marxista u otro parecido. Se nos condena también en otros aspectos. El imperialismo europeo es, en primer lugar, imperialismo lingüístico y cultural. Esto es lo que ha conducido a la actual situación de mudez (la incapacidad de comunicarse).

Debemos pues reflejar nuestra situación, porque ella tiene una importancia para todo el mundo. Creo que para dar abierta oportunidad a la supervivencia de esta moratoria, es preciso ver estos problemas como dificultades comunes, tener que interpretarlos de nuevo, que es lo que se denomina solidaridad en acción. Pero mi dilema es que por el momento yo sólo veo caos y tinieblas.

Resumen de los medios informativos

Selección a cargo de Marnie Mellblom

Considerando el pasado, pudo creerse que los aproximadamente sesenta participantes del simposio acerca de la teología negra y de la teología latinoamericana de la liberación iban en busca de una gracia barata, de una reconciliación facilona. Sin embargo, los cuatro oradores rechazaron de plano esta actitud.

A juzgar por los artículos que aparecieron en los medios informativos de los países de algunos participantes, éstos no comprendieron plenamente ese rechazo. Pero a pesar de sus sentimientos, este pequeño grupo de participantes ha desempeñado sin saberlo la función de profetas en sus diversas naciones y ha propagado por todas partes la nueva teología o teología de la atomización. La mayoría de los participantes alemanes tomaron el rechazo como cosa personal y su desconcierto queda reflejado en muchos de sus artículos.

«*¿Solidaridad en el silencio?*» (extractos)
por Hans Norbert Janowski

Las dificultades de la comunicación se amontonaron en tal cantidad que amenazaron con obstruir casi por completo los antecedentes comunes. Después de que se pronunciaron los discursos introductorios, todo lo que quedó ante la asamblea fue un cuadro embarazoso, y no sólo del patetismo de la liberación, sino también de la patología de los oprimidos que mostraban una uniformidad impresionante...

El doctor Cone dijo que cualquier investigación que no analizara el racismo era demoníaca. Fracasó una oferta de coalición, no sólo debido a las experiencias notoriamente malas que se han tenido

con los aliados, sino también porque existía el convencimiento de que es el racismo y no la lucha de clases el conflicto social básico del que todos los demás conflictos sociales pueden derivarse...

Aquellos que esperaban algunas indicaciones respecto a la forma y la posibilidad de que las estrategias de resistencia se pudieran transferir desde el contexto latinoamericano o de la América negra a las condiciones europeas, se sintieron totalmente defraudados...

El doctor Assmann no pudo aceptar la tesis de que era el racismo en vez de la lucha de clases el conflicto básico. El invirtió estas prioridades para poder cruzar las fronteras que existen entre los colores y las razas y apelar a los representantes de la teología negra, exponiendo argumentos adecuados a favor de la solidaridad política...

La discusión quedó cristalizada alrededor del aserto del doctor Cone acerca de que la libertad política y cristiana sólo podía realizarse en la lucha de una comunidad oprimida en busca de la liberación. Por tanto Dios *tiene* que ser negro. No fue difícil comprender que el significado de tal aserción iba más allá de su función simbólica para la identidad religiosa y política de un grupo oprimido. Sin embargo, se discutió el grave problema de cómo puede evitar la teología negra la proclamación de un *apartheid* religioso que convierta a la comunidad negra en un gueto religioso y político.

Fue un intento de parricidio: la muerte de la teología europea. Las iglesias europeas están ocupadas en sus propios conflictos y la teología europea también. El imperialismo cultural (de la teología europea), al que acompaña una relación crítica de (la nueva) teología, se considera a sí mismo como una teología política solidaria con los oprimidos y opuesta a este mismo imperialismo. En estas condiciones, ¿qué significado puede tener la solidaridad y cómo puede llevarse a la práctica?...

El tiempo para analizar la situación, para buscar una identidad cultural y un respetuoso silencio limitado, en el que la comunidad cristiana pueda encontrar la solidaridad con los oprimidos, es inminente.

Extractos de un informe acerca del simposio que Alfred Paffenholz emitió por la radio de Alemania del norte (Norddeutscher Rundfunk)

(Este simposio) inicia una nueva fase en el compromiso político de los cristianos. Generaciones de cristianos han vivido convencidos de que tenían que elegir entre cristianismo o revolución. En la actualidad somos testigos de lo que podría significar una inversión de esta actitud, ya que en muchas partes del mundo los cristianos están tomando parte en la lucha revolucionaria. Se unen a los marxistas para formar movimientos de liberación y se oponen a la opresión y la injusticia para conseguir una sociedad más humana...

