



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN: ESTUDIOS CULTURALES



COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE
Y PROCESO DE LIBERACIÓN

AUTOR: José Antonio Díaz Mujica
TUTOR: Dr. Alejandro García Malpica

Valencia, Noviembre 2010



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN: ESTUDIOS CULTURALES



COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE
Y PROCESO DE LIBERACIÓN

AUTOR: José Antonio Díaz Mujica

Tesis Doctoral presentada ante la Dirección de Postgrado de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad de Carabobo para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales Mención: Estudios Culturales.

Valencia, Noviembre 2010



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN: ESTUDIOS CULTURALES



VEREDICTO

Nosotros, Miembros del Jurado designado para la evaluación de la Tesis Doctoral titulada: COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE Y PROCESO DE LIBERACIÓN, presentada por José Antonio Díaz Mujica, para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales Mención: Estudios Culturales, estimamos que la misma reúne los requisitos para ser considerada como:

Nombre, apellido, C.I., Firma del Jurado

Valencia, Noviembre 2010

DEDICATORIA

A Diana Carolina y Matilde.

A Concha y Dulce María.

A Pepe, mi padre ausente.

A los vecinos del Barrio La Cruz (Caracas), Cañafístola (Calabozo), La Concordia (Valencia) y La Belén (Las Trincheras), con quienes compartí la utopía de una sociedad fraternal.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Alejandro García Malpica, por su fraternal acompañamiento en la tarea de dar a luz algunas ideas.

A la Dra. Carmen Irene Rivero, por su magistral asesoramiento en el proceso de construcción epistemológica.

Al Dr. Jesús Puerta, por sus orientaciones sobre la participación de los cristianos en la revolución sandinista.

A los Profesores, por sus conocimientos y reflexiones.

A los compañeros estudiantes, por los momentos compartidos durante el proceso de formación.

A Aleska y Nacira, por la información suministrada en el momento oportuno.

A Jenny, por su asesoría en informática.

ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA.....	v
AGRADECIMIENTO.....	vi
RESUMEN.....	ix
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I	
CRISTIANISMO Y LIBERACIÓN: UNA RELACIÓN PROBLEMÁTICA.....	20
CAPÍTULO II	
METODOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA CREATIVA.....	36
1. La espiritualidad de la liberación.....	37
2. Método y realidad.....	43
3. Los momentos del método teológico.....	46
3.1. Primer momento: VER.....	46
3.2. Segundo momento: JUZGAR.....	49
3.3. Tercer momento: ACTUAR.....	51
CAPÍTULO III	
VER: REALIDAD VENEZOLANA CONTEMPORÁNEA.....	55
1. Inicio de la explotación petrolera (1920-1950).....	63
2. Los beneficios del petróleo (1951-1982).....	70
3. Crisis del rentismo y su impacto en la sociedad venezolana (1983-1997).....	76
4. La democracia participativa: 1998-2010.....	83
CAPÍTULO IV	
JUZGAR: MEDIACIÓN HERMENÉUTICA.....	93
1. Dependencia y liberación.....	93
2. Biblia y liberación.....	110
2.1. El Éxodo.....	111
2.2. Los Profetas.....	113
2.3. Jesús de Nazareth.....	115
2.4. María de Nazareth.....	119
3. Documentos eclesiales y liberación.....	122
4. Teología y liberación.....	125
CAPÍTULO V	
TESTIMONIO DE FILÓSOFOS Y TEÓLOGOS CRISTIANOS.....	130

1. Testimonio de Filósofos.....	130
1.1. Enrique Dussel (1934-).....	130
1.2. Ignacio Ellacuría (1930-1989).....	148
2. Testimonio de Teólogos.....	162
2.1. Gustavo Gutiérrez (1928-).....	162
2.2. Ronaldo Muñoz (1933-).....	168
2.3. Margarita Ruiz (1937-).....	178
2.4. Jon Sobrino (1938-).....	191
2.5. Pedro Trigo (1942-).....	195
CAPÍTULO VI	
CONSTITUCIÓN DEL SUJETO DESDE LA EXPERIENCIA	
CRISTIANA.....	208
1. El sujeto humano.....	210
2. El sujeto social alternativo.....	222
CAPÍTULO VII	
ACTUAR: COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE.....	233
1. La Iglesia del Concilio.....	234
2. La Iglesia primitiva.....	136
3. El constantinismo en la Iglesia.....	244
4. Una sociedad alternativa.....	247
5. Comunidades Eclesiales de Base: participación cristiana en la	
construcción de la Sociedad Alternativa.....	254
5.1. Las Comunidades Eclesianas de Base reinventan la Iglesia.....	257
5.2. La transformación del sujeto.....	262
5.3. Comunidad cristiana y participación política.....	267
5.4. La Comunidad Cristiana es una Organización de Base.....	273
5.5. La lectura orante del Evangelio de Jesús.....	277
5.6. Las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina.....	282
CONCLUSIONES EPISTEMOLÓGICAS.....	298
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	334



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN: ESTUDIOS CULTURALES



COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE
Y PROCESO DE LIBERACIÓN

AUTOR: José Antonio Díaz Mujica
TUTOR: Dr. Alejandro García Malpica
AÑO: 2010

RESUMEN

La realización del Concilio Vaticano II ayudó a despertar del sueño constantiniano a la *Iglesia* latinoamericana. Los grupos cristianos populares se organizan en *Comunidades Eclesiales de Base* para ayudar a hacer realidad el *Reino de Dios* en la tierra. En distintos lugares del continente, algunos teólogos escriben sus reflexiones desde la experiencia cristiana popular. Después de la Asamblea de Medellín, la *Teología de la Liberación* floreció en casi todos los países latinoamericanos, multiplicándose así las *Comunidades Eclesiales de Base*. Mientras la *institución eclesiástica* ha abandonado prácticamente el proyecto de las *comunidades cristianas populares*, la *Iglesia* de Jesús, no. Para esta *Iglesia*, la *espiritualidad* tiene como centro el proceso de liberación de los pobres. A su vez, la nueva disciplina teológica desarrolla creativamente el método “Ver-Juzgar-Actuar”, creado por la juventud obrera católica. Luego de “Ver” la realidad, se intenta aclarar el sentido de la categoría *liberación* en la Biblia (“Juzgar”) para, finalmente, abocarse a la construcción de una sociedad de hermanos (“Actuar”). La vida-obra de una muestra de filósofos y teólogos cristianos latinoamericanos permite ayudar a comprender que el *sujeto*, motivo de reflexión tanto de la *Filosofía* como de la *Teología de la Liberación*, es el *pueblo pobre*. Estos teóricos sienten la necesidad de buscar ayuda en las ciencias sociales para poder conocer con propiedad la realidad que se desea ayudar a transformar. La experiencia como miembro activo de una *comunidad cristiana popular* ayuda al teólogo a superar la *relación ilustrada* con el pueblo para convertirse en la fuente primordial de su quehacer teológico. Así como los primeros cristianos construyeron en el interior mismo del imperio romano una sociedad paralela alternativa, los cristianos populares latinoamericanos están llamados a participar en la construcción de la Patria Nueva desde las *Comunidades Eclesiales de Base*.

Palabras Clave: Comunidades Eclesiales de Base - Filosofía de la Liberación - Teología de la Liberación - institución eclesiástica – relación ilustrada - Patria Nueva.



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MENCIÓN: ESTUDIOS CULTURALES



COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE
Y PROCESO DE LIBERACIÓN

AUTOR: José Antonio Díaz Mujica
TUTOR: Dr. Alejandro García Malpica
AÑO: 2010

ABSTRACT

The happening of the Vatican Council II helped to awake the latin american Church from the constantine dream. The popular christian groups are organized in Basic Ecclesial Communities in order to make a reality on earth, the Kingdom of God. Some theologians, in different places around the continent, write their reflections from the popular christian experience. After the Assembly of Medellin, the Liberation Theology flourished in almost all latin american countries, thus multiplying the Basic Ecclesial Communities. While the ecclesiastical institution has virtually abandoned the project of the popular christian communities, the Church of Jesus did not. For this one, the center of spirituality lies in the liberation process of poor. In turn, the new theological discipline creatively develops the “To see – To judge – To act” method, created by the catholic working class youth. After “Seeing” the reality, one tries to clarify the term of liberation in the Bible (To judge), and finally to take over the construction of a society of brothers (To act). The “life-work” of a sample of latin american christian philosophers and theologians allow to understand that the subject is the poor people, a matter of reflection for the Philosophy as well as the Liberation Theology. These theorists have the need of getting help from the social sciences, to be able to know the reality they want to change. The experience of being an active member of a popular christian community helps the theologian to overcome the illustrious relationship with the people in order to become a primary source of his theological work. Like the early christians built a parallel alternative society inside the roman empire, the latin american popular christians are called to participate in the construction of the New Nation from the Basic Ecclesial Communities.

Key words: Basic Ecclesial Communities - Liberation Theology - ecclesiastical institution - illustrious relationship - New Nation.

INTRODUCCIÓN

Desde mediados del siglo XX los cristianos latinoamericanos, especialmente brasileños, peruanos y chilenos, han sentido la preocupación por la “inculturación”¹ del mensaje evangélico en sus respectivos países. Latinoamérica, comparada con Europa, es una región virgen, que tiene sus propias formas de expresión cultural: lengua, música, costumbres. Todo esto influye en la forma de entender y expresar el mensaje de *liberación*² manifiesto en la Biblia, sobre todo en el Éxodo, los Profetas y los Evangelios.

La situación que vive el pueblo latinoamericano en la década de los sesenta del siglo XX es completamente distinta a la experimentada por los pueblos de los países centrales. El capitalismo dependiente promueve la creación de grandes empresas extranjeras en Latinoamérica con la finalidad de aprovechar la abundancia de materia prima y mano de obra barata en el proceso de producción. Con la aceleración del proceso productivo también comienza a aumentar el nivel de conciencia de los trabajadores acerca de la explotación a que eran sometidos. Frente a la opresión del pueblo algunos estudiantes universitarios e intelectuales sienten la necesidad de participar en el proceso de liberación, incorporándose a las luchas populares.

La realización del Concilio Vaticano II (1962-1965)³ permite que algunos obispos latinoamericanos manifiesten su preocupación por la justicia social en el mundo, pero especialmente en Latinoamérica.

Destacados teólogos europeos, asesores del Concilio, perciben muy interesante la inquietud existente en algunos sectores del cristianismo latinoamericano. Cada día que pasa es mayor el número de cristianos que comienza a militar en partidos políticos de izquierda con proyectos alternativos.

¿Cómo ser cristiano en una sociedad caracterizada por la opresión? es la pregunta obligatoria a la que intentaba dar respuesta todo latinoamericano consciente de la fe que profesaba. La expresión “salvación eterna” perdió sentido para dar paso a la palabra *liberación*, rompiendo así con la concepción antropológica dualista⁴ del cristianismo ortodoxo.

¹ - Término utilizado por los teólogos de la liberación (Gutiérrez, Muñoz, Sobrino) para referirse a la importancia de adaptar el mensaje evangélico a la realidad cultural latinoamericana. El castellano y el portugués de Latinoamérica es distinto al castellano de España y al portugués de Portugal; por tanto, la Biblia leída en Latinoamérica requiere el castellano y portugués de Latinoamérica.

² - En el Capítulo IV se desarrolla conceptualmente esta categoría.

³ - El Papa Juan XXIII, gracias al asesoramiento que recibe de algunos teólogos (Rahner, Schillebeeck, De Lubac, Duquoc), toma la decisión de convocar un concilio (reunión de todos los obispos del mundo) con el fin de adaptar la vida de la Iglesia a los nuevos tiempos. Durante tres años se reúnen las distintas comisiones, coordinadas por un equipo de teólogos, para reflexionar en la Ciudad del Vaticano (Roma) sobre aspectos esenciales del cristianismo.

⁴ - Se llama dualista a “toda doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí y no subordinables, que sirven para la explicación del universo” (Ferrater Mora,

Los órganos de seguridad del Estado capitalista inician una labor de detección de grupos vanguardistas (marxistas y cristianos) que tenían como meta la organización de las masas populares con el fin de ayudarlas a convertirse en “sujeto activo” de su propia *liberación*. Entre las organizaciones populares, las *Comunidades Eclesiales de Base*⁵ eran muy mal vistas por los organismos represivos del Estado.

Toda esta situación sirve de contexto a algunos obispos latinoamericanos cuando asisten al Concilio Vaticano II, dando así carácter oficial a una incipiente *Iglesia* que deseaba comprometerse con los más pobres del continente. Concluido el Concilio (1965), los grupos cristianos populares existentes en Latinoamérica se sienten reconocidos como parte fundamental de la *Iglesia*, permitiendo así un entusiasmo en las distintas *Iglesias* locales de la geografía latinoamericana por experimentar el cristianismo a la manera de Jesús y los miembros de las primeras comunidades cristianas (siglos I al III).

Esta práctica de los grupos cristianos populares (*Comunidades Eclesiales de Base*) permite el nacimiento en 1968 de una primera experiencia de sistematización teórica de lo que será la *Teología de la Liberación*⁶. Ese mismo año se realiza en Medellín (Colombia) la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, a la cual fueron invitados todos los obispos de Latinoamérica y una representación de la Iglesia de Roma. Igualmente fueron invitados algunos teólogos (Gutiérrez, Segundo, Assmann) como asesores, cuyas orientaciones ayudaron a que en dicha asamblea se asumiera la metodología de la naciente *Teología de la Liberación*: Ver - Juzgar – Actuar.

Después de la Asamblea de Medellín (1968), La *Teología de la Liberación* floreció en casi todos los países latinoamericanos. En 1971 el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publica la obra “*Teología de la Liberación*” o primera formulación teórica de una nueva corriente de pensamiento teológico. Se multiplican por todas partes del continente las *Comunidades Eclesiales de Base*, caracterizadas por ser pequeños espacios de libertad de los habitantes de los sectores populares para reflexionar sobre la situación de opresión a la luz de un texto bíblico.

La tarea fundamental (Objetivo General) de esta investigación consiste en conocer el surgimiento y desarrollo de las *Comunidades Eclesiales de Base* y su relación con el *proceso de liberación* latinoamericano en general y venezolano en particular. Para intentar lograr dicho objetivo se ha creído conveniente comenzar con un primer capítulo problematizando la relación entre cristianismo y *liberación*.

2004, Tomo I, p. 942). El dualismo afirma la existencia de dos substancias, materia y espíritu. En la época moderna el dualismo entre las ideas (res cogitans) y la realidad (res extensa) surge a partir de Descartes.

⁵ - “... grupos de cristianos populares que buscan vivir alternativamente la fraternidad de los hijos de Dios y expandirla a su alrededor” (Trigo, 2008: 141).

⁶ - En distintos lugares del continente algunos teólogos (Gutiérrez, Muñoz, Assmann, Segundo, Trigo) escriben sus reflexiones originadas en esta forma de experimentar el “ser cristiano” como integrante de una Comunidad Eclesial de Base.

La toma de conciencia, por parte de muchos cristianos, de la situación de opresión en que viven las grandes mayorías latinoamericanas, permitió buscar ayuda en las ciencias sociales para conocer con propiedad el origen de la opresión. Distintos teóricos latinoamericanos (Gunder Frank, Prebisch, Cardozo, Dos Santos) coinciden en una visión de la economía mundial integrada por dos bloques de países: los centrales o “desarrollados” y los periféricos o “subdesarrollados”.

Desde los años cuarenta hasta los setenta del siglo XX se sostenía la necesidad de promover la producción interna para así sustituir las importaciones. El Estado jugaría un papel importante como promotor del “desarrollo” y del “proyecto social igualitario”. Luego, a finales de la década del sesenta se produce un cambio en la forma de enfocar el “subdesarrollo” latinoamericano. Se comienza a pensar que los países latinoamericanos son “subdesarrollados” por haber sido en el pasado colonias y por ser actualmente neocolonias de los países centrales; en otras palabras, la Teoría del Desarrollo es suplantada por la Teoría de la Dependencia. En los grupos progresistas existentes en la sociedad surge la palabra clave *liberación* como opuesta a “opresión”, con un sentido histórico muy concreto, relacionado con los procesos revolucionarios del continente.

Desde este contexto, los grupos cristianos populares leen los documentos del Concilio Vaticano II, preparando así el gran momento de la Asamblea de Medellín. A partir de este encuentro de obispos latinoamericanos florecen en toda América Latina las *Comunidades Eclesiales de Base*. En el momento actual la *institución eclesiástica* ha abandonado prácticamente el proyecto de las *Comunidades Eclesiales de Base*, pero la *Iglesia* de Jesús en Latinoamérica está sintiendo de nuevo la necesidad de reiniciar dicho proyecto.

El capítulo II se inicia con una reflexión sobre el “lugar de salvación” según la *Iglesia* a través de su historia. Luego de la experiencia del cristianismo primitivo⁷ la *Iglesia* se institucionaliza declarando que “fuera de Ella no hay salvación”. Después del Concilio Vaticano II, Schillebeeckx, uno de sus teólogos asesores, actualiza la fórmula, adaptándola a los nuevos tiempos: “Fuera del mundo no hay salvación” (Sobrino, 2007: 98). En 1968, la Asamblea de Medellín realizó un avance fundamental al proponer que no es la *Iglesia* ni el mundo el “lugar de salvación” sino “los pobres”. El teólogo Jon Sobrino⁸ (2007) lo expresa así: “Fuera de los pobres no hay salvación” (p.99).

⁷ - Después de la muerte y resurrección de Jesús, Dios envía al Espíritu de Su Hijo para que acompañe a los apóstoles en la misión de dar a conocer el Evangelio a los judíos y paganos. Pedro, acompañado de algunos apóstoles, se encarga de hacer llegar la Buena Noticia a los judíos de Jerusalén, mientras que Pablo y algunos colaboradores se dirigen a los judíos de la diáspora y a los paganos de Antioquía. Según el libro de los Hechos de los Apóstoles, los primeros cristianos se caracterizaban por ser muy unidos y compartir con los demás lo que cada uno tenía. En esta experiencia de vida comunitaria no era posible la existencia de “pobres”, ya que todo lo que tenían estaba al servicio de todos (Hch 2, 44; 4, 34).

⁸ - Este autor escribe una serie de pequeños ensayos utópico-proféticos a los que titula “Fuera de los pobres no hay salvación”, dedicado a Pedro Casaldáliga, el obispo-profeta. En dicha obra hace especial

Para la *Iglesia* propuesta en Medellín, la espiritualidad estará centrada en la conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social explotada, al país dominado. La espiritualidad sería el “acto primero” que precede siempre al “acto segundo” o reflexión teológica. La espiritualidad de la *liberación* pretende ayudar a tomar conciencia de la importancia de conocer las causas de la opresión para intentar liberarse de ellas y, sobre todo, descubrir el papel de la fe en Dios liberador en este proceso.

En dicho capítulo se reflexiona también sobre el “método adecuado” que puede ayudar en la construcción de una teología “alternativa” a la teología europea. Dicho método tiene su origen en la “revisión de vida” o camino de espiritualidad que permite hacer crecer tres niveles de relación en el ser humano: la relación consigo mismo, con los demás y con Dios. La “revisión de vida” insistía en la importancia de “ver, juzgar y actuar” como Jesús lo hacía. La Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*”, uno de los documentos más interesantes del Concilio Vaticano II, se propone seguir esta nueva metodología. Pero será la *Teología de la Liberación* la disciplina que desarrolla creativamente los momentos del método teológico “Ver - Juzgar - Actuar”. El primer momento (Ver) se vale de las ciencias sociales para poder conocer con propiedad la situación de opresión que sufre el pueblo latinoamericano. El segundo momento (Juzgar) se propone interpretar desde el Evangelio de Jesús lo que se ha observado en el “Ver”. El tercer momento (Actuar) ayuda a reflexionar sobre lo que hay que hacer para que la realidad descrita en el “Ver”, se parezca cada vez más al sueño expresado en el “Juzgar”.

A estos momentos se añaden: la oración, la celebración y la evaluación. La oración ayuda a crear el clima ameno entre los integrantes de la comunidad; la celebración (Eucaristía) permite recordar la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús; la evaluación es necesaria para saber si se cumplió con los compromisos asumidos y así saber si se está avanzando como *comunidad cristiana*. La celebración festiva, donde todos disfrutan, es muy importante en el proceso de construcción de fraternidad.

En el capítulo III se reflexiona sobre la experiencia de cuarenta años de “democracia representativa” (1958-1998) y diez años de “democracia participativa” (1998-2010) en la Venezuela contemporánea. Se hace énfasis en el estudio de tres tipos de relaciones: económicas, políticas e ideológico-culturales. Como la “transformación social” del país ha dependido fundamentalmente de la renta petrolera, para conocer el desarrollo de la economía, obras públicas, salud y educación se ha creído conveniente la utilización de la siguiente periodización: inicio de la explotación petrolera (1920-1950), auge de la renta petrolera (1951-1982), período de crisis (1983-1997) y democracia participativa (1998-2010).

El capítulo IV comienza haciendo referencia al trabajo de los teóricos latinoamericanos (Frank, Prebisch, Cardozo, Dos Santos) que defienden la tesis de que el desarrollo genera mayores lazos de dependencia con los países centrales. A

referencia a la vida-obra de dos mártires latinoamericanos: Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría (Sobrino, 2007. **Fuera de los pobres no hay salvación**. Madrid: Trotta).

finales de la década de los ochenta, una nueva forma de integración económica determinada por la “era de la globalización” se empieza a consolidar con un predominio de lo financiero sobre lo productivo. Es conveniente destacar que tanto la *Teología de la Liberación* (Gutiérrez) como la *Filosofía de la Liberación* (Dussel) tuvieron a la Teoría de la Dependencia como referencia fundamental.

En los últimos años un grupo de investigadores latinoamericanos (Dussel, Quijano, Mignolo, Lander, Escobar) ha diseñado el “Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad Latinoamericana” con el propósito de “intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento” (Escobar, 2003: 54)⁹. Precisamente, la *Teología de la Liberación* ha sido una de las fuentes teóricas en las cuales han bebido los creadores del “Programa”, especialmente Dussel.

Luego, en el desarrollo de este capítulo IV se intenta aclarar el sentido de la categoría *liberación* en la Biblia, específicamente en el libro del Éxodo o historia de la salida del pueblo judío de su cautiverio en Egipto; también hace referencia a los Profetas como los grandes críticos de las injusticias sociales; luego se detiene en Jesús, el liberador, cuyo Dios “...derriba a los poderosos de sus tronos y eleva a los humildes, llena de bienes a los hambrientos y despide a los ricos con las manos vacías” (Lc 1, 52-53); no podía faltar María de Nazareth, la madre de Jesús, a quien se le atribuye el “Magnificat”, canto de liberación (Lc 1, 46-55)¹⁰. Toda la Biblia está atravesada por el mensaje liberador.

El Antiguo Testamento muestra a Yahveh como un Dios liberador que no soporta ningún tipo de esclavitud. El Nuevo Testamento radicaliza aún más la idea de *liberación*. ¿Por qué, entonces, olvidó la teología cristiana durante siglos el problema de la *liberación*? Precisamente, la *Teología de la Liberación*, creación latinoamericana, llena este vacío existente en el cristianismo desde el siglo IV hasta el siglo XX.

En Latinoamérica, continente explotado por los países centrales, la *liberación* debe transitar por un proceso de cambio estructural (socio-económico, político, cultural). Gutiérrez¹¹ (1971), al tratar de precisar la noción de *liberación*, distingue tres niveles de significación: liberación política, liberación del hombre a través de la historia, liberación del pecado y comunión con Dios. Estos tres niveles, aunque son distintos, no se dan el uno sin el otro ya que forman parte de un proceso único y global.

⁹ - La obra de Escobar (2003) es una interesante reflexión sobre el trabajo que están haciendo un grupo de investigadores sobre cómo dejar de pensar según la modernidad europea para hacerlo partiendo de la “realidad alterativa latinoamericana”. A esta forma de producir conocimiento se le ha denominado “pensamiento crítico”. Dicha forma de pensar hunde sus raíces para establecer contacto con distintas fuentes: Teoría de la Dependencia, Teología de la Liberación, Investigación Acción Participativa.

¹⁰ - El texto de este canto está incluido en el capítulo IV.

¹¹ - Sacerdote peruano que ha vivido durante muchos años en un sector popular como integrante de una comunidad cristiana. Participar en la construcción de un lenguaje sobre Dios (teología) partiendo de la vida de un pueblo que experimenta la fe en medio de una situación de injusticia no es tarea fácil.

El capítulo V es un ejercicio fenomenológico de la vida-obra de una muestra de filósofos (Dussel, Ellacuría) y teólogos (Gutiérrez, Muñoz, Ruiz, Sobrino, Trigo) cristianos. Dussel parte de la crítica a la “Totalidad ontológica”¹² para, desde sus cenizas, iniciar la creación de la “Metafísica de la Alteridad”. Ellacuría, luego de analizar lo que su maestro y amigo Zubiri entiende por filosofía, propone la “realidad histórica” como el objeto adecuado de dicha disciplina pues, según él, la realidad histórica abarca todas las formas de realidad (material, biológica, personal, social); por tanto, la “Filosofía de la Liberación” será la reflexión sistemática sobre dicha realidad.

Los teólogos escogidos (Gutiérrez, Muñoz, Ruiz, Sobrino, Trigo) se caracterizan por entender el proceso de elaboración teológica como “acto segundo”, siendo el “acto primero” la praxis de liberación. Para Gutiérrez el “sujeto” de la teología es el “pueblo pobre”, injustamente explotado y profundamente creyente; le parecía imposible hacer teología sin tener presente la experiencia de Dios que tienen los pobres. Construir un lenguaje sobre Dios (teología) partiendo de la vida de un pueblo que vive la fe en medio de una situación de injusticia no es tarea fácil. Busca ayuda en las ciencias sociales para poder utilizar con propiedad los instrumentos de análisis que permiten comprender la realidad que se desea transformar. La espiritualidad es la columna vertebral del discurso teológico.

Muñoz hace especial énfasis en la interacción entre el sujeto “pueblo”, más amplio, y el sujeto “comunidad cristiana”, más específico. Éste se propone ayudar a que el pueblo aprenda a organizarse para la participación en la construcción de la nueva sociedad. Este teólogo hace referencia a cinco dimensiones de la vida del pueblo (necesidades básicas, espacios de fraternidad, encuentro con Dios, el mensaje de Jesús, organización) y lo que la “comunidad eclesial” ofrece como respuestas a estas dimensiones (Iglesia samaritana, Iglesia hogar, Iglesia santuario, Iglesia misionera, Iglesia profética).

A Margarita Ruiz, teóloga dominicana, le impactó mucho al enterarse que el año que ella nació (1937) fueron asesinados 30.000 haitianos en República Dominicana. Su gran conversión y despertar sociopolítico sucedió gracias a lo ocurrido en su país el 28 de abril de 1965 o “revolución de abril”. La revuelta ocurrida ese día con la participación de la clase popular, la clase media y un grupo de militares exigía la reinstalación de Juan Bosch, quien había sido destituido en 1963 por un golpe de estado, apoyado por los norteamericanos. La realidad social en Santo Domingo le ayudó a comprender la existencia de una “violencia institucionalizada” y la presencia de estructuras de opresión en la sociedad latinoamericana. Gracias a la visita sistemática de teólogos latinoamericanos (Galilea, Dussel) comienza en ella y otras

¹² - La totalidad del mundo es el Ser (Hegel) y el Ser y la Razón es lo mismo (Parménides-Hegel). Más allá de la “Totalidad ontológica” está la realidad, lo sensible (Feuerbach). Lo que realmente accede a la constitución real del más allá no es la sensibilidad, sino el trabajo productivo (Marx). Desde las ruinas de la “Totalidad ontológica” ha de surgir la posibilidad de la “Metafísica de la Alteridad” o “Filosofía de la Liberación”, es decir, saber pensar el mundo desde la “exterioridad alterativa del Otro” (Dussel).

compañeras monjas un proceso de conversión al Jesús del Evangelio. Un día deciden abandonar el colegio religioso donde trabajaban para dedicarse al trabajo de organización popular con los campesinos. Forma parte del grupo de teólogas latinoamericanas que se reúnen para reflexionar no sólo sobre temas feministas, sino toda la problemática del continente.

Para Sobrino (2002) el entorno vital es fundamental en su quehacer teológico. La teología ha sido para él una forma de poner en palabras la realidad que lo ha afectado. Su reflexión sobre el martirio está relacionada con su experiencia de vida. La “teología alternativa” del Concilio Vaticano II lo anima a superar el sinsentido de la teología tradicional de la Iglesia. La realidad salvadoreña, latinoamericana, lo ayudó a redescubrir lo que siempre ha estado en la Biblia: la correlación trascendental entre Dios y los pobres. Jesús de Nazareth, personificado en los pobres, ocupa el lugar central en la reflexión teológica que realiza Sobrino.

Trigo (2002), teólogo venezolano, tenía la convicción de que Dios quería que pensara; por ello, dialogaba por escrito con los filósofos que leía. Sus estudios filosóficos realizados en Quito lo ayudaron a darle prioridad a pensar la realidad latinoamericana. El encuentro en 1964 con Monseñor Proaño, obispo indígena ecuatoriano, le permitió descubrir la Iglesia que soñaba. El Concilio Vaticano II lo animó a seguir la aventura espiritual desde la fe en Dios y el compromiso con los pobres. Estaba convencido de que la actuación eclesiástica durante siglos opacó el Evangelio, no permitiendo descubrir el tesoro escondido: el mensaje de Jesús. Según Trigo (2008), todo debía comenzar por un cambio drástico en la forma de entender la espiritualidad: el cumplimiento de la normativa eclesiástica fue sustituido por la entrega a la misión que consistía en participar en la construcción de un mundo fraterno. La experiencia de vida de este teólogo en un sector popular de la gran Caracas es parte del “acto primero” y su quehacer teológico sería el “acto segundo”.

En el capítulo VI se intenta exponer la constitución del sujeto desde la experiencia cristiana. Han sido los investigadores del Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), entre ellos Hinkelammert, quienes han dado especial importancia a la reflexión sobre la realidad del sujeto. En Venezuela Trigo (2005) también ha dedicado parte de su tiempo a dicha reflexión.

Este teólogo venezolano hace especial énfasis en la importancia de que se supere la “relación ilustrada”¹³ entre el agente pastoral y los habitantes del barrio. El agente pastoral, al ir haciéndose “sujeto” en el proceso de ayudar a otros a hacerse también sujetos, se va transformando en “agente-paciente pastoral”¹⁴. La relación con lo más

¹³ - Muchas veces el “intelectual” se siente “agente de cambio” (pastoral, social, político) en la organización para la participación de los habitantes de los sectores populares; van al barrio con un proyecto hecho por ellos o por la institución que representan sin tomar en cuenta las ideas de los habitantes del barrio a quienes, dicen, desean ayudar.

¹⁴ - Con este término (agente-paciente pastoral) se desea aclarar que el “agente pastoral” (sacerdote, religiosa, laico comprometido) debe iniciarse en un proceso de superación de la “relación ilustrada” con los habitantes del barrio al cual va a prestar “un servicio”; para ello es conveniente tomar

profundo de sí mismo (Dios) ayuda mucho al crecimiento tanto de los individuos como de la comunidad a la que se pertenece, pues esta forma personal y comunitaria de vivir permite procesar constructivamente enormes presiones y avanzar a la vez en muchas dimensiones. Ahora, el sujeto cristiano individual no se entiende sin estar relacionado con el sujeto cristiano colectivo. En el mundo popular donde se dan continuamente situaciones intolerables, lo más indicado no es empezar por ayudar a cambiar dichas situaciones, sino trabajar sobre el sujeto para que “no pierda el alma”, es decir, para que permanezca unido a lo más profundo de sí mismo (Dios).

La relación con otros seres humanos, con la naturaleza y consigo mismo constituye a los individuos en sujetos y a los sujetos en personas. En última instancia, la concepción cristiana de “sujeto” hay que buscarla en Jesús de Nazareth para quien fue lo mismo hacerse sujeto humano que hacerse hermano de los demás e hijo de Dios.

Según Trigo (2005), en la constitución cristiana del sujeto se destacan tres aspectos medulares: a) No perder el alma, es decir, no tener como preocupación fundamental “ganar el mundo”; b) Buscar el Reino: para ello el ser humano debe esforzarse en constituirse en “sujeto” capaz de relacionarse fraternalmente con los demás, gracias a su relación personal con el Dios de Jesús. A su vez la transformación del individuo en “sujeto” prepara el camino de la construcción de redes de sujetos que se interconectan entre sí para hacer realidad la utopía del hombre y sociedad nuevos; c) Entregar la vida: estar dispuesto a abandonar el individualismo para ayudar a construir la fraternidad de los hijos de Dios, a pesar de las dificultades que se presenten.

La presencia de personas que trabajan en la construcción de la sociedad fraterna, sin opresores ni oprimidos, permite creer no sólo en la existencia del *sujeto social alternativo*¹⁵ sino también en su capacidad de crear un *proyecto social alternativo*¹⁶. Existe una relación dialéctica entre la paciente construcción del sujeto humano y el *sujeto social alternativo*.

Tanto el sujeto personal como el *sujeto social alternativo* comienzan a ver la luz del día cuando deciden participar en un proceso de iniciación para superar la relación ilustrada. Sólo en la medida en que el teólogo (ilustrado) va sintiendo la necesidad de

conciencia de que es más lo que se recibe de los habitantes del barrio que lo que se les da, hasta llegar a sentir la necesidad de mudarse a vivir en el barrio (Trigo, 2008).

¹⁵ - Los pueblos americanos fueron modernizados (ideologizados) para “occidentalizarlos”, pues la cultura occidental se mostraba como el paradigma de la civilización universal, dándole poca o ninguna importancia a las culturas autóctonas. Los nuevos sujetos sociales (las mujeres, los indígenas, los afroamericanos, los habitantes de barrio) trabajan organizadamente para que sus culturas sean respetadas hasta llegar a convertirse en un movimiento alternativo de liberación (Scannone, 1996).

¹⁶ - Es el proyecto que va naciendo en los grupos e instituciones comprometidas con la instauración de la sociedad fraterna, sin opresores ni oprimidos. El compromiso vital de la Comunidad Eclesial de Base es la construcción del Reino de Dios en la pequeña parcela de sociedad donde viven sus integrantes. El pequeño mundo popular (barrio) se va contagiando con la fraternidad de los integrantes de la comunidad cristiana (Trigo, 2001).

caminar con humildad, podrá entrar en el proceso inacabable de iniciación. Es en la *Comunidad Eclesial de Base* donde el teólogo supera la relación ilustrada con el pueblo y, por tanto, acontece el proceso de iniciación. La experiencia vivida en una *comunidad cristiana* popular es la fuente primordial para su quehacer teológico, es decir, la *comunidad cristiana* pasa a ser para el teólogo un “lugar epistemológico”.

El último capítulo (VII) ofrecerá sus páginas para elaborar con la ayuda de algunos teólogos (Comblin, Boff, Trigo) el “tercer momento” del método de la *Teología de la Liberación* (Actuar). Comblin (1997) destaca la importancia de la Constitución Pastoral “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el mundo actual, pues pone al hombre y la sociedad humana en el centro de sus consideraciones. Teóricamente la Iglesia del Concilio Vaticano II no es la “institución eclesiástica”¹⁷ sino el “Pueblo de Dios”¹⁸ que se reúne en comunidades; pero en la práctica se nota la existencia de dos Iglesias: una de masas donde el sujeto actuante es la institución eclesiástica y los creyentes son los destinatarios de la acción del sujeto institucional; otra, de minorías, en la cual los miembros activos son el sujeto eclesial.

Los primeros cristianos se sintieron llamados a construir en el interior mismo del imperio romano una sociedad alternativa. La “casa” o unidad económica básica, dotada de gran autonomía jurídica y religiosa, fue la estructura ideal utilizada por los cristianos para instaurar pequeñas sociedades fraternas unidas en una red social en la que prevalecían las relaciones sociales igualitarias. Estas nuevas “comunidades” son llamadas por los cristianos “iglesias” (ekklesíai). Este modelo de sociedad comunal pervivió durante tres siglos. Según González (2003), con la experiencia de las comunidades cristianas aparece una “nueva sociedad”.

Las comunidades cristianas son exterminadas en el mundo antiguo gracias a un perverso invento de la sociedad imperial, el constantinismo o extraña “relación marital” entre la Iglesia y el Estado imperial. Los cristianos ya no actuarían de acuerdo a la ética radical de Jesús, sino a unos mandamientos (leyes) generalizables a toda la sociedad.

En las últimas décadas (1970-2010) los cristianos latinoamericanos organizados en *Comunidades Eclesiales de Base* se han propuesto ayudar a crear hoy, desde la base misma de la sociedad, unas nuevas relaciones sociales en las que desaparecen la injusticia y la opresión. Los cristianos que se acostumbran a participar activamente en la “comunidad cristiana” también lo harían en los demás ambientes (vecinal, laboral) donde se desarrolla su vida. En las *Comunidades Eclesiales de Base* se captan tres dimensiones: a) Constituirse como hijos e hijas de Dios y alimentar esa relación con Él; b) Ir haciéndose hermanos y expresar esa fraternidad; c) Extender hacia los demás las dos dimensiones anteriores.

¹⁷ - Estructura organizativa al servicio del “Pueblo de Dios” cuya existencia no está contemplada en ningún documento del Concilio Vaticano II.

¹⁸ - Seguidores de Jesús de Nazareth cuya fe les impulsa a creer que quien los guía en el camino de la liberación es el Espíritu de Dios (GS, 11).

Las personas que participan en los “encuentros” de la “comunidad cristiana” sienten que su vida se transforma en sentido cualitativo, es decir, se van haciendo hijos de Dios, hermanos entre ellos y misioneros de la fraternidad en el barrio donde viven. Cuando el sujeto individual se siente animado a participar en un proceso de transformación social, comienza también su propio proceso de autocreación. La *Teología de la Liberación* y las *Comunidades Eclesiales de Base*, como forma de expresión del “Actuar” de los cristianos en el proceso de liberación personal y colectivo, comienzan donde termina la “relación ilustrada”.

Según Medellín (1968), para iniciarse en la construcción del *Reino de Dios* (Nueva Sociedad) es necesario tener como horizonte global la justicia, como sujeto al pueblo y como plataforma de trabajo sus organizaciones de base (2, 27). Precisamente, una de estas organizaciones es la *Comunidad Eclesial de Base*. Un grupo de personas han tomado la decisión de iniciar un proceso de hacerse cristianos juntos; ahora, para que la “comunidad cristiana” sea una organización de base es necesario que exista una relación transparente entre los bienes que aporta el *agente pastoral* (cultura democrática, conocimiento de la Tradición cristiana) y los que aportan los demás miembros de la “comunidad” (riqueza humana, cultural y cristiana).

Para que se experimente una relación democrática entre los miembros de la “comunidad cristiana”, el *agente pastoral* debe aprender a hacer silencio, a participar cuando sea realmente necesario, a respetar el ritmo de la gente del barrio. Para que una comunidad cristiana sea de “base” es imprescindible que esté física y simbólicamente en la base, es decir, en el mundo popular, en la casa del pueblo. En los sectores populares hay personas que tienen una fe profunda; es, precisamente, la fe que vivifica y que se expresa en el amor solidario con todos los habitantes del barrio lo que hace también que la comunidad cristiana sea de “base”.

La relación actual con Jesús es una relación en la fe; se hace presente simbólicamente a través de la comunidad, los evangelios, la eucaristía (misa). En la lectura orante del Evangelio, realizada en la comunidad cristiana, se hace presente el Espíritu de Jesús. Cuando en un sector popular se siembra la semilla de una *Comunidad Eclesial de Base*, el barrio comienza a transformarse: se mejoran las relaciones entre los vecinos, se participa más en las organizaciones existentes, se crean nuevas organizaciones populares con el fin de mejorar las condiciones de vida de los habitantes. Todo esto permite que la democracia participativa vaya ganando espacios en la vida del barrio.

Las *Comunidades Eclesiales de Base* surgen en el interior de la Iglesia Latinoamericana como espontánea creación del pueblo cristiano, oficializándose dicho movimiento popular gracias al reconocimiento que le dieron las Conferencias Generales de Medellín (1968) y Puebla (1979). En la década del setenta esta nueva forma de ser *Iglesia* se hace presente en los sectores populares de todos los países latinoamericanos. Centenares de cristianos populares son asesinados en muchas regiones de Latinoamérica. Es conveniente destacar la presencia de cristianos,

especialmente jóvenes, en el proceso de liberación de Nicaragua; muchos de ellos fueron asesinados antes de tomar el poder los sandinistas.