El doctor James Cone dice que no hay evangelio que no comience con la liberación de las naciones. Según el profesor negro, una teología que no contemple esta liberación no entiende el punto

central del mensaje cristiano: «Jesús es libertad», enfatiza Cone, citando al teólogo alemán Käsemann.

Para perplejidad de los que estaban presentes, Cone no mencionó la práctica del poder negro, de los «Panteras negras» o la lucha internacional por la liberación que dirige Angela Davis...

(La teología latinoamericana de la liberación) parte de la situación de las clases. Está tratando de resolver lo problemas de la humanidad con análisis sociales y una estratégica obra política... En su emocionante discurso, Paulo Freire dijo que no importaba el que esta teología no estuviera bien sistematizada, ya que se deriva de la situación desesperada de las sociedades dependientes, explotadas y oprimidas.

No obstante ser cierto que los europeos hemos sido opresores y negreros, también es verdad que hoy muchos deseamos sinceramente aliarnos con los negros y los pueblos del tercer mundo. Pero éstos nos rechazan. Recelan de sus nuevos amigos; temen que nuestra ayuda económica les vuelva a domesticar como les ha domesticado nuestra teología...

Por eso Hans Norbert Janowsky dice: «Ahora nos vemos obligados a reconocer que ya no podemos considerar nuestros conflictos a un nivel mundial sino que debemos formular una teología que nos sirva a nosotros en nuestra situación. Ya no podemos ejercer un imperialismo cultural o teológico con el que creemos que podemos llevar la reconciliación a la situación del mundo...».

Paulo Freire dijo: «Los europeos y los norteamericanos de las sociedades tecnológicas no necesitan ir a América latina para hacerse profetas. Les basta con que se acerquen a la periferia de sus grandes ciudades... Allí encontrarán suficiente estímulo para reflexionar sobre sí mismos... Será entonces cuando podrán empezar a comprender la inquietud en que se expresa el movimiento profético en América latina».

De talante más encendido es «El ocaso de la teología de los blancos», por Gerhard Rein

Hugo Assmann, que ha venido a presentar la teología latinoamericana de la liberación, se libera inmediatamente de la teología europea barriendo de un plumazo todo lo que hay de prestigio y sobresaliente en ella:

— la teología europea marcha haciendo círculos, pero nunca va más allá de las cuestiones preliminares;

— podrá haber una teología de la esperanza, pero nadie tiene ya esperanza;

— la teología alemana es «provinciana»; Moltmann, Küng y otros parecidos son teólogos aburguesados...

El auditorio europeo replica al doctor Bodipo-Malumba: «¿Por qué cita usted a Hegel? Está usted haciendo nuestro juego». El doctor contesta: «Cuando nosotros tratamos de decirles algo en nuestros términos, ustedes lo desechan por considerarlo irracional y emotivo...».

Paulo Freire, el «guru» del Brasil, objeta: «La gente ha interpretado mal mi concepto de "concientización" y lo ha convertido en una píldora mágica; sin embargo, los males incurables permanecen. Sólo los oprimidos tienen esperanza, tienen un futuro, son proféticos...».

James Cone es un exponente de la teología negra: su Jesús es negro...

La reunión de Ginebra es una mezcla curiosa de cristianos europeos, tan singular como la misma Europa. Marxistas cristianos procedentes de Francia, Italia y la República Democrática Alemana, sin ninguna conexión entre sí, son todos vocales de la lucha de clases y aliados marxistas a los que Cone rechaza rigurosamente...

Cone continúa: «Yo soy el *blues*, mi vida es un espiritual y la palabra *negro* no es sólo simbólica». El auditorio europeo exclama: «Eso no está tan lejos de *nuestra* posición». A lo que contesta Cone: «No, no hay teología para todos...». Los inteligentes y abiertos teólogos europeos protestan: «Eso es un parricidio. No admitís ninguna solidaridad. ¿Qué creéis que vamos a hacer nosotros ahora?».

No sé hasta qué punto estos cuatro oradores representan a sus países respectivos. He estado unos cuantos días escuchándoles. Para ellos, el sol de la teología blanca se ha puesto definitivamente. Pero desconozco lo que podemos aprender nosotros de su teología.