En Venezuela surgen también a comienzos de la década del setenta grupos de creyentes que deseaban experimentar el cristianismo más acorde con el Evangelio de Jesús que con la *Institución Eclesiástica*. En la década del ochenta, gracias a la experiencia de Brasil y Centroamérica, se multiplican las *Comunidades Eclesiales de Base* en Venezuela. La *Institución Eclesiástica* venezolana siempre se mostró muy reacia a dar apoyo a esta “nueva forma de ser *Iglesia*”. En la última década (2000-2010) se han realizado varios Encuentros Nacionales de *Comunidades Eclesiales de Base* (Caracas, Maracaibo, Ciudad Guayana). Esta forma de experimentar la vida cristiana en los sectores populares está prestando un excelente servicio a la democracia venezolana.

CAPÍTULO I

CRISTIANISMO Y LIBERACIÓN: UNA RELACIÓN PROBLEMÁTICA

En 1952 se crea en Brasil la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños; esto permite un trabajo conjunto a nivel nacional. En 1955 nace en Río de Janeiro el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), iniciándose así una experiencia cristiana de trabajo global para toda Latinoamérica. Por otra parte, surgen minorías proféticas coordinadas por Mons. Hélder Cámara (Brasil) y Mons. Manuel Larrain (Chile) que comienzan a interpretar el mensaje cristiano desde la situación de opresión que se vivía en el continente.

La década del sesenta se caracteriza en América Latina por la toma de conciencia de la situación de *subdesarrollo* económico, social, político y cultural. En los primeros años de la década se pensó que este “subdesarrollo” era “un estado de atraso en el desarrollo” como había pasado en los países “desarrollados”. Por tanto, la solución para salir de tal situación era hacer como hicieron los países “desarrollados”, es decir, esmerarse por alcanzar el desarrollo propio.

En los últimos años de la década se produce un nuevo cambio en la forma de enfocar el “subdesarrollo” latinoamericano. Se comienza a pensar que los países latinoamericanos son “subdesarrollados” por haber sido colonias y por ser neocolonias de los países centrales; en otras palabras, la Teoría del Desarrollo es suplantada por la Teoría de la Dependencia.

Entre los años 1962 y 1965 se realiza en Roma el Concilio Vaticano II. La presencia de los obispos latinoamericanos en dicho Concilio no fue teológicamente significativa, pero sí de una gran riqueza pastoral¹⁹. Expresaron las inquietudes de los pobres y pusieron ante la conciencia de la Iglesia universal el problema de la justicia social.

Los debates realizados en el lugar donde se hospedaban los obispos brasileños atraían a destacados teólogos europeos (Rahner, Schillebeck, Congar, Danielou)

¹⁹ Pastoral : Evangelización y cuidado espiritual de las personas, atendiendo sus problemas y necesidades humanas (Medellín, 6,8).

contribuyendo así a crear el “espíritu pastoral” del Vaticano II. El Concilio produjo un enorme impacto en la Iglesia de América Latina. Tuvo fundamentalmente dos funciones decisivas: a) legitimar la renovación ya iniciada de la Iglesia; b) permitir que el Concilio fuera recibido de una manera creativa, desde una óptica distinta de aquella en la que había sido pensado: desde la perspectiva de los pobres.

A partir de los años sesenta el modo imperante en América Latina era el de un capitalismo dependiente en acelerado proceso de industrialización y urbanización. Las grandes empresas extranjeras se instalaban en diversos países, donde, con abundancia de materias primas, mano de obra barata y grandes incentivos fiscales fabricaban sus productos en lugar de importarlos.

Especialmente bajo la era Kennedy y la “Alianza para el Progreso” (1961-1969) se vivía la euforia del desarrollismo. Ahora, al mismo tiempo que tenía lugar esta aceleración del proceso productivo iba creciendo la conciencia de los trabajadores acerca de los niveles de explotación y marginación a que se veían sometidos. El desarrollo se hacía a costa del pueblo, beneficiando a las tradicionales “élites” opulentas de los países latinoamericanos, aliadas a sus asociados extranjeros. Mientras tanto, crecían los sindicatos y las diversas organizaciones populares, cuyas reivindicaciones ponían en peligro la hegemonía de la clase burguesa y del Estado controlado por ella.

En este contexto se produce una gran movilización de los universitarios y de algunos intelectuales que se integran a las luchas del pueblo. Se efectúa una seria lectura analítica de la realidad de América Latina desde la óptica de la clase explotada. Dicho análisis pone de manifiesto que las relaciones entre la periferia y los países centrales no son de interdependencia sino de una auténtica dependencia. Frente a la opresión histórica del pueblo latinoamericano se hacía necesario llevar a cabo un proceso de liberación (Boff, 1986).

El pueblo comienza a movilizarse políticamente; muchos cristianos participan en esta actividad a través de los diversos movimientos vinculados a la pastoral universitaria. Poco a poco se iba viendo con mayor claridad que el *subdesarrollo* no era tanto una cuestión técnica (atraso tecnológico) sino un problema político. Los países centrales trataban de mantener a los países periféricos bajo un mismo régimen económico-político, con sus democracias formales, sometidos a la hegemonía de las “élites” o del Estado, controlando al pueblo y sus organizaciones. El capitalismo dependiente, asociado al capitalismo norteamericano-europeo, aparece como el principal responsable de la miseria del pueblo y de los obstáculos que se oponen a su transformación (represión política y militar).

Es digno de mencionar el caso de Brasil, donde algunos obispos asumen la animación del proceso de concientización, trabajando codo a codo con el pueblo. Ya en 1955 se habían creado las primeras Comunidades Eclesiales de Base y el gran pedagogo brasileño Paulo Freire se proponía iniciar un proceso de concientización en las masas populares por medio de su Pedagogía del Oprimido (Freire, 1970). Cada vez es mayor el número de cristianos que en todo el continente comienzan a militar en organizaciones populares o en partidos de izquierda con proyectos alternativos a los

imperantes en los diversos países de la región. Ahora, junto a esta práctica se realiza también una reflexión desde la fe, sobre cristianismo y desarrollo, sobre fe y revolución.

La pregunta clave que se hacía en la década del sesenta y que hoy sigue siendo el principal problema de la conciencia cristiana en América Latina es: ¿cómo ser cristiano en un mundo de oprimidos? La única respuesta válida es: sólo se puede ser cristiano desde la praxis liberadora, pues, la pobreza en Latinoamérica no es otra cosa que un “proceso de empobrecimiento” forzado por unos mecanismos económicos y sociales de explotación²⁰.

En los grupos existentes en la sociedad con cierto nivel de conciencia surge la palabra-clave: “liberación” como opuesta a “opresión”. Dicha palabra posee un sentido histórico muy concreto, relacionado con los procesos revolucionarios del continente: México (1911), Bolivia (1952), Guatemala (1952), Cuba (1959), Santo Domingo (1965) y otros movimientos guerrilleros en diversos países como Colombia, Perú, Brasil, Argentina, Uruguay y Venezuela.

La “liberación” presupone una ruptura con el modo de ver y de actuar que es habitual en la sociedad y en la Iglesia; “la liberación” ve y actúa desde los oprimidos y en contra de su opresión. Dos figuras históricas encarnan los ideales de la “liberación” y siguen produciendo un enorme impacto en los grupos comprometidos con el cambio estructural de la sociedad: Camilo Torres (muerto el 15 de Febrero de 1966) y Ernesto Che Guevara (muerto el 8 de Octubre de 1968). Ambos habían hecho una opción revolucionaria inspirada en la “liberación” de los oprimidos²¹.

La perspectiva liberadora se iba consolidando más y más. El Estado capitalista se militarizaba y coordinaba de manera coherente la represión político-militar de todos los movimientos (grupos, sindicatos, partidos) que actuaban para lograr cambios sustanciales en la sociedad.

Desde este contexto se leen los Documentos del Concilio Vaticano II, que parecía confirmar este tipo de represión de la Iglesia abierta al mundo de los pobres y a la justicia social. Aun cuando la mentalidad del Vaticano II no llegara al nivel de conciencia crítico-social alcanzado por los grupos cristianos comprometidos, el respaldo institucional que confería era de suma importancia ya que daba carácter oficial a una Iglesia comprometida con los pobres.

Esta atmósfera permitió que Dom Hélder Câmara, arzobispo de Recife, expresara: “La meta por alcanzar es la de un ser humano libre y consciente que, en una progresiva liberación de mil servidumbres, pueda creer en su libertad fundamental: la de ser libre hasta el extremo de poder liberarse de sí mismo y darse a los demás”

²⁰ Rivero (2006) La otra pobreza: el proceso de empobrecimiento. Toda la obra es una interesante reflexión sobre el “proceso de empobrecimiento”.

²¹ El término “liberación” surge en América Latina como vehículo de articulación de las consecuencias de la lucha política que derivan de la toma de conciencia de nuestra situación de pueblos estructuralmente dependientes. La Teología de la Liberación acude a las Ciencias Sociales para hacer uso de esta palabra con propiedad. Mientras la “salvación” hacía referencia a sujetos individuales, la “liberación” se relaciona con el sujeto colectivo “pueblo oprimido” (Assmann, 1973).

(Boff, 1986:24). Pero el salto verdaderamente cualitativo en este proceso de reflexión se produjo en Julio de 1968 en Chimbote (Perú), con la famosa conferencia de Gustavo Gutiérrez²² “Para una Teología de la Liberación”.

La Teología de la Liberación nace en el seno mismo de la praxis de cristianos (laicos, religiosos, sacerdotes) comprometidos con el cambio estructural de la sociedad, caracterizada por la situación de pobreza de las mayorías. La Teología de la Liberación es la “...reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe” (Gutiérrez, 1971:31). Es conveniente aclarar que no se trata de reflexionar sobre el tema teórico de la *liberación*, sino sobre la praxis concreta de la *liberación* realizada por los pobres.

La praxis de la que se habla en la *Teología de la Liberación* posee diversos niveles: a) nivel pastoral; aquí cabría preguntarse: ¿qué praxis eclesial ayuda al pueblo pobre a tomar conciencia del pecado de la opresión y acceder a la gracia de la solidaridad y la gestación de la justicia?; b) nivel eclesio-político, es decir, la militancia de los cristianos refuerza las situaciones de injusticia o permite la incorporación a los movimientos de transformación social; c) nivel estrictamente político: la praxis la constituye toda incidencia en la estructura de la sociedad que tiende a su transformación partiendo de los intereses de la clase oprimida. En América Latina los miembros de esta clase deberían ser los más interesados en un cambio estructural de la sociedad. Las prácticas liberadoras van haciendo realidad el Reino de Dios (Reino de Justicia y Paz) en la tierra.

La *Teología de la Liberación* arranca de esa praxis liberadora, obligándose a sí misma a analizar la conflictiva realidad social desde la perspectiva del pueblo oprimido. Es importante destacar que el análisis no es un fin en sí mismo, sino que se hace en función de la transformación de dicha realidad. El momento decisivo es la acción transformadora (praxis), el compromiso concreto con los grupos de reflexión-acción.

Es a partir de este compromiso real desde donde se elabora la reflexión teológica. El teólogo pasa a ser, además de un teórico, un militante comprometido. La Teología de la Liberación o “...reflexión crítica sobre la praxis humana (de los hombres en general y de los cristianos en particular) a la luz de la praxis de Jesús” (Boff, 1986:27), parte de que para Jesús no todo era válido; por eso resultó incompatible con las diversas instancias de poder vigentes, hasta el punto de ser físicamente liquidado. La praxis de Jesús privilegió a los pobres (pueblo oprimido).

La *Teología de la Liberación* puede entenderse también como pensamiento social de la Iglesia, particularmente en los países periféricos, ya que se elabora en una permanente confrontación entre la realidad histórico-social y el mensaje evangélico. Ahora, el sentido de un texto, en este caso los evangelios, no viene dado únicamente por los autores del texto (los evangelistas: Mateo, Marcos, Lucas y Juan) y por las palabras que han empleado.

²² Sacerdote peruano, siempre en contacto con el medio popular y pobre, decide hacer teología desde la situación de opresión que vivía el pueblo latinoamericano, profundamente creyente (Tamayo-Bosch, 2002).

También los destinatarios son co-autores en la medida en que insertan el mensaje en los contextos vitales en que se encuentran, ponen sus propios acentos y perciben la relevancia y la pertinencia de aquellos aspectos que iluminan o denuncian determinadas situaciones históricas.. El sentido original del texto adquiere nuevas resonancias cuando es leído en unas determinadas circunstancias; de ahí que leer significa siempre releer y entender significa siempre interpretar. El mensaje original constituye una fuente de agua viva, capaz de producir nuevos sentidos como prolongación y concreción del sentido originario.

La recepción del mensaje del Concilio Vaticano II apenas ha comenzado. A continuación se recuerdan algunas perspectivas básicas del Concilio y cómo han sido creativamente recibidas por las comunidades cristianas y por la reflexión teológica. En los documentos conciliares²³ está perfectamente claro que no es el mundo el que está en la Iglesia, sino la Iglesia la que está en el mundo como “signo sacramental” de salvación.

Ahora, desde América Latina cabe preguntarse : ¿cuál es el “mundo” en el que debe estar preferentemente la Iglesia como sacramento de salvación? La respuesta correcta debe ser: el mundo de los pobres, el “submundo” en el que vive la mayoría de los latinoamericanos. La expresión “sacramento de salvación” que utiliza el Concilio Vaticano II en sus documentos, se ha entendido en América Latina como “...proceso de liberación integral” (Boff, 1986:31-32), que tiene diversas expresiones: la económica, la política, la erótica, la pedagógica, la religiosa, la ecológica. La “promoción humana” a la que se refiere el Concilio se traduce desde América latina como “liberación de los oprimidos”.

El Concilio habló de la pobreza del mundo y de los pobres; aquí en América Latina se le ha dado contenido político a la pobreza, pues se está claro que ésta no es algo inocente y natural, sino algo producido por mecanismos económicos y socio-políticos. En América Latina se ha especificado el “pecado del mundo” del cual hace referencia el Concilio, como un pecado social y estructural. En el continente latinoamericano la Iglesia “Pueblo de Dios” significa “Iglesia de los pobres”; de ahí que los demás cristianos que no son pobres tienen el deber de solidarizarse con la causa de los pobres. En este continente la misión de la Iglesia se traduce en el compromiso de liberación de los oprimidos.

En 1968 se realizó en Medellín (Colombia) la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano bajo el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Se puede afirmar que la teología hegemónica en aquella célebre Conferencia fue la que se empezaba a conocer como “*Teología de la Liberación*”. Medellín asumió la metodología de dicha nascente teología; una metodología que había nacido en el seno de la Juventud Obrera Católica (JOC). Según ésta, se parte siempre de la constatación de las prácticas de las comunidades cristianas populares, es decir, de un análisis crítico de la realidad (VER); luego se intenta iluminar dichas prácticas con los recursos que ofrece la Biblia y la reflexión

²³ Concilio Vaticano II (1968) Constitución “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el mundo actual.

teológica (JUZGAR) y, por último, se concretan las acciones a realizar para ayudar a cambiar la situación de opresión (ACTUAR).

Las reflexiones hechas en esta Conferencia General invirtieron la intención inicial, pues se trataba no tanto de aplicar la doctrina del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana, sino más bien enriquecer la doctrina conciliar a partir de los desafíos que planteaba la realidad de los pobres del continente. De ahí que el lema inicial se invirtió, quedando así: “La Iglesia del Concilio a la luz de la actual transformación de América Latina”. Los obispos y sus asesores no habían tenido el propósito de efectuar dicho cambio de perspectiva. Ésta simplemente se impuso desde el momento en que trataron de ser fieles a la realidad padecida por el pueblo y al Evangelio.

En los textos de Medellín se asume la perspectiva de la “...liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (Medellín, 5,15). Se resalta la idea de que Jesús “...centró su misión en el anuncio de la liberación a los pobres” (Medellín, 14,17). La educación deberá ser capaz de “...liberar a nuestros hombres de la servidumbre cultural, económica, social y política” (Medellín, 4,7).

Después de Medellín, la *Teología de la Liberación* floreció en casi todos los países de Latinoamérica. Su primera formulación teórica se produjo en diciembre de 1971, con el libro “*Teología de la Liberación*” del peruano Gustavo Gutiérrez. Por todas partes surgieron Comunidades Eclesiales de Base. Es conveniente recordar que a partir de 1968, se instalaron en casi todos los países de América Latina gobiernos militares sumamente represivos (Honduras, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Panamá, Haití, República Dominicana, Ecuador, Chile, Bolivia, Paraguay, Argentina).

Muchos miembros de las Comunidades Eclesiales sufrieron en carne propia la represión, la prisión, la tortura y el martirio. La represión sistemática ejercida sobre cualquier movimiento alternativo del pueblo era el pan de cada día. El capitalismo internacional utiliza como estrategia el papel coactivo del Estado y sus órganos de información y represión contra el pueblo concientizado y organizado para reclamar cambios estructurales en la sociedad.

Los grupos cristianos progresistas participan como militantes en movimientos revolucionarios. Los “Montoneros” fue una organización guerrillera argentina, originada en la Acción Católica de Buenos Aires, que se identificó inicialmente (1970-1974) con la “izquierda” peronista y que luego provocó el rechazo de Perón y de buena parte del Movimiento Peronista. La ideología de este movimiento era una especie de mezcla de la doctrina peronista con elementos del marxismo latinoamericano e influencias del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (es.wikipedia.org/wiki/montoneros).

En Uruguay surge el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaro. Esteban Pereira Mena, comandante tupamaro, cuenta en una entrevista, realizada en el 2008, cómo surgió dicho movimiento: gracias a cristianos pobres, conscientes del mensaje de Jesús, comunicado vitalmente por sacerdotes como Zaffaroni, Bidegaris y obispos como Mons. Mendará, surge el Movimiento Obrero Cristiano que luego, con la participación de marxistas, se transformará en el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaro. La experiencia de la Revolución Cubana, la decisión de Camilo Torres de

hacerse guerrillero y el mensaje de Dom Helder Cámara motivaron la creación del movimiento guerrillero uruguayo (www.cedema.org).

La llegada de Paulo Freire a Chile en 1964 y la influencia, unos años después, de la *Teología de la Liberación*, permiten la formación del Movimiento “Cristianos por el Socialismo”, coordinado por sacerdotes que trabajaban en sectores populares como Ronaldo Muñoz y Pablo Richard (teólogos de la liberación). En abril de 1971 se realizan las Jornadas “Participación de los cristianos en la construcción del socialismo”. Nuevos referentes políticos de convergencia entre cristianos y marxistas permite el movimiento de la Unidad Popular (UP) que llevará al poder a Salvador Allende en 1970 (Bravo-Gascón, 2007).

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) fue fundado en Brasil en 1985 gracias a la motivación de los *Agentes Pastorales* de la Iglesia católica brasilera, en especial la Comisión Pastoral de la Tierra, inspirados en la *Teología de la Liberación*. Dicha organización es hoy uno de los más importantes movimientos sociales de Brasil y de toda América Latina; reúne a cientos de miles de campesinos con el propósito de organizarse para luchar contra la situación de injusticia con respecto a la propiedad de la tierra y por una justa reforma agraria. Aunque es un movimiento no confesional, la mayoría de sus militantes activos provienen de *Comunidades Eclesiales de Base* (Lowy, 2007).

En 1964 un grupo de ciudadanos, motivados por la Revolución Cubana, crean en Colombia el Ejército de Liberación Nacional (ELN). El Padre Camilo Torres se une a dicho movimiento en 1965 y muere en combate en 1966. Camilo inicia la participación de los cristianos en la revolución colombiana. En 1968, en honor al mártir cristiano, nace el Grupo “Golconda”, integrado por unos cuarenta sacerdotes preocupados por la terrible situación de injusticia en que vivía el pueblo pobre colombiano. Entre los integrantes de dicho grupo está Mons. Gerardo Valencia Cano (obispo); tres de los sacerdotes integrantes (Domingo Laín, Manuel Pérez, José Antonio Giménez) se incorporan al Ejército de Liberación Nacional. Manuel Pérez se desempeña como “comandante” hasta su muerte en 1998.