En contraste, Marie-Claire Lescaze, del periódico suizo «La Vie Protestante», exclama mordazmente

He necesitado dos días de silencio interior antes de poder reflexionar objetivamente en lo que he experimentado durante el simposio. Pocas veces he atravesado una crisis de identidad como ésta. De una actitud de comprensión pasaba al rechazo; de la apertura a una obstinada agresividad. Unas veces me encontraba al lado de los oprimidos, poco después me encontraba alineada con los opresores. Y en cuanto empezaba a sentirme a gusto, se me hacía entender que aquél no era lugar para mí...

Al final no nos entendíamos porque ya no sentíamos. Hemos tomado notas, hemos registrado las respuestas, hemos comparado teologías y compromisos políticos; pero en las profundidades de nuestro ser nos negábamos a reconocer que estos (nuevos) teólogos son distintos a nosotros. Nos negábamos a reconocer su «peculiaridad», rechazábamos el verlos como a pueblos que, después de siglos de opresión, están decididos a tomar en sus manos su futuro sin ninguna ayuda por parte nuestra. ¡Nos producía un enorme *shock* el comprobar que en la práctica esos pueblos marchan estupendamente sin nosotros!...

Para James Cone, Dios es negro; él está del lado de los oprimidos. Dios no puede estar en ambos lados. Debemos tratar de no «codificar» al Espíritu santo. Hay teología por todas partes, y nosotros ya no somos los maestros de esta disciplina...

Para mí ha sido una experiencia única. Se ha dicho que no puede haber reconciliación sin haber conflicto. Para aceptar esta idea se requiere mucha más fe, fuerza y valor de lo que yo pensaba. Esa es una de las enseñanzas que he sacado de esta reunión.

Otra reacción suiza, esta vez en el periódico «Neue Zürcher Zeitung»

En las discusiones con los representantes del tercer mundo tenemos que retroceder a los principios. Desde el comienzo quedó establecido quiénes eran los alumnos y quiénes los maestros; quién tenía la conciencia limpia y quién la tenía sucia; quiénes eran los libres y quiénes los no-libres; quién disponía de un concepto de libertad y quién estaba empeñado en la liberación verdadera. Si algo estaba claro, era que la teología europea, en lo que se refiere a las partes importantes de la escena ecuménica, había agotado ya el tiempo que se le había concedido...

La concepción marxista de la historia ha desempeñado una función mayor en la teología latinoamericana que en la teología negra, ya que en ésta la liberación no encierra un carácter revolucionario. En ambos casos, la teología debe proporcionar una reflexión crítica acerca de las condiciones existentes y alentar la acción con una llamada de atención hacia la diferencia que hay entre la práctica social y la conciencia religiosa del hombre...

Una teología de este tipo representa un peligro para una iglesia «idealista» que muestra tendencias reformistas pero que no busca un cambio radical de las estructuras, única alternativa para conseguir un cambio de conciencia en las masas oprimidas...

Hace sólo unos años se hubiera invocado el espíritu ecuménico para apelar a la responsabilidad de la iglesia respecto al mundo. Esto ya no sirve para nada. El *oikoumene* es un barco cuyo cargamento ha variado. La comunicación se ha cortado con las conversaciones persistentes de opresores y oprimidos; se ha cortado en la acusación lanzada al primer mundo de haber abusado de la libertad, a la que ha apartado de la historia y la ha convertido en un objeto de reflexión teológica y filosófica, explotándola al mismo tiempo con el fin de conseguir la estabilidad de su propia condición...

Aquellos que consideran la praxis política como verificación de la experiencia cristiana de la vida definirán la teología de modo distinto a como lo hacen aquellos para quienes la política es expresión de la razón humana. No es legítimo que nosotros queramos entrometernos en el lenguaje religioso y en el mundo conceptual de los pueblos «diferentemente desarrollados». La teología de la liberación es un concepto político pero su lenguaje es religioso...

El mundo oprimido empeñado en la liberación se declara responsable ante una iglesia de la que se dice que falsea su función al pactar con el sistema capitalista, del que quiere liberarse ese mundo oprimido.

De Italia nos llega otra opinión acerca del simposio, escrita en «Nuovi Tempi» por Giorgio Girardet

Los pueblos (del tercer mundo) se rebelan contra la opresión, pero no se alzan en armas contra la religión de los opresores. Dicen que el evangelio es suyo por derecho propio y que desean «liberarlo» del servilismo cultural, político y eclesiástico con el que se le despoja de su afectividad...

Al contrario de lo que sucede con los trabajadores de Europa, las clases oprimidas de los Estados Unidos, América latina y Africa no rechazan la herencia cristiana. Ellos reclaman enérgicamente esta herencia como suya, y acusan a las iglesias «nórdicas» de ser infieles al evangelio...

(En el simposio) la teología europea pareció incapaz de ceñirse a los términos de la reunión y se detuvo en materias de tipo secundario. Los cuatro oradores rechazaron vigorosamente la práctica de la teología como ciencia puramente académica, ya que tal teología lo único que hace es reforzar el *statu quo*... A excepción de unos pocos, los europeos que se hallaban presentes no llegaron a percibir la gravedad del pensamiento político que llevaba a las dos teologías a enfrentarse entre sí.

Una divergencia que surgió entre la teología negra y la teología latinoamericana de liberación fue la insistencia de James Cone sobre la absoluta prioridad del tema racial. Los latinoamericanos repitieron que ellos eran marxistas y que el objetivo de su lucha era el socialismo. No obstante, las dos teologías rechazaron la política del Kremlin...

La cuestión de las alianzas fue uno de los asuntos centrales del debate. La dificultad de la comunicación es enorme: hay que hacer frente a los conflictos, pero el tiempo corre sin cesar. La amenaza del desastre económico, ecológico y demográfico es de tal índole que es urgente responder al problema de las alianzas...

Está amaneciendo una nueva era cristiana y esto se vio claramente en el simposio. Es un tiempo de nuevos conflictos, pero también de un posible renacimiento de la fe cristiana. Desde el limitado punto de vista (de Italia) es muy difícil comprender plenamente la nueva situación. Pero se trata de una relaidad que tendremos que afrontar violentamente en los próximos años... si tenemos oídos para oír.

Punto de vista de H. Biersteker en el periódico holandés «Trouw»

Según el doctor Assmann, en América latina se dan tan sólo principios de teología que brotan de la acción en situaciones específicas. Los revolucionarios cristianos de aquella zona no necesitan luchar con las jerarquías de sus iglesias porque éstas no son sus verdaderos enemigos. Esto refleja el significado real que para las masas latinoamericanas tiene la iglesia...

Paulo Freire arguye que la «concientización» sólo puede llevarse a cabo en medio de un proceso revolucionario. Y añade:

«Es patético comprobar que las clases dominadoras del mundo son incapaces de ser proféticas. Debieran abdicar del poder, pero nunca se ha suicidado una clase dominante. La tarea histórica de los oprimidos es la de "echarlos"...».

Con honda reverencia y emoción James Cone reflexionó sobre las cantos y sermones de las iglesias de esclavos negros de América. Dijo que el cristianismo negro no fue nunca un opio con el que sus antecedores escapaban a un mundo mejor, sino que fue una visión que les liberaba para entablar la batalla histórica de la libertad...

Lo que distinguió a Cone de sus hermanos del hemisferio sur fue su reserva respecto al marxismo, que «puede servir para que los oprimidos conozcan su situación pero que no reconoce el racismo».

Bruno Chenu escribió en Francia esta crónica titulada «Teologías de liberación: el oeste en el dique del prisionero»

El mundo roto se ha reflejado en un diálogo roto. Ha pasado el tiempo en que la cultura occidental podía imponer una falsa unanimidad o la fe cristiana podía echar un barniz de caridad sobre los conflictos culturales. Aquí estaban los mudos, los impotentes, hablando en voz alta, decidiendo el curso de sus acciones y afirmando su identidad. El oeste les ha sustituido en el dique y los teólogos europeos se han visto obligados a objetar radicalmente lo que hacen y lo que dicen...

James Cone enfatizó que la libertad existe siempre en un contexto histórico y sobrevive a lo largo de una batalla sin fin; praxis revolucionaria dirigida contra la injusticia, la esclavitud y la opresión. Desde el tiempo de Moisés la humanidad, ha estado liberándose de la opresión; ha sido una liberación que se experimenta en la realidad concreta de una situación histórica.

La teología ha dejado de ser ya un atajo para el análisis político. Es imposible seguir ocultando su carácter ideológico. Sólo si se envuelve en la historia podrá hacer creíbles las palabras del evangelio...