Con la revolución sandinista (1979-1990) “la poesía, la cultura, la religión crítico-liberadora entran por primera vez en la política revolucionaria latinoamericana” (Dussel, 2007: 496). Lo novedoso de la revolución fue el pluralismo en el impulso cultural y religioso que tocó el imaginario popular como en ninguna otra revolución. Algunos comandantes revolucionarios (Carrión, Wheelock, Valtonado) eran miembros de las juventudes cristianas. La campaña contra el analfabetismo fue dirigida por el Padre Fernando Cardenal; el movimiento cultural, coordinado por el Padre Ernesto Cardenal y las relaciones exteriores, conducidas por el Padre Miguel D’scoto. La revolución sandinista tenía un claro sentido de revolución cultural-religiosa, modificando así los parámetros ya agotados por la izquierda. Había surgido una “nueva izquierda” latinoamericana para la cual el antiguo dogmatismo marxista-leninista del socialismo real de la Europa del Este carecía de vigencia. Según Dussel (2007) “...la articulación con el pueblo (...) y con los nuevos movimientos sociales exigía una nueva filosofía política” (p. 498).

La revolución zapatista surge creativamente en 1994 de un movimiento que, con motivo de las celebraciones del mal llamado “descubrimiento” de América, había permitido a los pueblos originarios del continente recuperar sus centenarias reivindicaciones. Aparecieron rostros indígenas en el campo político mexicano que, “...desde su propia experiencia milenaria de cultura maya, constituyen una etapa creativa dentro de la tradición revolucionaria latinoamericana al tocar resortes insospechados en la comprensión del imaginario popular” (Dussel, 2007: 498).

El marxismo tradicional se encontraba indefenso teóricamente; había que pensar todo de nuevo. Los catequistas del obispo Samuel Ruiz, en Chiapas, se transformarían en comandantes zapatistas. La izquierda se enfrentará a la provocación más creativa de su historia en América Latina. El Subcomandante Marcos y otros, de orientación marxista, lograron entender que el poder reside en la comunidad, que es la soberana y última instancia de toda representación. El que manda debe mandar obedeciendo a la comunidad, que es donde reside el poder. El gobernante “occidental”, fiel representante de la Modernidad, ha fetichizado el ejercicio del poder en una institución (el Estado). Desde dicha instancia fetichizada, el dominador ejerce el poder mandando en primera persona; esto es dominación, corrupción del poder. Mientras que, el que ejerce delegadamente el poder institucional, obedeciendo al poder originario de la comunidad, es un “servidor”, es el que manda obedeciendo. El poder no se puede “tomar” sino que se ejerce delegadamente desde una institución o estructura de relaciones humanas. La concepción zapatista del poder parte de la deconstrucción que hay que efectuar de todo el sistema de categorías de la filosofía política burguesa, hoy vigente, tanto en la derecha como en la izquierda.

Según Dussel (2007), se puede apreciar en estos primeros años del siglo XXI un “estado de rebelión” del pueblo latinoamericano que va tomando dimensiones históricas: el Movimiento Zapatista en México, el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, el Movimiento de los Pueblos Indígenas en Bolivia y Ecuador, la Revolución Bolivariana en Venezuela. Se nota la irrupción de un pueblo que va madurando políticamente.

Las Conferencias Episcopales, especialmente de Brasil y Chile, desarrollan una eficaz acción pastoral de defensa y promoción de los derechos humanos, denunciando ante la prensa internacional las torturas a que se ven sometidos los presos políticos, así como la desaparición de miles de militantes de partidos políticos progresistas. Dentro de esa atmósfera de control de toda la vida pública, las Comunidades Eclesiales de Base adquieren una enorme relevancia social y política. Estas instituciones eclesiales constituyen el único espacio de libertad donde, con el apoyo de la jerarquía eclesiástica, el pueblo podía reunirse; lo hacía en torno a la Palabra de Dios y a la luz de esta Palabra discute sus problemas y hace una denuncia crítico-profética, humilde pero valiente, del sistema de dominación. Mucha gente que no tenía fe se incorporó a las reuniones de las Comunidades Eclesiales de Base para poder mantener un mínimo contacto con el pueblo, respetando siempre la naturaleza eclesial de la comunidad (Boff, 1986).

Actualmente en América Latina, la Iglesia mayoritariamente se presenta como una institución que no se encarna sino que se acomoda, que no se sitúa en la base social sino entre la clase rectora de la sociedad. La institución eclesiástica ha abandonado prácticamente el proyecto de las Comunidades Eclesiales de Base. Esta situación hace ver el pecado de la Iglesia y, por tanto, la necesidad de conversión si quiere seguir siendo la Iglesia de Jesús.

La Iglesia universal, latinoamericana y especialmente venezolana necesita un “nuevo pentecostés” (renacimiento espiritual) que la haga retomar la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base. Ahora, también es conveniente señalar que muchas Comunidades Eclesiales de Base no eran realmente “de base” y, por tanto, no eran comunidades. En muchos casos, la comunicación era vertical, es decir, del “representante eclesiástico” hacia la “comunidad” y no horizontal, entre los distintos miembros en igualdad de condiciones.

CAPÍTULO II

METODOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA CREATIVA

En la Asamblea de Jerusalén (Hch 15, 5-11), luego de una fuerte discusión entre los representantes de los cristianos convertidos del judaísmo y los representantes de los convertidos del paganismo, se decide que no era necesario circuncidar a estos últimos y obligarles a guardar la Ley de Moisés, pues el Espíritu Santo no hacía distinción entre paganos y judíos una vez purificados sus corazones con la fe; la salvación no era algo exclusivo para los judíos, sino para todos los seres humanos.

Más tarde, en el siglo III, Orígenes y Cipriano plantearon con radicalidad el problema del “lugar de salvación” por medio de la expresión “extra Ecclesiam nulla salus” (fuera de la Iglesia no hay salvación). Después del Concilio Vaticano II, Schillebeckx, uno de los teólogos asesores, actualiza esta fórmula y la adapta a los nuevos tiempos: “extra mundum nulla salus” (fuera del mundo no hay salvación). Con esta nueva expresión parecía querer decir que el mundo y la historia humana son las bases de la realidad de la fe de las que Dios se vale para operar la salvación.

Según esta nueva fórmula ya no sólo la Iglesia, sino también el mundo es lugar de salvación. Ésta no es sólo religiosa sino que además tiene una dimensión histórica y social. Para la constitución *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual “Es la persona del hombre (cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad) la que hay que salvar (...). Es la sociedad humana la que hay que renovar” (GS, 3).

En 1968, unos años después de haber concluido el Concilio Vaticano II, la Asamblea de Medellín realizó un avance fundamental al proponer que no es la Iglesia ni el mundo el “lugar de salvación” sino “los pobres”, concediéndoles el “privilegio hermenéutico”, es decir, la capacidad de comprender e interpretar, desde ellos, realidades y textos. A Dios se le encuentra en los pobres de este mundo y, por tanto, desde los pobres se reformula el misterio de Dios. Surge entonces una nueva fórmula: “extra pauperes nulla salus” (fuera de los pobres no hay salvación) (Sobrino, 2007).

1 – La espiritualidad de la liberación

La espiritualidad, en el sentido estricto y hondo del término es el dominio del Espíritu, quien conducirá al ser humano a la libertad de todo lo que le impide realizarse como persona e hijo de Dios y a la libertad para amar y entrar en comunión con Dios y con los demás. La espiritualidad llevará al hombre por el camino de la liberación, porque "...donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad" (2Cor 3,17).

La espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio; surge de una experiencia espiritual interna que luego es tematizada y testimoniada; esa experiencia, en función de un compromiso con el "proceso de liberación" la han realizado y la están realizando algunos cristianos en Latinoamérica y en otras partes del mundo.

Una espiritualidad de la liberación está centrada en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado. La conversión evangélica es la piedra de toque de la espiritualidad cristiana; convertirse significa una transformación radical del ser humano, significa pensar, sentir y vivir como Jesús, presente en el hombre despojado y alienado; convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados.

La conversión implica una ruptura y quererla hacer sin conflictos es engañarse a sí mismo; el proceso de conversión está condicionado por el medio socio-económico, político y cultural en que se desarrolla. Se trata de una ruptura con unas categorías mentales, con la forma de relacionarse con los demás y con el modo de identificarse con Jesús, con el medio cultural, con la clase social dominante, es decir, con todo aquello que ponga obstáculos a una solidaridad real y profunda con los que sufren una situación de miseria e injusticia.

El Magnificat²⁴ es uno de los textos de mayor contenido político-liberador del Nuevo Testamento. Esa acción de gracias y esa alegría están estrechamente ligadas a la acción de Dios liberando a los oprimidos y humillando a los poderosos (Lc 1, 52-53)²⁵ (Gutiérrez, 1971). Espiritualidad es estar bajo el dominio del Espíritu; de ahí que la espiritualidad precede a la teología como primer acto del silencio de Dios y de la praxis; es una forma concreta de vivir el Evangelio bajo la fuerza del Espíritu Santo, en solidaridad con el proceso de liberación. La espiritualidad hunde sus raíces en el suelo marcado por la situación de opresión y de liberación; encuentra su centro en la conversión al prójimo, al hombre oprimido.

Gustavo Gutiérrez, uno de los padres de la Teología de la Liberación, da una importancia capital a la espiritualidad. Su libro "Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo" (1983) es un texto dedicado específicamente a la

²⁴ - Canto de María que revela una imagen de Dios absolutamente diferente a la imagen de Dios que manejan los opresores.

²⁵ "...derriba del trono a los poderosos
y eleva a los humildes
colma de bienes a los hambrientos
y despide vacíos a los ricos"

espiritualidad de la liberación. En dicha obra reflexiona sobre la experiencia de fe, esperanza y caridad de cristianos latinoamericanos comprometidos con el proceso de liberación como “auténtico pozo” en el que se puede beber para ayudar a calmar la sed de justicia; trata de una espiritualidad como camino para los que se aventuran colectivamente a seguir a Jesús en el proceso de liberación; se separa de una espiritualidad individualista, elitista y “espiritualista” para buscar, por el contrario, una espiritualidad comunitaria, popular y comprometida.

Gutiérrez (1983) insiste en que América Latina vive un momento propicio para generar y practicar una nueva espiritualidad; oración y compromiso, contemplación y acción no deben existir en forma desarticulada en la vida del cristiano, sino formar una síntesis. La espiritualidad de la liberación pretende ayudar a tomar conciencia de la importancia de comprender las causas de la opresión para intentar liberarse de ellas y sobre todo, descubrir el papel de la fe en Dios liberador en este proceso.

Lo que caracteriza hoy a América Latina es el “proceso histórico de liberación” y dentro de él aparece la experiencia espiritual, pues la irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia latinoamericana es, en última instancia, una irrupción de Dios en la vida del pueblo (Gutiérrez, 1983). Para muchos cristianos latinoamericanos seguir hoy el camino de Jesús es comprometerse “en espíritu y en verdad” en el proceso de liberación del pueblo oprimido. Estos cristianos antes creían ser portadores de una espiritualidad para el pueblo y ahora quieren hacer propia la experiencia de Dios que tienen los pobres, verificándose así lo que el documento de Puebla llama “potencial evangelizador” de los pobres (Puebla, 1147).

Libanio (2006) sintetiza muy bien la espiritualidad de la liberación según el teólogo Gustavo Gutiérrez; ésta gira en torno a tres ejes fundamentales: a) El encuentro personal con el Señor Jesús es el comienzo de la espiritualidad; para establecer una relación íntima con Jesús primero hay que conocerlo a través de la lectura orante del Nuevo Testamento, especialmente los evangelios; b) El segundo eje consiste en vivir la vida según el Espíritu, es decir, en armonía con los grandes valores del Reino de Dios (amor, paz, justicia, solidaridad); c) El tercer eje es la búsqueda de Dios-Padre o proceder propio de quien ha encontrado a Jesús y camina según el Espíritu.

El camino de la espiritualidad no se recorre en forma individual sino como miembro acompañante de un pueblo en proceso de liberación. El punto de partida es la conversión que surge de la exigencia de solidaridad con los oprimidos; para ello hay que iniciarse en un proceso permanente de revisión de la forma de relacionarse consigo mismo, con los demás y con Dios-Trinidad (Padre, Hijo, Espíritu Santo).

La dimensión pascual (sufrimiento y alegría, dolor y fiesta, muerte y vida) está muy presente en la espiritualidad de la liberación; tampoco falta la experiencia del martirio. Para algunos cristianos la solidaridad con los desposeídos es causa de profunda soledad, de “noche oscura”, hasta llegar a experimentar algunos lo mismo que Jesús en la cruz: “Señor, Señor, por qué me has abandonado” (Mc 15, 34).

Pedro Casaldáliga, en el prólogo de su libro “Espiritualidad de la liberación”²⁶, hace referencia a la obra del gran poeta y místico San Juan de la Cruz, quien escribió su tratado de espiritualidad en forma de poemas: Subida al Monte Carmelo, Cántico Espiritual y Llama de amor viva. El místico va describiendo los pasos de la “subida” a la santidad, atravesando las “noches” del sentido y del espíritu hasta encontrarse íntimamente con el Amado.

Casaldáliga (1992) manifiesta que de haber sido San Juan de la Cruz un latinoamericano postconciliar, sin traicionar ni la santidad ni la poesía ni la ortodoxia, habría escrito la “Subida al Machu-Pichu” o la “Subida al Pico Bolívar”. El obispo de la Amazonía brasileña, consciente de que la espiritualidad es vida y no precisamente sistematización teórica, cuando leyó la obra de Gutiérrez “Beber en su propio pozo” se le ocurrió escribir el siguiente poema titulado “Preguntas para subir y bajar al Monte Carmelo”, dedicado al teólogo peruano:

“Por aquí ya no hay camino”

¿Hasta dónde no lo habrá?

Si no tenemos su vino,

¿la chicha no servirá?

¿Llegarán a ver el día

cuantos con nosotros van?

¿Cómo haremos compañía

si no tenemos ni pan?

¿Por dónde irán hasta el cielo,
si por la tierra no van?

¿Por qué vais al Carmelo,
si subís y no bajáis?

¿Sanarán viejas heridas
las alcuas de la ley?

¿Son banderas o son vidas
las batallas de este Rey?

¿Es la curia o es la calle
donde grana la misión?

Si dejáis que el Viento calle,
¿qué oiréis en la oración?

Si no oís la Voz del Viento,

¿qué palabra llevaréis?

¿Qué daréis por sacramento

²⁶ - José M. Vigil es coautor de dicha obra

si no se dan en lo que den?

Si cedéis ante el Imperio
la Esperanza y la Verdad,
¿quién proclamará el misterio
de la entera Libertad?

Si el Señor es Pan y Vino
y el Camino por do andáis,
si “al andar se hace camino”,
¿qué caminos esperáis? (p. 11)

El obispo, al estilo de San Juan de la Cruz, intenta también explicar el poema de las “preguntas”. Manifiesta que se trata de “subir y bajar”, de ir a Dios y al mundo, de contemplar y militar simultáneamente, ya que en la verdadera espiritualidad cristiana no caben las dicotomías; que no hay camino hecho sino que se va haciendo al caminar. El itinerario espiritual es una aventura colectiva inédita, una lucha imprevisible entre el Espíritu y el Mal.

El “vino” de Europa, es decir, la tradición sistematizada de una espiritualidad hecha para aquellas latitudes, debe ser cambiado por la “chicha” de las culturas autóctonas, pues no “...sólo en vino del Primer Mundo puede beberse a Dios” (Casaldáliga, 1992:15). ¿Cuántos latinoamericanos habrán de seguir viviendo, luchando y muriendo sin ver el día en el cual los derechos humanos sean respetados?.

En la tierra se construye el camino que llega al cielo; solamente en la historia se puede ir construyendo el Reino de Dios. La espiritualidad cristiana no es un “espiritualismo desencarnado”; es el seguimiento del Verbo encarnado en Jesús de Nazareth; es la más histórica y material de las espiritualidades. Sólo la caridad desinteresada y comprometida santifica; en la tarde de la vida –diría San Juan de la Cruz- seremos juzgados en el amor. Por ello, al Dios y Padre de Jesús nadie le oye si no escucha simultáneamente el clamor de los pobres.

En la espiritualidad de la liberación hay que ir construyendo el camino a seguir; para ello el modelo es Jesús: Camino, Verdad y Vida. La espiritualidad es una aventura, una lucha a todo riesgo que da sentido a la existencia.

2 – Método y realidad

Los cristianos latinoamericanos se han visto en la necesidad de crear el “método adecuado” que pueda ayudar en la construcción de una reflexión teológica para la comprensión y transformación de la realidad latinoamericana a la luz del Evangelio.

La creación de dicho método tiene su historia. En la década de los años treinta del siglo XX, el Padre José Cardijn, de nacionalidad belga, fundador de la Juventud Obrera Católica (JOC), reflexionando con un pequeño grupo de jóvenes obreros, crean el método de la “revisión de vida” con la finalidad de pensarse a sí mismos y en relación con los demás desde su “mundo-de-vida”: el mundo obrero. La “revisión de vida” era una metodología para la acción transformadora de los cristianos en su ambiente familiar y laboral; se proponía superar el divorcio fe-vida para ayudar a los

jóvenes trabajadores a descubrir el sentido cristiano de la existencia y la capacidad de transformar la historia.

La “revisión de vida” es una práctica pedagógica, un método pastoral, un camino de espiritualidad que permite hacer crecer tres niveles de relaciones en el ser humano: la relación consigo mismo, la relación con los otros y la relación con Dios. Dicho método se propone ayudar a los jóvenes trabajadores a encontrarse consigo mismos descubriendo el sentido de la existencia, su razón de vivir y trabajar, la misión que tienen en la sociedad desde la perspectiva de la fe. La “revisión de vida”, al insistir en la importancia de “ver, juzgar y actuar” como Jesús lo hacía, permite el nacimiento de un nuevo camino (método) a seguir.

El “Ver” se propone analizar un hecho de vida con el fin de descubrir actitudes, valoraciones y comportamientos en los miembros del grupo. Se buscan las causas que produjeron el hecho y se analizan las consecuencias que pueden tener en las personas, en la familia y en la sociedad.

El “Juzgar” ayuda a tomar posición frente al hecho analizado; se buscan hechos similares en la Biblia, especialmente en los evangelios para recibir las luces necesarias que se necesitan para iniciar un proceso de conversión y cambio.

El “Actuar” permite que las personas estén conscientes de aquellas actitudes que deben cambiar en sus vidas, de los criterios para juzgar que deben ser transformados, de los hábitos poco acordes con el Evangelio y, sobre todo, las acciones concretas a realizar para mejorar las relaciones consigo mismo, con los demás y con Dios.

Del método de la “Revisión de Vida” nace el método “Ver – Juzgar – Actuar”, caracterizado por ser inductivo, ya que parte de una situación concreta vivida por un grupo de jóvenes obreros, alejándose así de los métodos deductivos tradicionales que partían de ideas generales para luego deducir lo que se debía hacer. (Marechal, 1997).

La carta encíclica “Mater et Magistra” del Papa Juan XXIII, dada a conocer oficialmente el 15 de mayo de 1961, sobre la cuestión social a la luz del Evangelio, sugería la práctica del método “Ver – Juzgar – Actuar” para iluminar las situaciones, valorarlas y poner en práctica los principios (Mater et Magistra, 217-218).

La constitución pastoral “Gaudium et Spes” del Concilio Vaticano II se propuso seguir el método “Ver – Juzgar – Actuar”. Dicho documento parte del “Ver” la situación del mundo: “Jamás el ser humano tuvo a su disposición (...) tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbre los que no saben leer y escribir” (GS, 4)²⁷. Un poco más adelante insiste en la importancia de animar al Pueblo de Dios para que procure “...discernir en los acontecimientos (...) los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS, 11).

Luego de “escrutar a fondo los signos de la época” (Ver), es necesario “interpretarlos a la luz del Evangelio” (Juzgar) y trabajar (Actuar) en función del “...bien común de toda la familia humana” (GS, 26). En el mensaje final del Concilio

²⁷ Las constituciones (documentos) de la Iglesia Católica se citan colocando la primera letra de las dos primeras palabras (sustantivos) del texto latino.

se afirma que el Vaticano II fue una “extraordinaria revisión de vida”, ya que la Iglesia tuvo el coraje de analizar su situación, de juzgarla a la luz del Evangelio y de proyectar su acción en el mundo (Concilio Vaticano II. Mensaje del Concilio a toda la humanidad, N° 7).

Como se refleja en párrafos anteriores, el Concilio Vaticano II intenta continuar desarrollando el método teológico acorde con los nuevos tiempos. Será la *Teología de la Liberación* la que, gracias al modo distinto de abordar los grandes temas de toda teología (Dios, Jesús, Salvación, Iglesia, Espiritualidad), desarrolla creativamente el método “Ver – Juzgar – Actuar”.

3 – Los momentos del método teológico

3.1 – Primer momento: VER

El realismo ingenuo aristotélico-tomista pretendió objetivar la realidad, no permitiendo que ésta se manifieste tal como es para el sujeto que la vive y, con frecuencia, la sufre. Luego, la crítica kantiana al realismo ingenuo manifiesta que el conocimiento es algo más que la mera impresión de datos sensoriales; es una síntesis entre datos *a posteriori* y categorías subjetivas *a priori*. Por otra parte, la fenomenología enseña que: “La realidad se manifiesta si uno no pretende objetivarla sino situarse ante ella de un modo fundamentalmente perceptivo, desde una actitud elemental de simpatía” (Trigo, 2004:5-6). De ahí la necesidad de escoger un método “fenomenológico” para conocer, comprender e interpretar la realidad latinoamericana con miras a su transformación.

El método teológico “Ver-Juzgar-Actuar”, toma algunos elementos tanto del “paradigma de la simplicidad” (Husserl) como del “paradigma de la complejidad” (Morin)²⁸, sin descartar los aportes propios que cada teólogo añade. Según García Bacca (1963), para Husserl, la relación sujeto-objeto se puede dar de tres maneras distintas:

- a) El sujeto puede tener contacto directo con el objeto (Estado Fenomenológico Natural).
- b) El objeto puede ser recordado por el sujeto (Estado Fenomenológico Eidético)
- c) El objeto puede ser imaginado, creado por la mente (Estado Fenomenológico Trascendental).

La fenomenología es un proceder que se dirige, en primer lugar, a lo “vivido”, colocando la subjetividad en un lugar privilegiado. Para Morín (2005), lo contradictorio (amor-conflicto, real-imaginario, natural-social), es la esencia del fenómeno humano. La reflexión continua sobre su vida, el contacto con la obra de Marcel Mauss y la experiencia vivida en California, investigando con otros científicos sobre el “sentido de la vida”, le da autoridad para afirmar que el fenómeno es multidimensional. Entiende el fenómeno humano como un sistema de interrelaciones entre el objeto (en sí) y el sujeto (para sí), entre las partes y el todo.

²⁸ García Malpica (2000), es un autor indispensable para todos aquellos que desean conocer el “paradigma de la complejidad” y, sobre todo, aprender a reflexionar en forma transdisciplinaria.

Trigo (2004), manifiesta que la fuente principal del teólogo-fenomenólogo es su experiencia y la de otros que viven en los barrios de Venezuela y de América Latina. El método fenomenológico prefiere la “participación observante” a la “observación participada”. El teólogo de la liberación tiene especial preferencia en un trabajo de reflexión teológica por el método fenomenológico, pues parte de la vivencia del “mundo de vida” de la gente del barrio como “acto primero” de la teología (acto segundo).

El “Ver” o primer momento del método teológico parte de la realidad de América Latina. En las conclusiones de la Asamblea de Medellín (1968) se hace énfasis en la situación de miseria del hombre latinoamericano: las familias no cuentan con una educación de calidad para sus hijos; los jóvenes adolecen de centros universitarios para perfeccionarse intelectual y técnicamente; a la mujer no se le reconoce en igualdad de condiciones al hombre; los trabajadores necesitan que se abran nuevas fuentes de trabajo y la dignificación de los que ya están trabajando (Medellín, Justicia, 1). Toda esta situación de “violencia institucionalizada” en América latina debe preocupar a todos, especialmente a los cristianos.

El documento de Puebla (1979) hace referencia a “...la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos” (Puebla, 29). Esta visión de la realidad no es neutra ya que se mira desde el ángulo de los pobres; esta forma de mirar es ya una opción previa que condiciona todo lo que sigue.

La teología como “...reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe” (Gutiérrez, 1971:31) tiene su punto de partida y su contexto en la “praxis histórica”; de ahí la importancia capital que tiene el aprender a leer críticamente la realidad, pues la simple constatación de la situación de pobreza no basta; es necesario analizar el por qué de esta situación. El documento de Puebla manifiesta que: “Al analizar más a fondo tal situación descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria” (Puebla, 30). La teología siente la necesidad de recurrir a las ciencias sociales para poder conocer con propiedad la situación de opresión que sufre el pueblo latinoamericano.

3.2 – Segundo momento: JUZGAR

“Juzgar” es el proceso de interpretar desde el punto de vista del Evangelio de Jesús lo que se ha observado en el momento del “Ver”. De la confrontación con la Palabra de Dios emerge un discernimiento que lleva a una declaración valorativa sobre la situación ideal realizable y la denuncia de aquello que no se corresponde con el proyecto de Jesús.

“Juzgar” es el momento de analizar la realidad de opresión a la luz de la Biblia, especialmente de los evangelios, con el fin de descubrir lo que está ayudando o impidiendo a las personas participar en el proceso de su liberación. “Juzgar”, más que una actividad de la razón, es un momento privilegiado de confrontación con la Palabra de Dios; de ahí que exige un conocimiento cada vez más profundo (místico, no intelectual) del Evangelio de Jesús.

Iluminar la realidad con la Palabra de Dios revelada a los hombres es el eje central de la *Teología de la Liberación*. Puebla (1979), después de haber constatado la realidad de miseria de América Latina como un hecho profundamente injusto, afirma: “Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas” (Puebla, 28).

Ayudada por las ciencias sociales, “la situación de extrema pobreza generalizada” es vista por la teología como “...rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela” (Puebla, 31): rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer; rostros de jóvenes desorientados por no encontrar un lugar en la sociedad; rostros de indígenas y de afro-americanos viviendo marginados y en condiciones infrahumanas; rostros de campesinos, privados de tierra y sometidos a sistemas de comercialización que los explota; rostros de obreros mal retribuidos; rostros de sub-empleados y desempleados despedidos de sus trabajos; rostros de ancianos, marginados de la sociedad del “progreso” que prescinde de las personas que ya “...no producen” (Puebla, 32-39). A esto se añaden otras angustias (inseguridad, deficiente atención sanitaria) que brotan de la falta de respeto a la dignidad del ser humano, imagen y semejanza de Dios.

Ante esta realidad vista con los ojos de la fe, la Palabra bíblico-profética ayuda a denunciar, anunciar y transformar dicha situación. Denuncia todo lo que sea pecado e injusticia, contrario al plan de Dios; anuncia la “buena noticia” del Reino de Dios a todos los hombres, especialmente a los pobres; transforma a las personas para que se animen a participar en el proceso de *liberación* o construcción del *Reino de Dios* en la tierra.

3.3 – Tercer momento: ACTUAR

El análisis de la realidad (Ver) y la interpretación de la realidad desde la Palabra de Dios (Juzgar) están orientados a la acción (Actuar) que busca transformar la realidad. El “Actuar” indica lo que hay que hacer para que la realidad descrita en el “Ver”, se parezca cada vez más al sueño expresado en el “Juzgar”. ¿En qué consiste este “Actuar”?

La primera actuación según los documentos de Medellín y Puebla, inspirados en el Evangelio de Jesús, es el llamado a la conversión para una opción preferencial por los pobres, con miras a su *liberación* integral (Puebla 1134). Ahora, ¿cómo concretar esta conversión?. La fe en diálogo con las ciencias sociales ofrece un modelo ideal de sociedad: fraterna, justa, participativa, en la que el hombre no esté al servicio del capital sino al revés, una sociedad donde haya lugar para Dios, la fiesta y el descanso. Este “Actuar” cristiano tiene como misión fundamental el apoyo a las organizaciones populares que trabajan en la construcción de la nueva sociedad. En muchos casos el conocimiento del análisis marxista “ayudó a conceptualizar a nivel político y económico la opresión” que se había descubierto, pero, por otro lado, “El marxismo, por su carácter ilustrado (Ilustración socialista, como superación dialéctica de la Ilustración liberal), nos dificultó el proceso de comprender la identidad de los habitantes y la especificidad de sus organizaciones” (Trigo, 2004:17). Para el

marxismo “...sólo el partido tiene conciencia adecuada de sus intereses de clase y sólo él, como organización y matriz de organizaciones, representa y gerencia sus verdaderos intereses” (Trigo, 2004:18). En cambio, el pueblo, es decir, los habitantes de los barrios, ni tiene conciencia de sí ni puede alcanzarla y, por tanto, “...sus organizaciones no pasarán jamás el plano de lo inmediato y lo reivindicativo” (Trigo, 2004:18)²⁹.

En 1968, los redactores de las conclusiones de Medellín se situaron en una perspectiva alternativa de ambas ilustraciones. Para ellos uno de los objetivos fundamentales de la Iglesia latinoamericana era “...alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias *organizaciones de base*” (Medellín, 2, 27). Ya no se trataba de extender al barrio las organizaciones de la ciudad, entre ellas, los partidos, las iglesias, etc. ; no se trataba de bajar a la base lo decidido en la cúpula, sino crear y generar en los sectores populares sus propias organizaciones.

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, siguiendo muy de cerca las orientaciones del Concilio Vaticano II, hace énfasis en la importancia de “...cumplir antes que nada las exigencias de la justicia (...); suprimir las causas y no sólo los efectos de los males (Puebla, 1146). En otras palabras, se podría expresar así: no basta dar un pez al hambriento ni tampoco enseñarle a pescar; hay que recuperar el río para los pescadores. La Buena Nueva (Evangelio) de Jesús no sólo se dirige prioritariamente a los pobres (Lc 4, 18) sino que contempla el potencial evangelizador de los pobres (Puebla, 1147).

A estos tres momentos del método (Ver – Juzgar – Actuar) se añaden: la oración, la celebración y la evaluación. La oración ayuda a crear el clima ameno entre los integrantes de la comunidad; la lectura orante de la Palabra, sobre todo de los evangelios, es de capital importancia para ello. Este encuentro de Palabra y vida desde la fe y en el seno de la comunidad es decisivo para el pueblo pobre y también para los “*agentes pastorales*” (sacerdote, religiosa, laico comprometido).

La oración ayuda a crear un verdadero clima de fraternidad entre los miembros de la *comunidad cristiana* que, a su vez, se va transmitiendo a los habitantes del barrio. La celebración pascual (Eucaristía) corona los encuentros de toda la *comunidad cristiana*. Incentivar el sentido de la fiesta ayuda mucho en el proceso de construcción de fraternidad. No hay que olvidar que el pueblo latinoamericano es muy festivo. La evaluación hay que realizarla de modo bastante concreto, pues la gente necesita conocer si se cumplió con los compromisos para ver si se está avanzando realmente como individuo y como grupo. A la gente le gusta comentar cómo salieron las cosas y cómo va la marcha de los procesos (Trigo, 2008).

²⁹ Dussel, otro teórico cristiano latinoamericano, gran conocedor de la obra de Marx, propuso en su obra “Las Metáforas Teológicas de Marx” (2007), la siguiente hipótesis: “...la teología metafórica de Marx abrió el horizonte de la teología de la liberación que hoy se practica en América Latina...” (p.153). Lo que Trigo parece criticar, tanto en el cristianismo como en el liberalismo y el marxismo es la forma “ilustrada” de relacionarse con los sectores populares.

CAPÍTULO III

VER : REALIDAD VENEZOLANA CONTEMPORÁNEA

Durante los cuarenta años de democracia representativa (1958-1998) pareciera que a los venezolanos no les interesaba saber quiénes eran y mucho menos quiénes querían ser. La Venezuela petrolera moderna necesita una interpretación para ayudarse a conocer como pueblo. Durante este período histórico se ha vivido entre la “ficción” y la “realidad”, al margen del verdadero país nacional³⁰.

El conocimiento de la realidad venezolana ayuda a crear conciencia y preocupación para no seguir siendo lo que se ha sido. El desmontaje de las estructuras políticas, económicas, culturales y sociales es ya un primer paso distinto y liberador en la construcción de una Venezuela humana y fraterna. El hecho de haber nacido en una situación determinada pareciera acostumbrar a la gente a ver la situación como algo natural; de ahí la difícil tarea de motivar al pueblo para hacer un esfuerzo por conocer la sociedad en que vive y así tomar conciencia de la necesidad de colaborar en la creación de una sociedad distinta, más justa, más solidaria, más humana.

Estos cuarenta años de “democracia” se han caracterizado por esconder a los ojos del pueblo las verdaderas razones y relaciones de su forma de vivir. Es conveniente recordar que el conocimiento que tiene el ser humano del mundo, de la sociedad, de las personas que le rodean y hasta de sí mismo no se da por separado, sino que forma parte de ese conjunto de relaciones que le especifican como persona que vive en un espacio y un tiempo determinados. Por eso se puede afirmar que todo conocimiento humano es mediado por la interrelación de los hombres entre sí y de los hombres con las cosas. El conocimiento que tiene el ciudadano común de la sociedad venezolana está mediatizado por las relaciones sociales predominantes en ella.

Sosa, Betancourt y Virtuoso (2004), autores de la obra “Venezuela: análisis y proyecto”, a quienes seguimos de cerca en estas reflexiones, muestran un ejemplo que puede ayudar a entender mejor la situación venezolana: se le ha hecho creer al venezolano común que “su flojera” ha sido el obstáculo fundamental para explicar por qué Venezuela, a pesar de ser muy rica, sigue siendo un país “atrasado”, ingorándose las horas diarias que dedica el campesino venezolano al trabajo agrícola o la dureza del trabajo del obrero o las dificultades de traslado de los trabajadores en general en las grandes ciudades venezolanas. Esta situación permite el compartir la siguiente afirmación de los autores mencionados:

El conocimiento ordinario, normal, que tenemos de nuestra propia realidad es un conocimiento mediatizado por unas relaciones sociales en las que una minoría, a través del uso de los medios de comunicación, del sistema educativo y del control de las imágenes del mundo que se transmiten a los venezolanos, impone a la mayoría una manera de ver y conocer las cosas que favorece o protege los propios intereses (p.5).

³⁰ Se ha querido iniciar esta reflexión a partir del período democrático “representativo”, por considerarlo el más apto en toda la historia de Venezuela para acceder a una vida digna por parte de los integrantes de los sectores populares, que son mayoría.

Una labor importante a realizar es aprender a desprendernos de las mediatizaciones actuales que hacen que el venezolano vea a Venezuela como quieren que la vea quienes la controlan. Como todo conocimiento se realiza desde una perspectiva determinada, es conveniente situarse para conocer conscientemente, escogiendo la perspectiva desde dónde se quiere conocer. Es necesario hacer el esfuerzo por conocer la realidad venezolana desde la óptica del pueblo (mayoría empobrecida) para poder salirnos de la mirada dominante y reconocer que existe otro sujeto de conocimiento distinto y contrario al sujeto “clase dominante”. Ahora, este otro modo de conocer a Venezuela implica una opción política, es decir, “...situarse del lado de un grupo social con intereses diferentes a los dominantes” (Sosa, 2004:7).

El interés por conocer a Venezuela desde la óptica popular invita a comprometerse en la realización de un proyecto de vida para el pueblo y con el pueblo. Esta utopía realizable requiere antes el análisis sociopolítico de la sociedad venezolana, esencialmente conformada por un conjunto de relaciones entre personas humanas. Entre las múltiples relaciones existentes en toda sociedad, es conveniente detenerse en tres de ellas: las relaciones económicas, las relaciones políticas y las relaciones ideológico-culturales.

Relaciones económicas

El hombre se relaciona con la naturaleza a través de su trabajo para producir los bienes necesarios para su subsistencia. Este tipo de relaciones le permiten el aprovechamiento de los recursos naturales, su transformación en productos útiles así como su distribución, intercambio y acumulación. Estas relaciones se proponen asegurar la producción de las condiciones materiales de existencia. El hombre, para producir los bienes necesarios para vivir, necesita de la colaboración de otros hombres, es decir, establecer un tipo específico de relaciones sociales: las relaciones económicas.

Relaciones políticas

Son las relaciones que se establecen para determinar los objetivos de la sociedad humana, la creación y uso de los medios para lograr esos objetivos y la evaluación y reformulación de esos objetivos y medios. Este tipo de relaciones también abarca todos los niveles de la vida individual y social de los seres humanos.

Es necesario resaltar que esas relaciones están ordenadas de acuerdo a unos intereses determinados mediante el *poder*³¹, ya que éste es el medio más generalizado para la imposición y logro de los objetivos sociales.

Las relaciones políticas son de gran importancia en la conformación de la sociedad humana y están en estrecha relación con las relaciones económicas. Lo político no tiene que ver únicamente con los partidos políticos o con las actividades del Gobierno, sino también con la concepción general de la sociedad, con todas aquellas formas organizativas que forman el tejido social. De ahí que todo ser humano, como miembro integrante de una sociedad, tiene que ver directamente con

³¹ - Categoría básica para el análisis de la realidad.

lo político y debe, por tanto, tomar conciencia de la importancia que tiene su participación activa en la organización y funcionamiento de la sociedad.

Relaciones ideológico-culturales

El ser humano se caracteriza por su capacidad y necesidad de “representar” el mundo a través de ideas y de generar cultura, es decir, realizaciones simbólicas de todo orden. Las relaciones ideológico-culturales comprenden las ideas, representaciones sociales, actitudes y modos de comportamiento ante el mundo, la sociedad, la política, la economía; también forma parte de estas relaciones el conjunto de leyes destinadas a reglamentar el funcionamiento de la sociedad. Este tipo de relaciones sirven también para identificar un grupo, cohesionarlo y vincular profundamente a sus miembros. Es lógico que en la sociedad existan representaciones globales diferentes.

En toda sociedad existe un sistema de relaciones ideológico-culturales dominante y, por tanto, internalizado por la mayoría de la población. Los intereses de la clase dominante aparecen como legítimos y cualquier propuesta distinta de relaciones económicas o políticas es combatida por el aparato ideológico-cultural. La ideología y cultura dominantes son transmitidas a través de la educación familiar, formal (escuela), comunicacional (radio, televisión, cine, prensa), religiosa (iglesias).

Estos tres niveles de relaciones (económicas, políticas e ideológico-culturales) poseen una relativa autonomía ya que funcionan interconectadas en el sistema social global. Durante el período de la democracia representativa (1958-1998) en Venezuela, la apropiación de los beneficios se ha hecho “...en función de la propiedad de los medios de producción y no en base al trabajo aportado” (Sosa, 2004:12). El papel del Estado ha sido garantizar la permanencia de esas “reglas de juego” económicas y sociales. En lo ideológico se acentúan los intereses individuales, el afán de lucro y la competencia. Se destaca el mutuo refuerzo entre los diversos tipos de relaciones.

Hay un elemento básico de comprensión del conjunto de relaciones que conforman la sociedad: el *poder*. Sosa – Betancourt – Virtuoso (2004) definen el *poder* como:

...la capacidad que tiene un actor social, bien sea individual o grupal, de lograr los objetivos que se ha propuesto para el conjunto de la sociedad. O sea, lograr que sus propios objetivos se impongan a la sociedad en su conjunto y sean asumidos por ella como propios (p.12).

Los mismos autores trasladan esta definición de poder en general a un *poder* muy particular, el *poder* político:

Aquellas relaciones sociales a través de las cuales se imponen unos objetivos determinados a la sociedad y unos medios o cursos de acción para realizar esos objetivos. Mediante esa relación un determinado actor social convierte sus objetivos en los objetivos del conjunto de la sociedad. Es decir, cuando hablamos, en general, de los ‘objetivos nacionales’ nos estamos refiriendo a los objetivos de aquel grupo o actor social que ha logrado imponer sus objetivos a toda la nación (p.12).

En la sociedad los actores sociales (clases, partidos, élites) tienen sus propios objetivos y su propia concepción de cómo deben entenderse y lograrse los objetivos de la sociedad; tienen además su cuota de poder y su estrategia para tratar de imponer su forma de ver los objetivos al resto de la sociedad. En la sociedad capitalista los actores sociales fundamentales son las clases sociales.