El éxito que ha alcanzado la teología latinoamericana en el oeste preocupa a algunos de sus representantes, como por ejemplo a Hugo Assmann y a Paulo Freire. Estos creen que se está llevando a cabo una «mitificación» de la situación de América latina. Por eso en Europa la palabra *liberación* alcanza a todo cuanto queramos imaginar, mientras que en la realidad a lo largo de toda la historia ha sido el instrumento de una contienda...

Assmann suplica: «¡No nos convirtáis en bienes de consumo para hacer buenas algunas de vuestras deficiencias! ¡No seáis espectadores de lo poco que somos capaces de realizar y no impongáis una imagen compensatoria sobre América latina! Finalmente, ¡dejad que cada uno de nosotros se comprometa resueltamente consigo mismo, en su propia situación, para incorporarse a la lucha común!».

Hoy precisamos inventar una teología que tenga como punto de partida el compromiso en la historia. La teología no puede ser ya el discurso intempestivo de unos cuantos especialistas. La verdad es que la teología, al igual que la iglesia, nunca es neutral; siempre está inserta en la historia...

Si las iglesias de occidente dejaran de ser instrumentos de dominación, podrían entrar en un período de silencio y meditación. Pero no debemos prolongar el tiempo de la espera, la historia nos presiona con urgencia, reclama un compromiso arriesgado, una palabra atrevida.

Clifford Longley, corresponsal de noticias religiosas del «London Times», escribe en este periódico un artículo a toda plana titulado «El pregón de la nueva teología»: "¡Jesús es negro, muchachos!"»

La teología negra ha emitido el grito de «¡Jesús es negro, muchachos!» y la teología de la liberación pide a la iglesia que se una a la lucha de clases poniéndose al lado del proletariado. Aun sin abarcar la totalidad de Marx, ambas teologías aceptan como punto de partida el análisis que hace el marxismo del capitalismo.

Las dos repudian vigorosamente a los cristianos blancos, liberales, de la clase media de occidente... A la pregunta de «¿Cómo puedo yo, un hombre blanco, convertirme en negro?», James Cone responde: «Ser negro significa que tu corazón, tu alma y tu cuerpo están junto a los desposeídos...».

Paulo Freire dijo: «En América latina viene afirmándose cada día más, aunque no como un todo coherente, una iglesia distinta: la iglesia profética. Esta iglesia es tan vieja como el cristianismo, sin ser tradicional y tan nueva como él, sin ser modernizante... Porque asume un pensamiento crítico, esta iglesia profética no se concibe a sí misma como una realidad neutral...».

Evidentemente, la «iglesia profética» del doctor Freire es el «cristianismo negro» del doctor Cone. Ambas tradiciones tienen mucho en común y una gran cantidad de cosas que aprender la una de la otra. Las burguesas iglesias blancas del oeste no serán capaces de ignorar impunemente a la cristiandad del tercer mundo.

La agencia Reuter, al informar de la conferencia de prensa que siguió al simposio, observó

El profesor Georges Casalis, de la facultad de teología protestante de París, dijo: «No estoy seguro de que nosotros (los europeos) hayamos entendido todo cuanto aquí se ha dicho. Hemos pasado por un difícil período de comunicación... Hubiera sido importante saber por qué no nos hemos entendido mutuamente; pero por desgracia esto no ha sido posible... Procedemos de diferentes mundos y culturas, debemos comprender que para los pueblos del tercer

mundo y para los teólogos de la teología negra todos los blancos representan el mundo de la opresión, sea ésta colonial, social, capitalista o imperialista».

El doctor Milan Opocensky, secretario europeo de la Federación mundial de estudiantes cristianos, resumió su reacción en la revista «This Month»

Nos estamos aproximando al fin del diálogo, un tiempo de incomunicación, de silencio, una era de moratoria. Entre los africanos y los asiáticos existe el profundo sentimiento de que, al igual que en el pasado el hombre blanco les controlaba con un látigo colonista, ahora trata de hacer lo mismo aunque con medios más sofisticados, o sea, con ayudas financieras, ideologías progresistas, etc. El hombre blanco no puede comprender la sospecha y la cólera que tan hondamente se ha acumulado en esos pueblos a través de los siglos y que ahora grita a pleno pulmón en las reuniones internacionales. Se trata de un choque entre distintas culturas... en el que una intenta suprimir y dominar a la otra...