Los objetivos de una sociedad, determinados a través de las relaciones económicas, políticas e ideológico-culturales, están en continuo movimiento, no se establecen una vez para siempre. Ahora, la actividad creadora del hombre permite el movimiento de propuestas alternativas en el ejercicio del *poder* en la sociedad; esto, precisamente, alimenta las esperanzas de reestructuración de la sociedad venezolana.

En la sociedad venezolana el principal y más complejo aparato de *poder* es el Estado o ámbito de las relaciones políticas. Esta entidad social se convierte en la Venezuela petrolera en casi la única instancia articuladora del tejido social, ya que es el “dueño” de la principal fuente de recursos económicos de la nación; es también el principal empleador, el principal inversor, el principal banquero del sistema económico venezolano. Todo esto lo convierte en un gran aparato de *poder*.

En las sociedades abiertas y complejas como la venezolana, el *poder* ideológico o ámbito de las relaciones ideológico-culturales, es la forma ordinaria en que se ejerce y consolida el *poder* de la clase dominante. El *poder* ideológico se propone que los integrantes de la clase dominada, que son la mayoría, crean y sientan como la minoría dominante, introyecten y acepten las condiciones sociales y los modos de vida propuestos y dirigidos por dicha clase.

Este *poder* se ejerce a través de las relaciones familiares, educativas, religiosas y, sobre todo, a través de los medios de comunicación social. Por eso parece muy lógica la siguiente afirmación de Sosa-Betancourt-Virtuoso (2004): “...los más eficientes aparatos de *poder* son aquellos que llegan a la conciencia de la gente, aquellos que convencen a las personas de los mismos valores de quienes los dominan y facilitan que los vivan como suyos propios” (p.15).

El conocimiento estructural³² ayuda a precisar los elementos permanentes y característicos de una sociedad: relaciones económicas, políticas e ideológico-culturales. El acercamiento coyuntural³³ consiste en ver en detalle la fotografía de la sociedad en cada uno de los niveles de relaciones en un determinado período histórico. Particularmente, en esta investigación se da fundamental importancia al conocimiento de la realidad (sociedad venezolana) con la finalidad de colaborar en su proceso de transformación.

Hay la convicción de que el pasado determina la forma de ser el presente de un país. De ahí la importancia de conocer con propiedad dicho pasado, especialmente el más reciente. Esta tarea requiere un poco de imaginación y, sobre todo, la ayuda de

³² - Estructura: conjunto de elementos, su relación y organización, que permiten el sostenimiento del edificio o de la sociedad (Ferrater Mora, Tomo II, 2004:1125).

³³ - Coyuntura: conjunto de condiciones económicas, sociales, políticas e ideológico-culturales que caracterizan un momento determinado en el proceso histórico de una sociedad (Izarra, 2003).

algún especialista que acompañe al investigador en este recorrido por la historia reciente del país. Cova (1996) y su obra “Realidad social de Venezuela” servirán de acompañantes en este paseo por la Venezuela contemporánea.

Luego de la implantación de la industria del petróleo el país experimentó una gran transformación. La Venezuela agraria, asentada sobre patrones culturales de carácter tradicional, da paso a la Venezuela moderna, urbanizada e industrial. El Estado, único receptor nacional de la renta petrolera, es el propulsor fundamental de este cambio. La “transformación social” del país ha dependido de la renta petrolera; de ahí la utilización de la siguiente periodización: inicio de la explotación petrolera (1920-1950); auge de la renta petrolera (1951-1982); período de crisis (1983-1998).

1 - Inicio de la explotación petrolera (1920-1950)

Durante este período se consolida la producción petrolera y comienza a gestarse el proceso de modernización del país. Hasta este momento la producción agrícola era la actividad económica de mayor importancia, estando concentrada la mayoría de la población en las regiones más fértiles.

Con la instalación en Venezuela de las distintas compañías petroleras transnacionales bajo régimen de concesión, se inicia una nueva etapa para el país. La explotación petrolera hace que disminuya notablemente la producción agrícola. Algunas cifras pueden ayudar a entender la situación: En 1920 el café y el cacao representaban el 92% de las exportaciones, en 1930 el 15% y en 1940 el 4% de las mismas; en cambio el petróleo y sus derivados representaban para esos mismos años el 2% , 83% y 94% de las exportaciones (Cova, 1996: 5).

Esta situación hace que el sector agrícola pierda interés para los campesinos y los lugares de mayor densidad poblacional, tradicionalmente definidos por la fertilidad de sus suelos (zona costera de Aragua, Carabobo, Miranda y gran parte de Mérida, Táchira y Trujillo) sean paulatinamente abandonados.

Brito Figueroa (1986), al reflexionar sobre el fenómeno de la movilización campo-ciudad, señala:

Dicho fenómeno tuvo implicaciones demográficas y sociales. Demográficas, porque disminuyó la significación cuantitativa de la población rural sometida a la presión petrolera y también porque en áreas hasta entonces insalubres e inhóspitas surgieron de pronto zonas densamente pobladas, que primero fueron campamentos y luego pueblos en forma, cual fue el caso de los denominados municipios petroleros. Sociales, porque de esa masa rural surgieron nuevas clases y categorías (Tomo II, p. 417).

Los Estados que, por su condición de petroleros, ejercieron más atracción para la movilización del campesinado fueron Zulia, Monagas, Anzoátegui, Falcón y Guárico. Y entre las ciudades se destacan Cabimas, Lagunillas, Maturín, Caripito, Anaco, El Tigre, Punto Fijo y Las Mercedes del Llano. El éxodo de campesinos se dirigió en primer lugar a las zonas petroleras, pero también a las capitales de Estado debido al incremento de la actividad burocrática y comercial ya que ofrecían un mejor nivel de vida para sus habitantes.

El Estado, único receptor y administrador de los ingresos petroleros, desempeña un papel de importancia capital en este proceso de cambios vertiginosos. El se encarga de establecer un marco propicio para la producción y el intercambio; construye redes viales que facilitan la movilización campo-ciudad de personas y bienes; utiliza parte de los recursos provenientes del petróleo para mejorar la salud y la educación de los venezolanos. Pero, sobre todo, la utilización de los nuevos recursos por parte del Estado sirven para la reorganización capitalista de la sociedad.

El ente estatal alquilaba los suelos a las empresas transnacionales para la explotación del petróleo. Dicha actividad le proporcionó gran cantidad de ingresos fiscales por concepto de renta. Gracias a dichos ingresos el Estado se convierte en el agente por excelencia de transformación capitalista de la sociedad.

Durante el mandato del General Juan Vicente Gómez el gasto gubernamental se destinaba fundamentalmente a actividades que ayudaran a aumentar el control central sobre la nación y así poder consolidar el poder político y económico del Gobierno Central. Aunque ésta fue la prioridad, también se dedicaron fondos a la construcción de carreteras, edificaciones, acueductos, cloacas y al desarrollo de las telecomunicaciones (Cova, 1996).

Después de la muerte de Gómez (1936) surgen en Venezuela los llamados “proyectos modernizadores”; se planifica la realización de programas que, apoyados en la renta petrolera, pudieran sacar al país del atraso en que se encontraba. En el plano económico la modernización implicaba la superación de país monoprodutor agropecuario a país industrial. En lo político se plantea el surgimiento del Estado Nacional y su crecimiento; para ello había que dar inicio al nacimiento de instituciones y asociaciones civiles representativas de los nuevos intereses sociales (Cova, 1996). En lo social y cultural el Estado muestra interés por la transformación del medio físico a través de la urbanización y el saneamiento ambiental, la educación y la salud de la población.

Durante el gobierno de López Contreras y Medina Angarita se intenta llevar a la práctica estos ideales modernizadores. Con la consigna “sembrar el petróleo” el Estado, administrador de la renta, pareciera querer convertirse en motor de la modernización. Pero la verdadera tarea que el Estado se propone realizar es la creación de un marco favorable para el desarrollo del capitalismo. En términos generales se puede afirmar que durante el decenio postgomecista se realizaron una variedad de obras de infraestructura física y de servicios a lo largo del país.

Con la caída del gobierno de Medina en 1945, la nueva Junta de Gobierno pone en marcha un Plan de Emergencia Nacional. Dicho Plan se limitó a dar continuidad a los proyectos de obras comenzados y no concluidos. Al ser derrocado el gobierno de Rómulo Gallegos, las Fuerzas Armadas asumen el control del Gobierno Nacional. Durante los diez años de dictadura perezjimenista el país experimentó un gran avance en la construcción de obras públicas (Cova, 1996).

La atención del sector salud fue muy precaria durante el período gomecista; no existía un organismo nacional responsable del aspecto sanitario. Aunque en 1930 se crea el Ministerio de Salubridad, Agricultura y Cría, la salud del pueblo no parecía

interesarle al primer mandatario. La población venezolana era sistemáticamente diezmada por enfermedades endémicas como la malaria y el paludismo. En la Memoria del Centenario del Ministerio de Obras Públicas (1974) se señala: “El Estado Cojedes, que en 1873 registró una población de 85.678 habitantes, (...) en 1936 la muerte y la emigración despavorida lo han dejado reducido a 48.000 habitantes” (p. 229).

Durante el gobierno de López Contreras (1936-1941) se crea el Ministerio de Sanidad y Asistencia Social que dirigió sus esfuerzos hacia la medicina preventiva y el saneamiento ambiental. Para el nuevo Ministerio la salud debía figurar entre las responsabilidades del Estado. Fueron significativos los cambios en el campo de la salud pública entre los años 1936 y 1945.

A partir de 1943 se inician los programas de construcción de grandes hospitales generales, regentados por el Ministerio de Sanidad. Durante el trienio accióndemocratista (1945-1948) continúa la optimización del sistema de salud en el país. Esto hace que disminuya la tasa de mortalidad y se incremente el índice de natalidad, permitiendo así el rápido aumento poblacional.

Durante el gobierno gomecista la educación tampoco fue atendida con la debida importancia. Para 1936 más del 60% de la población venezolana era completamente analfabeta y tan sólo un 28% de los niños en edad escolar asistía a las escuelas. La educación media y superior también dejaba mucho que desear. Para 1936 la asistencia de alumnos de educación media era apenas 1489 en todo el país y 904 en la educación superior. Como delatan las cifras, la educación secundaria era prácticamente inexistente en el país (Márquez, 1964).

Con tan precarios niveles educativos era inviable el proyecto de la Venezuela moderna. Luego de la muerte de Gómez, el Estado asumió como suya la empresa educativa, orientando y controlando la educación, inclusive la privada. Entre los años 1936 y 1945 se puso en práctica un programa de construcción y dotación de planteles; además se incrementa significativamente el número de docentes. Esto hace que aumente la matrícula escolar.

Las mejorías no sólo se produjeron en términos cuantitativos sino también en la calidad de la educación que se impartía. Gracias al apoyo de especialistas chilenos que arribaron al país en dos misiones diferentes en 1936 y 1938, se hicieron importantes revisiones en las formas y los contenidos de los programas educativos. Dichos especialistas contribuyeron muchísimo al desarrollo del Instituto Pedagógico de Caracas, institución donde se formaban los profesores de bachillerato. Durante el “trienio adeco” (1945-1948) la tesis del Estado Docente adquiere “status” jurídico, continuándose las acciones en pro de la educación, adelantadas por los gobiernos de López y Medina. Se emprendieron importantes realizaciones en el campo de la alfabetización y la educación de adultos (Márquez, 1964).

La instalación de la industria petrolera contrapuso una economía agrícola con formas y modos de producción precapitalistas a otra petrolera en la que predominan las relaciones productivas capitalistas. Comienza un progresivo traslado de la población del sector primario productor (agricultura y extracción de materias primas)

a los otros sectores productivos, especialmente al sector de los servicios (comercio, transporte, administración pública, finanzas). El sector secundario (artesanía, industrias) ocupaba todavía un porcentaje bajo (20%) de la población económicamente activa.

El predominio de las actividades agrícolas, pecuarias y artesanales en comparación con la escasa capacitación de la mano de obra nativa determinó que en el país una importante cantidad de trabajadores (55%) se ocupara en actividades poco productivas y escasamente remuneradas (sub-empleo). Gracias a la instalación de la industria petrolera y al surgimiento de nuevas ocupaciones más productivas y rentables, fueron disminuyendo los niveles de desempleo. Con la expansión del proceso modernizador, la población tenía mayores posibilidades de acceso a la educación y capacitación, permitiendo así aumentar la oferta de empleo. A pesar de esta situación los salarios percibidos por la mayoría de los trabajadores eran muy precarios, experimentándose una “muy desigual” distribución de los ingresos (Cova, 1996).

Todo lo anteriormente señalado ayuda a comprender los cambios que se produjeron no sólo en las condiciones de vida del venezolano sino también en su mentalidad, idiosincrasia, costumbres y modos de vida. La Venezuela rural se caracterizó por un tipo de organización social y cultural ligada a los valores propios del campo; en cambio, con la instalación de la industria petrolera y el consecuente éxodo del campo a la ciudad cambian también significativamente todo lo referente a los patrones culturales: formas de vestido, aseo y comida, hábitos laborales, relación con el entorno y los vecinos.

La modernidad “invadió” el mundo de vida del venezolano, sus patrones de valoración y su comportamiento personal y social. Nuevos grupos sociales surgieron en las ciudades: comerciantes, funcionarios públicos y una élite intelectual emergente (maestros, profesores, periodistas, profesionales liberales); además se notó también la presencia de grupos obreros asalariados.

Ahora, este rápido camino hacia la modernidad no se dio con la misma intensidad en todas las regiones del país. Las diferencias que se establecieron entre las áreas urbanas y rurales no sólo se expresaban en bienes materiales sino también en las formas sociales y modos de valoración. En las mismas ciudades se fueron creando distancias de todo tipo (económicas, socio-culturales) entre los habitantes de los barrios y los de las urbanizaciones. Es conveniente señalar que en nuestras formaciones culturales normalmente conviven la tradición y la modernidad.

2 – Los beneficios del petróleo (1951-1982)

En la segunda mitad del siglo XX se produce un cambio importante en la política económica del país. Con el auspicio ideológico de las teorías desarrollistas de la CEPAL³⁴ se propone para Venezuela fomentar el desarrollo de la industria nacional y la consiguiente reducción de las importaciones. Esta nueva política económica permite el ensamblaje de vehículos, artefactos eléctricos, productos metálicos y

³⁴ - Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas.

químicos, creciendo así los establecimientos industriales. Surge una notable zona industrial en el arco que va de Puerto Cabello a Caracas, pasando por Valencia y los valles de Aragua. La concentración industrial en esta zona propició nuevas transformaciones en la distribución espacial de la población venezolana, dando origen a grandes asentamientos urbanos.

Durante el período comprendido entre los años 1951-1971 se produjo un vertiginoso crecimiento de las ciudades. “La población urbana que para 1950 correspondía a un 53.8 % del total de la población venezolana, ya para 1971 representaba más de las tres cuartas partes de la misma y en 1981 superaba el 80%” (Cova, 1996: p.34).

Durante la “década de la dictadura” (1948-1958) la mayor proporción de los recursos del Estado era destinada a obras públicas³⁵, en perjuicio de otras áreas de la administración pública. Con el fin de optimizar las posibilidades de intercambio de bienes y servicios, el Estado continuó la unificación del territorio por medio de la construcción de una red vial adecuada. Se consideró como prioritaria la dotación en los centros urbanos de infraestructura de servicios y viviendas óptimas para los habitantes; sin embargo, este desarrollo urbanístico no fue realizado de manera equitativa en todo el territorio nacional.

Esta “situación de bienestar” urbano produjo un desplazamiento poblacional hacia las grandes ciudades de manera acelerada y poco organizada, lo cual permitió el abandono de las zonas rurales y la sobrepoblación de los grandes centros urbanos. Debido a este fenómeno migratorio interno comienzan a conformarse los barrios marginales en las zonas periféricas de las grandes ciudades, “...conformando un cuadro urbano inestable y potencialmente explosivo” (Salamanca, 1987:522).

Los gobiernos del período “democrático” continuaron el proceso de desarrollo en materia de obras públicas. Durante el gobierno de Rómulo Betancourt (1959-1964) continúa la construcción de carreteras y autopistas a lo largo del país, así como la construcción de importantes obras hidráulicas. El gobierno de Raúl Leoni (1964-1969) se caracterizó en materia de obras públicas por la construcción de viviendas populares a través del Banco Obrero y por la culminación del puente sobre el río Orinoco.

En el primer período presidencial de Rafael Caldera (1969-1974) se continúa con el programa de construcción de viviendas y se inicia el Programa Especial del Desarrollo del Sur de Venezuela. Durante el primer gobierno de Carlos Andrés Pérez (1974-1979) y el de Luis Herrera (1979-1984) se continuó con la implementación de acciones tendentes a la modernización del país. Se implementaron, bajo criterios de tipo populista, mecanismos de transmisión de la renta petrolera que contribuyeron al fomento del capitalismo. Durante los últimos años del gobierno de Luis Herrera la situación económica del país se fue deteriorando y hubo que restringir la asignación de recursos a obras de infraestructura.

³⁵ - Los gastos del Ministerio de Obras Públicas (MOP) pasaron del 36 % de todos los gastos nacionales.

Con respecto al área sanitaria, las mejoras introducidas durante el decenio que sigue al gobierno gomecista continuaron su tendencia progresiva. El período perezjimenista se caracterizó por atender más el aspecto curativo que el preventivo en materia de salud. Se continúa la campaña contra la malaria y el paludismo. Durante el período de la “democracia representativa” se incrementa la asignación presupuestaria al Ministerio de Sanidad. Junto a la atención del aspecto curativo de la medicina comienzan a implementarse acciones preventivas y de saneamiento ambiental en zonas campesinas. El énfasis en la medicina curativa, así como el desarrollo en materia de obras públicas, propició el incremento de la infraestructura hospitalaria. La persistencia de la morbimortalidad tanto en el sector rural como en los sectores populares de las grandes ciudades estaba relacionada con las precarias condiciones de vida de los habitantes de estos sectores.

Al ser derrocado el gobierno de Rómulo Gallegos, la dictadura militar perezjimenista se propone rectificar todo lo realizado hasta el momento en materia educativa. Se rompe con la tradición del Estado Docente afianzada durante el trienio adeco. Se promulga la nueva Ley de Educación en la cual se contempla la educación militar. Se dan muchas facilidades para la instauración de colegios y universidades de carácter privado, en detrimento de la educación oficial.

Al ser derrocada la dictadura, se retoma la tesis del Estado Docente, estableciéndose en la nueva Constitución Nacional (1961) “...el compromiso por parte del Estado de vigilar cualquier enseñanza que se imparta en el país y garantizar la obligatoriedad de la misma hasta el término de la educación primaria” (Cova, 1996:45).

Durante la década de los sesenta y los setenta la educación experimenta una notable expansión cuantitativa y cobra relevancia ideológica. El Ministerio de Educación se convierte en un importante agente de generación de empleos y de distribución de bienestar social. La matrícula escolar existente en los planteles oficiales supera con creces a la existente en los planteles privados, con excepción de la educación técnica.

A pesar de esta expansión, los siguientes indicadores revelan importantes déficits en la cobertura educativa: para el año escolar 1979-80 el 14% (334.000) de niños entre 7 y 12 años no estaba incorporado al sistema escolar y el 37% (439.000) de jóvenes entre 13 y 15 años no asistía a ningún centro educativo. Por otra parte, el 37 % de la población mayor de 14 años era analfabeta funcional. En el sector agrícola el 44.5 % de la fuerza de trabajo era analfabeta absoluta (VI Plan de Desarrollo de la Nación, 1981-1985).

La educación llegó a convertirse en un efectivo canal de movilidad social para algunos sectores de la población. El acceso a la educación era posible sólo para ciertos grupos que, una vez llegados al sistema educativo, podían sostenerse y ascender dentro del sistema. Los niños y jóvenes de las zonas rurales y, en menor medida, los habitantes de los barrios marginales, fueron los grandes excluidos de los beneficios de la educación como instrumento de ascenso social y fuente de status.

El proceso de industrialización jugará un importante papel en el mejoramiento significativo de las condiciones de empleo y salario de los trabajadores, influyendo

esto positivamente en la calidad de sus condiciones de vida. Es conveniente destacar que tanto en los jóvenes (15-19 años) como en los más viejos (65 años en adelante) hay mejoras en su situación social, sin estar incorporados al mercado laboral, debido a que muchos jóvenes de esta edad son incorporados al sistema educativo y muchos ancianos participan en los programas de seguridad social (jubilación y pensiones). La mujer comienza a participar cada vez más en el mercado laboral.

Mientras que el sector secundario de la economía (actividad industrial) presenta un aumento poco significativo, a pesar de "...la implementación de la política de industrialización por sustitución de importaciones y el impulso que el sector de las industrias básicas experimentó en estos años" (Cova, 1996:49), en cambio, el sector terciario (servicios) emplea el mayor número de venezolanos. Por otra parte, el sector primario de la economía (agricultura – ganadería) pierde mucha fuerza. Es conveniente destacar que, si bien el Estado se preocupó por alentar el desarrollo industrial mediante el estímulo de la "inversión extranjera" y el desarrollo de obras públicas, en cambio, no propició una política distributiva de los ingresos, favorable a los trabajadores.

La guerra del Medio Oriente, debido a divergencias políticas entre los países árabes e Israel a comienzos de la década del setenta, desencadena el alza progresiva de los precios del petróleo, beneficiándose muchísimo Venezuela con esta situación. Además, entre 1975 y 1976 se nacionaliza la industria petrolera y otras industrias de extracción, convirtiéndose el Estado venezolano en propietario y productor del recurso petrolero. Entre 1974 y 1979 el gasto público se quintuplicó debido al alza de los precios del petróleo a finales de 1973. Esta nueva situación económica permite al Estado emprender proyectos de gran magnitud como el desarrollo de las industrias básicas, la construcción de autopistas y la instalación de la red eléctrica nacional (Freites, 1988).

Será el eje Ciudad Bolívar - Ciudad Guayana en el Estado Bolívar donde se realizan abundantes inversiones destinadas a la explotación de sus recursos mineros e hidráulicos y al desarrollo de la industria pesada. Junto con la Zona Centro-Norte, el eje Ciudad Bolívar – Ciudad Guayana pasa a ser otro centro muy atractivo para los inmigrantes debido a la gran demanda de mano de obra. Esta situación permite que suba un poco el nivel de vida de los venezolanos, pero, sin olvidar que los beneficios, siempre repartidos en forma desigual, contribuyen a acentuar aún más las diferencias sociales en el país (Cova, 1966).

3 – Crisis del rentismo y su impacto en la sociedad venezolana (1983-1997)

La década de los ochenta se caracterizó por la severa recesión que experimentaron las economías de los países latinoamericanos. Numerosos países, entre ellos Venezuela, vieron crecer enormemente el tamaño de su deuda externa debido a la solicitud de grandes créditos para financiar ambiciosos proyectos. Venezuela adquirió un volumen de deuda descomunal, acompañado de un gasto público descontrolado.

Durante el gobierno de Luis Herrera (1979-1984) el mantenimiento de una política deliberada de intereses bajos contribuyó a la salida de capitales al exterior. Esto generó una gran presión sobre las reservas internacionales y en febrero de 1983

se produjo la devaluación de la moneda venezolana (Viernes negro), originándose un repunte de la inflación y el consiguiente deterioro de las condiciones de vida del venezolano.

El gobierno de Jaime Lusinchi (1984-1989), además del enorme peso de la deuda externa, tanto pública como privada, se enfrentará con la brusca caída de los precios del petróleo. Para el año 1987 la inflación cerró en 40.3% y el desempleo en 8.5% (Cova, 1996). La década del ochenta fue decisiva en el derrumbe del modelo rentista de la economía venezolana.

La doctrina keynesiana³⁶ que en el período de la postguerra inspiró las políticas económicas de los países industrializados, en la segunda mitad de la década del setenta desemboca en una difícil situación caracterizada por una gran inflación y un persistente estancamiento. Esta situación permite el surgimiento del monetarismo³⁷ que propugnaba un retorno a los principios clásicos de la economía, donde el mercado y no el Estado desempeñaba el papel protagónico en la economía. Esta tendencia, conocida popularmente como neoliberalismo, se convirtió en la doctrina dominante en la economía mundial. La mayoría de los países, industrializados o no, adoptaron en la década del ochenta políticas de corte neoliberal. La deuda externa desempeña un papel de importancia capital en el diseño e instrumentación de la política económica y social de los países no industrializados (García, 1993).

Carlos Andrés Pérez, en su segundo período de gobierno (1989-1994), recibe una Venezuela económicamente colapsada: el pago de 25 millardos de dólares por concepto de servicio de la deuda externa desangró la economía; un déficit acumulado en la balanza de pagos por un monto de 4.672 millones de dólares; las tasas de interés que los bancos pagaban a los ahorristas, por debajo del nivel de inflación, permitió la fuga de capitales; unas reservas internacionales de 6.671 millones de dólares al cierre de 1988; una economía altamente importadora.

Esta desesperada situación hace que el nuevo gobierno de Carlos Andrés Pérez permita que el protagonismo del desarrollo económico pase del sector público al privado, es decir, del Estado al mercado. Para llevar a cabo esto, el gobierno ideó una serie de medidas de reforma estructural en los campos comercial, impositivo, laboral, financiero y monetario.

Con el fin de poner en práctica estas medidas se propuso lo siguiente: promover las exportaciones no petroleras; abandonar por completo la política estatal de sustitución de importaciones; reducir los salarios reales de los venezolanos para hacer competitivas las exportaciones no tradicionales; aplicar una política de ahorro del sector público; cuidar las reservas internacionales para poder cumplir con los pagos de la deuda externa; realizar nuevas inversiones petroleras. Para poder llevar esto a la práctica se pensaba emplear diversos mecanismos como las privatizaciones y la

³⁶ - Desarrollo económico motorizado por el gasto estatal.

³⁷ - Teoría propuesta por la nueva derecha económica, encabezada por el economista estadounidense Milton Friedman.

devaluación del bolívar con la consiguiente pérdida del valor del salario de los trabajadores en general (González, 1990).

La implementación de esta medida en el país produjo el estallido social del 27 de febrero de 1989 o protesta contra el marcado desmejoramiento de la calidad de vida de la población: reducción del salario real, deterioro de los servicios sociales, acentuación de la pobreza, inseguridad. Toda esta situación impide que el programa de ajustes fuera apoyado por la población y facilita el respaldo popular al intento de golpe de Estado de 1992. En 1993 la situación económica empeora notablemente y, por si fuera poco, el presidente Pérez es removido de la presidencia bajo graves acusaciones de corrupción.

En 1994 Rafael Caldera asume la presidencia de la república en medio de una crisis financiera sin precedentes. A los graves desequilibrios macroeconómicos que venía confrontando el país se añade la crisis del sistema financiero.

A partir de 1989 se acentúa el deterioro de la situación social así como la incapacidad del Estado para seguir respondiendo a las crecientes demandas de la población mayoritariamente pobre. Si bien es verdad que la pobreza tiene hondas raíces en las desigualdades económicas y sociales existentes en un país³⁸, los últimos gobiernos de la “democracia representativa” anteriormente mencionados han permitido el aumento y la profundización de la pobreza.

Es conveniente aclarar que aquí el término “pobreza” está vinculado a uno de los métodos más utilizados en el país: Línea de Pobreza y las Necesidades Básicas Insatisfechas. En este método se establece una “canasta” en la que se incluyen fundamentalmente alimentos y, en algunos casos, ciertos servicios básicos con que debe contar una familia para poder garantizar un nivel de bienestar mínimo. A esta “canasta total” se le asigna un precio y en el caso de que el ingreso familiar no alcance a cubrir el costo de la canasta, se considera a dicha familia en situación de pobreza. Además de esta canasta se establece otra (Canasta de alimentos) que contiene sólo lo indispensable para garantizar la sobrevivencia alimentaria de los miembros de la familia. Si el nivel de ingresos ni siquiera alcanza para cubrir esta canasta básica, entonces se determina que dicha familia se encuentra en situación de pobreza extrema.

De acuerdo a esta metodología la OCEI³⁹ estimó que para el año 1994 el 71.2% de los hogares en Venezuela se encontraba en situación de pobreza y el 41.4% en situación de pobreza extrema. En este año la pobreza extrema se cuadruplicó con respecto a 1984 (11.0%) (Cova, 1996).

A partir de 1985 ha comenzado a verse con preocupación el aumento de la morbilidad y mortalidad asociadas a las enfermedades infecto-contagiosas, las anemias y la parasitosis. Esta realidad está relacionada con la escasa dotación de servicios sanitarios, la carencia de agua potable, la alimentación deficiente, el deterioro ambiental. A estos factores hay que añadir, además, el deterioro de la

³⁸ - Rivero, C. (2006) “La otra pobreza: El proceso de empobrecimiento” es una interesante reflexión sobre el carácter estructural del fenómeno de la pobreza.

³⁹ - Oficina Central de Estadística e Informática

infraestructura de salud. La calidad de los servicios en los hospitales públicos se ha deteriorado en forma alarmante.

El aumento de la mortalidad infantil, el bajo peso al nacer y la mortalidad materna, asociados a la deficiente salud nutricional, son indicadores que retratan la situación del país. En la década de los ochenta, uno de cada 10 niños (según la relación peso/talla) o de cada 5 (según la relación peso/edad) sufrirá trastornos físicos, cognoscitivos y psicoafectivos irreversibles. Esta situación permite afirmar que se está formando una generación de individuos incapacitados para desarrollarse individual y socialmente de manera integral (Cova, 1996).

Durante las primeras décadas de la “democracia representativa” la educación constituyó un mecanismo efectivo de ascenso social. En cambio, durante los últimos años de dicha “democracia”, el proceso educativo venezolano ha alcanzado un alto nivel de descomposición, aumentando enormemente la deserción y repitencia. De cada 100 alumnos que comienzan la primaria, sólo 60 alumnos culminan el sexto grado y 30 el noveno grado. En una investigación realizada por la UNICEF⁴⁰, entre 31 países en materia de comprensión lectora, el rendimiento de los alumnos del cuarto grado se ubicó en el último lugar, mientras que el rendimiento de los de noveno grado superó por un corto margen a Nigeria y Zimbaue (UNICEF, 1995).

En 1989, al poco tiempo de asumir la presidencia Carlos Andrés Pérez por segunda vez, se produce un estallido social como nunca antes en la historia de la democracia venezolana. Este hecho fue el resultado del proceso de deterioro económico, político y especialmente social, al que se vio sometida la población durante la década de los ochenta y que afloró al implementarse las primeras medidas del programa de ajuste. Tres años más tarde, en 1992, se produjeron dos intentonas golpistas cuyas causas hay que buscarlas en la poca legitimidad política del mandatario, la difícil situación económica y social, la carencia de un proyecto de país y el desgaste del modelo populista de partidos (Cova, 1996).

Se hace necesario destacar el impresionante contraste económico-social entre los habitantes de clase media y alta y los habitantes de los sectores populares. Algunas zonas pudientes aspiraban convertirse en municipios autónomos, separados de los barrios, apropiándose de las rentas del municipio al que antes pertenecían. Los municipios autónomos Chacao, Baruta y El Hatillo son el mejor ejemplo de esta situación.

Cada vez es mayor la cantidad de personas, especialmente niños y jóvenes, que deben enfrentar en su cotidianidad las situaciones extremas de la pobreza, la violencia y el abandono. Para el año 1989, el INAM⁴¹ reportaba 1.053.000 niños en situación de abandono parcial (Cova, 1996).

Ante esta situación de pobreza estructural, el Estado diseña un Plan de Enfrentamiento a la Pobreza que contemplaba la formulación de programas sociales compensatorios como la beca alimentaria, el subsidio al pasaje estudiantil, hogares de

⁴⁰ - United Nations International Children's Emergency Fund (Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia)

⁴¹ - Instituto Nacional de Atención al Menor

cuidado diario, la dotación de útiles y uniformes escolares, el programa materno infantil. Estos programas no lograron producir mejoras estructurales en las condiciones de vida de los venezolanos.

El segundo gobierno de Rafael Caldera (1994-1998) continúa con la política de programas sociales compensatorios para los habitantes de escasos recursos, que eran la gran mayoría. Durante la década de los noventa, es bastante significativo el despertar de la sociedad civil, mediatizada durante años por los partidos políticos, únicas instituciones encargadas de mediar entre el Estado y la sociedad. Esta situación contribuyó al escaso desarrollo de organizaciones de otra índole en el proceso de conformación y consolidación de la democracia venezolana. A pesar de esta situación ha habido instituciones, independientes de los partidos políticos, que han colaborado en el proceso de construcción democrática del país, como el movimiento cooperativo, el movimiento vecinal y los grupos cristianos de base.

4 – La democracia participativa: 1998-2008

En la editorial de la Revista SIC⁴² de diciembre de 2008 se recuerda que la misma revista en enero de 1999 señalaba que el gran reto del “nuevo gobierno” era ayudar a “hacer sujeto al pueblo” de su propia liberación. Los primeros actos del nuevo gobierno se caracterizaron por el interés en desmontar la antigua hegemonía política del Pacto de Punto Fijo⁴³.

La tarea de construcción de un sujeto histórico alternativo parecía estar clara en la mente de los nuevos dirigentes políticos, lo cual iba a permitir nuevos espacios de participación. De hecho hay que reconocer que durante los diez años de gobierno del Presidente Chávez sí ha ocurrido un proceso de cambios, destacándose la emergencia de un sujeto popular cada vez más consciente de sus derechos. Se ha notado por parte del gobierno una genuina preocupación por reivindicar social y culturalmente el mundo popular.

También es conveniente destacar la política centralista que ha influido en el debilitamiento de las instancias regionales y locales, minimizando las posibilidades reales de participación protagónica de la población. La oposición política, necesaria en toda democracia, aparece a los ojos de los habitantes de los sectores populares como un grupo de personas que están pendientes en preservar sus privilegios y que no han sido capaces de comprender los fenómenos sociales que se están produciendo en las comunidades populares.

El contacto con distintos discursos sobre la realidad venezolana puede ayudar en la construcción del propio discurso que sirve, a su vez, para comprender el país que se tiene e imaginar la sociedad que se desea instaurar.

Para conocer con cierta propiedad estos diez años del actual proceso político venezolano, liderado por el Presidente Chávez, es necesario remontarse a El Caracazo (27-Febrero-1989) o manifestación de “...la primera señal evidente de la ruptura

⁴² - Revista de opinión del Centro Gumilla sobre la realidad venezolana.

⁴³ - Acuerdo entre los partidos políticos Acción Democrática (AD), Copei y Unión Republicana democrática (URD) firmado el 31 de octubre de 1958.

emocional de la población con el modelo político sustentado sobre el bipartidismo de Acción Democrática y Copei” (Peraza, 2008:465). Este hecho fue un indicador importante de la progresiva pérdida de legitimidad de un bloque hegemónico caduco y la necesidad de una nueva legitimidad que, gracias a los hechos de 1992, comenzó a encarnar Hugo Chávez.

La campaña del candidato Hugo Chávez se caracterizó por un discurso alternativo al modelo bipartidista, enfatizando la importancia de la participación de los diversos actores sociales en la profundización de la democracia para realizar una gestión social eficiente que atendiese las necesidades de la población. El candidato ganador juró sobre la “moribunda constitución” no dar descanso a su alma y a su cuerpo hasta convertir en realidad el ejercicio de una auténtica democracia participativa en Venezuela.

La nueva Constitución (1999) dibuja un nuevo modelo de sociedad auténticamente democrática, es decir, participativa. Hay que destacar que durante los diez años transcurridos del gobierno del Presidente Chávez se ha notado en la población un mayor grado de conciencia de sus derechos, de sus necesidades, así como el diseño de proyectos para resolver problemas colectivos; en otras palabras, la sociedad venezolana se ha politizado gracias a los distintos canales de participación (consejos comunales, mesas técnicas de agua, comités de salud, comités de tierra urbana, etc.). Tanto la aprobación de la nueva Constitución (1999) como el rechazo a la propuesta de reforma constitucional (2007) muestran la vocación democrática del pueblo venezolano.

El Presidente Chávez goza de una gran popularidad, demostrada en los distintos eventos electorales, pero el proceso de participación pierde fuerza cuando el debate político se centra casi de forma exclusiva en esa popularidad. Si bien no se percibe del lado del chavismo posibilidades de renovación en sus cuadros, tampoco en la oposición. A pesar de que la aparición del liderazgo estudiantil le ha dado nuevo rostro, no se siente que se haya renovado; la oposición se caracteriza por la ausencia de un proyecto alternativo. La ineficiencia de la burocracia estatal de la denominada “cuarta república” se ha infiltrado en el aparato del Estado de la “quinta república”; esta falta de eficiencia es sentida por la población como desatención de sus necesidades fundamentales: seguridad, salud, vivienda, educación.

La idea que parece asistir al Gobierno del Presidente Chávez es que se requiere un nuevo Estado, distinto al Estado burgués. Ahora, el proceso de llevar a la práctica esta idea “...puede implicar la explosión de la misma sociedad venezolana” (Peraza, 2008:467). Al menos desde el año 2006 el Presidente Chávez ha sostenido la idea de un “Estado socialista” y así poder construir una verdadera república. En este proceso de construcción del “nuevo Estado” el elemento moral es de vital importancia; de ahí la necesidad imperiosa de alinear la educación y los medios de comunicación (valoraciones) a dicho proyecto.

En los diez años de gobierno del Presidente Chávez el orden económico “...ha pasado por varias etapas y ha tenido diferentes referentes ideológicos” (Guerra, 2008:468). Durante los primeros años de gobierno se intentó instaurar un sistema

económico competitivo que generara productos capaces de satisfacer las necesidades de la población y competir con los productos importados.

La nueva Constitución (1999) establece principios como la “libertad económica” (Art. 112) y el derecho a la propiedad privada (Art. 115). El contenido de la Ley Orgánica de Administración Financiera del Sector Público, decretada para normar las finanzas públicas en septiembre de 2000, es compatible con el de una economía de mercado moderna.

Al ser ratificado como Presidente en el referéndum revocatorio del 15 de agosto de 2004, Hugo Chávez inicia una nueva etapa en la cual manifiesta asumir el socialismo como objetivo fundamental. Durante la campaña electoral preparatoria a los comicios presidenciales del 3 de diciembre de 2006, el Presidente-candidato manifestaba en sus mítines que quienes votaran por él estaban votando por el socialismo. Ya electo nuevamente presidente comienza a afinar su definición embrionaria del socialismo: “El socialismo a la venezolana significa en lo político más democracia y en lo económico más desarrollo colectivo, para satisfacer las necesidades del pueblo y no para que una minoría se enriquezca en detrimento de la vida de las mayorías empobrecidas y miserables” (Guerra, 2008:469).

En el proyecto de reforma constitucional promovida desde mediados del 2007, el Presidente se propone producir un cambio cualitativo en el modelo económico. En el artículo 12 de dicho proyecto se hacía referencia a la promoción del desarrollo de un modelo económico productivo, fundado en la cooperación y la preponderancia de los intereses comunes sobre los individuales, todo ello con la finalidad de ir creando las condiciones para la instauración de una economía socialista.

Los dos últimos años de este primer decenio de gobierno del Presidente Chávez se han caracterizado por el dominio de lo estatal sobre lo privado en todo lo concerniente a la producción de bienes y servicios y su comercialización.

Para evaluar la política económica aplicada en el lapso 1999-2008 es conveniente tomar en consideración algunos indicadores económicos: el ingreso por habitante, la tasa de desempleo, y la tasa de inflación. Durante estos años el ingreso por habitante aumentó en 1.2% anual, cifra modesta cuando se la relaciona con los altos ingresos fiscales del Estado; los altos precios del petróleo han permitido que el gasto fiscal saltara desde 20.5% del PIB⁴⁴ en 1998 hasta 35% del PIB al cierre del 2008. La tasa de desempleo ha bajado desde un 11.0% en 1998 a un 7.5% al finalizar el 2008. La tasa de inflación es una de las más altas de América Latina, pues en el 2008 alcanzó un 30.9% (Guerra, 2008).