¿Por qué insiste tanto James Cone en la negritud cuando habla de la teología negra? ¿Es sólo una expresión simbólica? Cone cree que los blancos son racistas. Su teología es negra y quiere que sea negra. Los negros defienden la comunidad de los oprimidos y explotados del mundo. ¿De quién es Dios nuestro Dios? ¿Es el Dios de los centros de poder... o el Dios de aquellos cuyo trabajo es duro y cuya carga es pesada? Dios no puede estar en ambos bandos, en el de los oprimidos y en el de los opresores.

Vemos que la teología alemana no puede ya dar órdenes al resto de Europa... ¿No es saludable que estemos abandonando una teología dominadora y nos movamos hacia una teología de decisión propia?...

Antes de dar principio a un nuevo encuentro, tendremos que separarnos durante un tiempo. Es posible que hayan acusaciones, enfados, dolor y largos períodos de silencio. Debemos admitir que la teología ha sido una cuestión académica y elitista; existe un gran abismo entre la teología académica y la teología de las comunidades...

Probablemente, un intento ecuménico superficial hacia la unidad ha disminuido nuestra capacidad de apreciación de los distintos contextos históricos y sociales... La moratoria significa que (los europeos) tienen que volver a definir nuestra posición, buscar nuestras raíces, descubrir, cada cual en su lugar, una auténtica herencia. Si nos encontramos de nuevo, posiblemente seremos más honrados y sinceros los unos con los otros, sin sentimientos de inferioridad o de superioridad, sin ropajes ecuménicos que ocultan verdaderos antagonismos y conflictos...

Existe la necesidad de una teología no-académica que sea accesible al pueblo laico, que tenga en cuenta la erudición teológica pero que sitúe la reflexión teológica en el contexto de las actuales luchas sociales y se relacione con los movimientos de liberación. Esto es lo que hay que aprender del presente pensamiento teológico en América latina.

Aunque el simposio se compuso principalmente de europeos, hubo una pequeña presencia de los Estados Unidos, uno de cuyos participantes, Cornish Rogers, escribió en «The Christian Century» la crónica titulada «Opresores y oprimidos: callejón sin salida teológico»

Hubo mucha tensión, y un observador predijo que el conflicto se extendería a otras áreas de las actividades de las iglesias en cuanto el consenso del tercer mundo se lo proponga...

Bodipo-Malumba, de la Guinea ecuatorial, del cuerpo de oficiales del Consejo mundial de iglesias, insistió en que si los europeos le reprochaban que no estaba diciendo nada nuevo, entonces es que no estaban entendiendo nada de lo que decía. Pidió que se comprendiera la historia y los patrones de pensamientos africanos como requisito previo para entender la teología del mundo negro.

James Cone declaró que, al vivir en mundos separados, los teólogos del primer mundo y los del tercer mundo no podían llegar a ninguna comunicación significativa, ya que ambos grupos hablaban de realidades diferentes... Bodipo-Malumba y Cone estuvieron de acuerdo en que compartían un vínculo común, no sólo de sangre sino también de opresión racial...

En el llamamiento que hizo a los teólogos negros para que dialoguen con los teólogos latinoamericanos (Assmann) reconoció que hasta que la teología latinoamericana no empiece a reflejar el pensamiento de sus pueblos aborígenes, así como el de los latinos de habla hispana de tendencias occidentales, los puntos de semejanza entre las dos teologías no estarán muy claros. Sin embargo, considera que para ambas teologías es más importante entablar diálogo entre sí que dialogar con los europeos...

Freire insistió en que «los opresores odian las flores». Cuando algunos protestaron diciendo que incluso los opresores pueden amar las flores, admitió esa posibilidad pero añadió que normalmente estas flores eran de plástico. «Sólo los oprimidos tienen futuro», dijo. «Las clases dominantes no pueden ser proféticas ni tampoco pueden tener esperanza...».

Uno de los participantes llegó a la conclusión de que los europeos ya no podían «cargar» sus teologías sobre la experiencia del tercer mundo. Europa tiene también sus oprimidos, dijo, y si sus teólogos quieren salir de la irrelevancia tendrán que teologizar al margen de esa experiencia. Las teologías occidentales, que una vez fueron dominantes, deben ahora unirse a las teologías del tercer mundo para trabajar sin descanso en la experiencia de opresión. La monolítica institución teológica está a punto de derrumbarse.

Y Marnie Mellblom, del «Religious News Service» de Nueva York, escribe:

El doctor Hugo Assmann afirmó que la misión específica (de las iglesias) de América latina es efectuar la dura tarea de la «cristianización». Y añadió: «A lo largo y lo ancho del mundo el cristianismo ha perdido su dimensión profética y es una iglesia escla-

vizada. América latina es la única parte cristianizada del tercer mundo, y quizá pueda hacer una pequeña contribución a la cristianización de la iglesia».

Se oyó decir a un participante: «No es que ellos (los blancos europeos y norteamericanos) no entiendan... es que no quieren creer lo que entienden». Este comentario resume muy bien lo que fue el simposio: tres días y medio de desafío, confrontación, ira, frustración y resignación...

Si es cierto que los participantes reaccionaron violentamente a los discursos de apertura, también es verdad que su reacción en la discusión fue todavía más violenta. Estaba claro que a los directores de la discusión no les interesaba hacer juegos de palabras. Querían decir lo que estaban diciendo: Dios es negro; Dios es un marxista de la convicción latinoamericana...

Fue en este momento cuando algunos de los participantes aceptaron el ultimatum: primero, que hoy la teología ya no es propiedad exclusiva de los teólogos occidentales y que incluso se la podría tachar de «estéril», y segundo, que los nuevos teólogos no van buscando aliados...

Los grupos pequeños de discusión estuvieron de acuerdo en que se necesitaba una reflexión muy estrecha. El doctor Milan Opocensky, delegado del grupo de Cone, dijo: «El Espíritu santo no se fía de comités o de nuestras prioridades. Si escuchamos, el Espíritu santo nos puede mostrar otra vez las verdaderas salidas...».

El profesor J. G. Davies, del departamento de teología de la universidad de Birmingham, dijo: «Para teologizar es necesario experimentar la resurrección junto a los oprimidos. El teólogo, para resucitar, debe morir como elitista. Esto es lo que significa la muerte y la resurrección...».

Este grupo se distinguió de la teología negra al observar que, mientras la teología negra hacía hincapié también en la resurrección, para los negros el énfasis recae sobre el viernes santo. Los negros consideraron esto como una llamada al peligro de la alienación y la aniquilación que a la luz de la pascua y de la resurrección capacita a los negros para centrarse en la esperanza de la resurrección...

Herbert v. d. Kloot-Meyburg, estudiante de Leiden, Holanda habló en nombre del grupo de Bodipo-Malumba. Este grupo insistía en la *libertad para* (ser libre) en lugar del concepto occidental de *seguridad contra* (la opresión). Dijo que los africanos habían notado que la última afirmación es pasiva y no tenía relación con el contexto histórico de estos pueblos...

Peter Heilman, de la academia evangélica de Berlín oeste, y el profesor Patrice de Mestral, de Männedorf, Suiza, presentaron en inglés y en alemán el último informe como una serie de declaraciones y comentarios sobre la discusión habida en el grupo del doctor Assmann.

Acusaron a algunos de los oradores de mostrar una tendencia a realzar artificialmente la incomunicación, a perpetuar ésta innecesariamente y a encubrirla... Pero el ataque más fuerte de sus conclusiones iba dirigido al movimiento ecuménico. Concluían que éste tenía que ser drásticamente ampliado. Los pensamientos del se-

gundo mundo o mundo socialista están ausentes o son demasiado marginales. El diálogo entre cristianos y no-cristianos necesita ser ampliado. Por no enfrentarse al diálogo entre cristianos y no-cristianos, especialmente al diálogo cristiano-marxista, el movimiento ecuménico no tiene esperanzas de supervivencia...

Después de los informes hubo un coloquio. De él entresacamos lo que sigue:

«Como blancos debemos aprender nuevos conceptos. Debemos redescubrir el significado de nuestras Biblias».

«¿Es justo que dejemos progresar a las teologías que nos proporcionan una conciencia culpable?».

«La atmósfera de este edificio es estéril y eso nos ha hecho a nosotros ser estériles. Además, me ha disgustado el tener que salir por la puerta trasera y atravesar el comedor del bar. Y estoy disgustado por algunas de las cosas que ha dicho el doctor Cone».

«La iglesia negra no puede encerrarse en una estructura clásica. La supera. Es un carácter».