El promedio del barril de petróleo para el 2008 se calculó en 85.0 dólares; esto se tradujo a lo largo del año en un incremento del gasto público. La expansión de la actividad económica durante el 2008 estuvo marcada por importantes asimetrías, pues, mientras actividades como las comunicaciones muestran un crecimiento significativo, la manufactura decrece; esto sucede debido, primero, a un sistema de control de precios que influye en la actividad productiva, especialmente, la industria

⁴⁴ - Producto Interno Bruto

de alimentos; segundo, a la dificultad para acceder a las divisas debido a las restricciones del control de cambio y tercero, a un clima de conflictividad sindical que paralizó parcialmente la industria automotriz y otras que elaboran bebidas. La alta inflación (30.9%) deterioró las remuneraciones y el ahorro. Los alimentos experimentaron incrementos del 50.0%, influyendo en el deterioro de la calidad de vida de los estratos más pobres (Guerra, 2009).

Durante el año 2008 hay que reconocer dos períodos claramente diferenciados en Venezuela; uno comprendido entre los meses de enero y septiembre, caracterizado por un ascenso de los precios del petróleo (US \$/b 101) y otro, entre octubre y diciembre, en que ocurre una importante disminución de los precios del petróleo (US \$/b 40). Hay que destacar también el aumento del gasto público, debido al pago de una nómina cada vez mayor y las transferencias de recursos a empresas del Estado que producen pérdidas. Toda esta situación permite la existencia de un desbalance en las cuentas públicas: de un superavit de 53 millones de dólares en 2007 a un déficit de 7.703 millones de dólares en 2008 (Guerra, 2009).

Desde el punto de vista educativo el Ministerio del Poder Popular para la Educación ha creado un sistema paralelo de educación: las misiones. Este sistema ha sido un honesto y efectivo mecanismo de inclusión social. La Misión Robinson I ayudó a combatir el analfabetismo en el país. La Misión Robinson II incorpora a los alfabetizados para que cursen la educación primaria y la Misión Ribas permite hacer el bachillerato en dos años.

En el año 2003 nace la Misión Sucre, coordinada por la Universidad Bolivariana de Venezuela, con el propósito de formar profesionales comprometidos. Ahora, al ver esta situación a través de una mirada optimista, no impide reflexionar sobre la enseñanza de la lengua en el país. El poeta Rafael Cadenas (1989), en su hermosa obra “En torno al lenguaje”, hace referencia al deterioro de la lengua en Venezuela, lo cual influye en el mejoramiento de los niveles de reflexión y criticidad. Por supuesto, esta situación no es nueva en el país (Duplá, 2008).

La promulgación de la Ley del Servicio Comunitario del Estudiante de Educación Superior (14-09-2005) ha sido una iniciativa muy positiva de la Asamblea Nacional. Según esta ley, el estudiante de educación superior debe prestar un servicio en beneficio de la comunidad de acuerdo a los conocimientos y competencias que va adquiriendo para la obtención del título (Art. 4).

Durante los gobiernos de Carlos Andrés Pérez y Rafael Caldera (1989-1998) el objetivo de las políticas públicas en lo social estaba orientado a minimizar el impacto de las medidas neoliberales sobre la población más empobrecida de la sociedad venezolana. Al llegar Hugo Chávez al poder comienza un proceso de transformación de la sociedad venezolana, partiendo de un diagnóstico de la realidad social heredada de los gobiernos anteriores. Se planteó superar el modelo de democracia liberal vigente. La “revolución bolivariana” se propone una reconstrucción de la sociedad a partir de los intereses y las necesidades reales de los sectores más desfavorecidos.

En un primer momento, la atención de lo social estuvo subordinada al proceso de cambios en la esfera político-institucional; para ello se realizó la Constituyente y la posterior aprobación de la nueva Constitución Nacional. En un segundo momento, la atención de la problemática social debía corresponderse con lo establecido en el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007. En la sección de Equilibrio Social de dicho Plan se señala como objetivo: "...responder a las necesidades sociales alcanzando la equidad como nuevo orden de justicia social (...) y transformar las condiciones materiales y sociales de la mayoría de la población" (<http://www.gobiernoenlinea.ve>, p. 91).

Para alcanzar la equidad social el Plan de Desarrollo 2001-2007 se propuso el logro de los siguientes objetivos estratégicos:

- 1.- La universalización de los derechos (educación de calidad, salud y calidad de vida, seguridad social para todos, vivienda y ambiente seguro y sano, seguridad ciudadana permanente, acceso pleno a la cultura, universalización del deporte, atención especial a la población en pobreza extrema, recreación al alcance de las mayorías, información veraz y oportuna).
- 2.- La democratización del acceso al ingreso y calidad de vida (fortalecer la economía social, democratizar la propiedad de la tierra, generar empleo productivo).
- 3.- La apropiación de lo público como espacio del interés colectivo (promover organizaciones de base, estimular la contraloría social, promover la participación en proyectos sociales).

Todo esto permite afirmar que lo social ocupa un lugar importante en la acción del Presidente Chávez. Casi todos los Ministerios y PDVSA ejecutan programas sociales bajo su responsabilidad; lo social es abordado por casi la totalidad de las instancias gubernamentales.

En 1998 la inversión social era de 47.9% del gasto total público y en el 2007 ascendió a 59.5% . A través de las Misiones 3.5 millones de personas de los sectores populares han podido acceder a la educación. En agosto de 1989 la Tasa de Ocupación era de 85% y la de Desocupación 15% ; en agosto de 2008 la Tasa de Ocupación era de 92.9% y la de Desocupación 7.1% . En agosto de 1998 el 50.4% de la población venezolana vivía en la pobreza y el 20.3% en pobreza extrema; en agosto de 2007 el 33.6% de la población era pobre y el 9.6% vivía en pobreza extrema (Machado, 2008).

Hay que celebrar que estos indicadores señalen una reducción de la pobreza en Venezuela. Ahora, es conveniente preguntarse si esta reducción de la pobreza se debe a la dotación de herramientas a las personas que le permitan por esfuerzo propio, mejorar su calidad de vida o, en cambio, es el reflejo de la transferencia de recursos públicos que, al fallar por la caída de los precios del petróleo, dichas personas regresan de nuevo a su anterior situación de pobreza.

CAPÍTULO IV

JUZGAR: MEDIACIÓN HERMENÉUTICA

1- Dependencia y Liberación

América Latina ha dado a luz a muchos pensadores cuyas obras han contribuido a la definición de las políticas públicas de los Estados Latinoamericanos en el campo de la economía, la política y los programas de bienestar social. Entre ellos se destacan Prebisch (CEPAL), Gunder Frank, Cardozo y Dos Santos (teoría de la dependencia). Es conveniente resaltar que además hicieron valiosas aportaciones a la teoría del desarrollo de los países centrales.

Estos teóricos coinciden en una visión de la economía mundial integrada por dos bloques de países: los centrales o desarrollados y los periféricos o subdesarrollados. La interacción entre ambos a lo largo de la historia permite que se den tres grandes etapas del desarrollo en América Latina. Una primera etapa (1880-1930) en la cual la economía latinoamericana se integra a la economía mundial mediante la exportación de materias primas necesarias para el desarrollo industrial de los países centrales. Esto genera un “intercambio desigual” en las relaciones comerciales internacionales, reforzando así el “subdesarrollo” latinoamericano. Para superar esto se creyó necesario aumentar los niveles de productividad de los países latinoamericanos. Una segunda etapa (1930-1980) caracterizada por la sustitución de las importaciones y el impulso de la industrialización. Se mantenía la exportación de materias primas pero se sustituía la importación de productos manufacturados finales por la de insumos y bienes de capital necesarios para la industrialización. Además se abrieron las puertas al capital extranjero para aquellos ramos de alto contenido tecnológico.

Algunos teóricos latinoamericanos (Dos Santos, Cardozo) defienden la tesis de que el desarrollo genera mayores lazos de dependencia con los países centrales. Una tercera etapa (1980-) se abre con la crisis del régimen de acumulación fordista, caracterizado por obligar a las grandes corporaciones multinacionales a vender sus productos fuera de sus fronteras. Esta es la etapa conocida como “globalización económica” en la cual la primacía la ejerce el capital financiero internacional.

Los países centrales imponen medidas a los países periféricos a través de las políticas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. América Latina avanza muy poco en el proceso de industrialización y en la exportación de manufacturas. Se ha excluido en la cadena productiva a amplios sectores de la actividad industrial (pequeña y mediana industria). La exportación de capitales de los países periféricos obstaculiza el desarrollo, agudizándose la desigualdad social en América Latina (Gutiérrez, 2004). En esta etapa, la deuda externa de los países periféricos se convierte en el problema fundamental.

Es conveniente hacer énfasis en el momento de transición entre la segunda etapa del desarrollo basado en la sustitución de importaciones y la tercera etapa centrada en los procesos de producción orientados hacia la exportación en la globalización económica. Desde los cuarenta hasta los setenta se sostenía la necesidad de promover la producción interna para sustituir las importaciones. El Estado jugaría un papel importante como promotor del desarrollo y del proyecto social igualitario.

América latina experimentó en estos años el proyecto de desarrollo autónomo y del Estado populista, intentando superar el subdesarrollo mediante la política de sustitución de importaciones y así lograr un posicionamiento autónomo regional en el

contexto de la economía internacional. Las economías de los países latinoamericanos más desarrollados (México, Brasil, Argentina, Chile) estaban en condiciones de exportar productos manufacturados.

Ahora, la crisis del “fordismo” en Estados Unidos a comienzos de los setenta tiene un impacto decisivo en América Latina. En los países centrales se origina un movimiento que cuestiona seriamente el pensamiento keynesiano. El nuevo paradigma neoliberal provoca un viraje radical en las estrategias de desarrollo latinoamericano, reivindicando el mercado como el principio rector de las actividades económicas y desplazando al Estado de su papel de promotor del desarrollo. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional son los organismos internacionales encargados de transmitir las políticas públicas de los países centrales a los gobiernos latinoamericanos.

En la década del ochenta las tendencias generales del desarrollo del capitalismo marcan el destino económico de Latinoamérica. Una nueva forma de integración económica determinada por la “era de la globalización” se empieza a consolidar con un predominio de lo financiero sobre lo productivo. Esta nueva era será terrible para América Latina. La deuda externa de los países periféricos aumenta exponencialmente. Se llegó al extremo de contratar deuda para pagar deuda.

El Fondo Monetario Internacional impone políticas de austeridad que permitan pagar el servicio de la deuda y realizar cambios estructurales para consolidar la globalización económica. Precisamente, este conjunto de políticas de cambio estructural, conocidas como el Consenso de Washington, prometía a los países latinoamericanos abrir el camino de la modernización productiva, la competitividad y un nuevo posicionamiento en la economía mundial. El decálogo del Consenso de Washington dejó muchas secuelas en los países latinoamericanos. Los años de crecimiento económico quedaron atrás. Esta será, según la CEPAL, la “década perdida” de América Latina.

Los años que siguen son difíciles para el continente latinoamericano. Los cambios económicos impulsados por la globalización comienzan a influenciar el campo de la política. En la década de los ochenta se inicia una etapa de cambios en la política latinoamericana. El nuevo modelo económico (globalización) de apertura internacional, regido por el mercado, requería la transición de regímenes autoritarios hacia formas de gobierno “democráticas”. Se hizo un gran esfuerzo, con la “ayuda” de los Estados Unidos para adecuar “...los procesos de liberación económica que requería la globalización con procesos simultáneos de liberalización política” (Gutiérrez, 2004:56).

Se plantea el debate sobre la forma de integración más conveniente para los países periféricos en el modelo globalizador. Se elige, por supuesto, el “modelo de integración liberal”, privilegiando así el crecimiento de las exportaciones y la liberación financiera por encima del fortalecimiento del desarrollo endógeno y la ampliación y consolidación del mercado interno.

Los Estados Unidos, utilizaron, como siempre, a los países periféricos con el propósito de resolver los problemas económicos de los países centrales: ampliación

de los mercados para las empresas transnacionales, satisfacer las necesidades de valorización y capitalización de los “fondos de pensión” y garantizar el pago de la deuda externa.

La crisis de América Latina, según la perspectiva neoliberal, era una crisis monetaria: se gastaba más de lo que se tenía. Por tanto, tenían que disminuir el gasto público y así ayudar a controlar la inflación. El pago del servicio de la deuda externa desangró a América Latina. Las políticas de estabilización económica estaban poniendo en riesgo la nueva estabilidad política de América Latina.

Ante esta situación, los estados Unidos impulsan el Plan Brady como medida complementaria para estabilizar la economía de la región e integrarla a la globalización. Este Plan se proponía “...establecer una negociación entre los deudores y la banca comercial acreedora, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional con el fin de lograr una reducción significativa tanto del saldo como del servicio de la deuda externa mediante una estrategia de reestructuración y quitas” (Gutiérrez, 2004:72). Realmente el Plan Brady dio un gran impulso a la liberalización financiera en América latina, permitiendo la participación de los países latinoamericanos en el “mercado voluntario de capitales”.

A comienzos de la década del noventa se configura una nueva etapa de integración de América Latina a la economía global. Por su parte, los países centrales insistían en que se orientara la producción a la exportación y se cumpliera con el servicio de la deuda externa. Todo esto trae como resultado que las empresas extranjeras ocupen espacios importantes en la economía latinoamericana, llevando a la quiebra las pequeñas y medianas industrias nacionales.

El interés por el dominio económico y territorial del planeta por parte de los Estados Unidos es lo que origina la II Guerra Mundial. La U.R.S.S. se aprovechó de este magno evento bélico para ocupar vastos territorios. Los Estados Unidos e Inglaterra intensifican la guerra fría, entendida como una “...estrategia de confrontación global con la URSS y sus posibles aliados (...), basada en la doctrina de la ‘contención’ de una supuesta expansión soviética” (Dos Santos, 1998: s/p). La guerra fría fue un instrumento del que se valió los Estados Unidos para consolidar su hegemonía sobre el llamado Mundo Occidental.

Terminada la II Guerra Mundial y luego del reordenamiento de las fuerzas, nacen nuevos Estados Nacionales (China, India, Pakistán, Bangladesh, Egipto, Turquía). Tanto en Asia como en África surgen Movimientos de Liberación Nacional. Potencias locales e internacionales se disputan el Medio Oriente. El despertar del mundo árabe hace que tenga un nuevo significado la principal región productora de petróleo del mundo.

América Latina, además de la independencia política, también desea la independencia económica. Aparecen distintas organizaciones internacionales (UNCTAD, Movimiento de los No Alineados, CEPAL, FAO) que promueven el pensamiento crítico e innovador, haciendo propuestas económicas y políticas regionales y mundiales contra el subdesarrollo.

Las ciencias sociales, constituidas como tal en el siglo XIX, “...en torno a la explicación de la revolución industrial y del surgimiento de la civilización occidental como un proceso social creador de modernidad” (Dos Santos, 1998: s/p), juegan un papel importante en el desarrollo de la sociedad occidental.

Ahora, esta nueva civilización era representada a veces como “resultado histórico de la acción de las fuerzas económicas y sociales” (el mercado y las burguesías nacionales); otras veces aparecen como “el resultado de un modelo de conducta racional del homo-economicus” (individuo racionalista y utilitario); por último, la “superioridad racial o cultural” de Europa era la causa de las conquistas económicas, políticas y culturales.

La crisis del colonialismo, acentuada al finalizar la II Guerra Mundial, hace que se coloquen en tela de juicio las anteriores interpretaciones de la evolución histórica. La modernidad debería ser entendida como un “fenómeno universal”, como “...un estadio social que todos los pueblos deberían alcanzar” (Ibidem, s/p). Esta utopía ya se hizo realidad con el liberalismo anglosajón o con el socialismo ruso.

Todo esto hace que surja una vasta literatura científica dedicada al análisis de estos temas denominada “Teoría del Desarrollo”. Esta teoría concibe el desarrollo como:

...una adopción de normas de conducta, actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna, caracterizada por la búsqueda de la productividad máxima, la generación de ganancias y la creación de inversiones que llevasen a la acumulación permanente de las riquezas por parte de los individuos y, en consecuencia, de cada sociedad nacional (Dos Santos, 1998:s/p).

La Teoría del Desarrollo se propone precisar los obstáculos a la implantación de la modernidad y escoger los instrumentos que permitan alcanzar los resultados deseados: aproximación de cada sociedad existente a la sociedad moderna ideal; en otras palabras, la sociedad moderna nacida en Europa y confirmada en Estados Unidos es el ideal a alcanzar y una meta socio-política a conquistar.

Esta Teoría alcanzó su cenit, en cuanto a divulgación, en la década del cincuenta, especialmente con la obra de W.W. Rostov, quien definió a todas las sociedades pre-capitalistas como tradicionales. Una de sus obras es una especie de “manifiesto anticomunista”, escrito con serias pretensiones ideológicas, donde intentaba demostrar que “el inicio del desarrollo no dependía de un Estado revolucionario” (URSS) sino “...de un conjunto de medidas económicas tomadas de cualquier Estado nacional que asumiese una ideología desarrollista” (Dos Santos, 1998: s/p).

Rostov, en otra de sus obras, hacía énfasis en que “este Estado desarrollista fuera un Estado fuerte”. En general, los trabajos de Rostov, quien se desempeñó como consultor de la CIA, fueron referencias importantes “...de las políticas de golpes de Estado modernizadoras, llevadas a cabo en las décadas del sesenta y setenta, a partir del golpe brasileño de 1964” (Dos Santos, 1998: s/p).

El modelo de Rostov, a pesar de su primitivismo, prevalece en la mente de los “científicos sociales” contemporáneos. Ahora, también es conveniente afirmar que “los ataques de Rostov” no dejaron de reconocer “la importancia política, histórica, ideológica y científica de la obra de Marx”. Dos Santos (1998), nos recuerda que la

“guerra fría” evidenciaba el desarrollo de la URSS y que la Revolución Rusa “...fue la primera tentativa de conducir racionalmente una experiencia de desarrollo económico por medio del planeamiento estatal centralizado” (s/p), ejemplo que siguieron otros Estados (India, China). Por tanto, la obra de Rostov no es más que una “respuesta ideológica” a los éxitos económicos de estos países.

Si bien es verdad que los “pensadores no críticos” concebían la sociedad como “la forma final e ideal de la sociedad en general”, para el marxismo esta formación social (capitalismo) representaba solamente un estadio del desarrollo global de la humanidad.

Los regímenes implantados en la URSS y en varias partes del mundo “no desarrollado” se colocaron la tarea de modernizarse, actividad que no pudieron realizar las burguesías colonizadas y dependientes de estos países. Ahora, esta modernización se hacía de una forma distinta bajo la dirección de la clase obrera y su partido, con la gran dificultad de que: “No existía una clase obrera capaz de conducir este proceso político ni una industria moderna que pudiese sustentar una producción post-capitalista” (Dos Santos, 1998: s/p). Entonces, estos regímenes de transición al socialismo se veían obligados a combinar una economía estatal y, en parte socialista, con una economía de mercado y otras formas de producción arcaicas.

Por otra parte, según Dos Santos (1998), la hegemonía del estalinismo había derrotado la dialéctica marxista. Stalin convirtió el régimen soviético en el modelo ideal a seguir por los nuevos regímenes revolucionarios. Este modelo se caracterizaba por un crecimiento económico sustentado en la industrialización de base y sólo secundariamente en la industria de bienes de consumo, por la existencia de un partido único o coalición de partidos democráticos populares, por la reforma agraria y distribución justa de la renta, por darle la importancia debida a la cultura popular.

Ahora, en los países del Tercer Mundo no estaban dadas las condiciones para que nacieran las “democracias populares”. Era necesario que en estos países se llevara a cabo la revolución burguesa con la participación también de los partidos comunistas para, enseguida, proponerse como objetivo la instauración del socialismo. China, Corea, Vietnam y Cuba fueron la excepción, provocando una crisis en el pensamiento estalinista.

A comienzos de la década del sesenta la Teoría del Desarrollo empieza a perder fuerza “...debido a la incapacidad del capitalismo para reproducir experiencias exitosas de desarrollo en sus ex-colonias” (Dos Santos, 1998: s/p).

Incluso en los países latinoamericanos que presentaban índices de crecimiento económico elevados, se sentían limitados por su dependencia de la economía internacional. América latina acumulaba miseria, analfabetismo y “una distribución desastrosa de la renta”. Había que experimentar nuevos rumbos teóricos.

La Teoría de la Dependencia surgida en América Latina en la década del sesenta se propone explicar el “desarrollo dependiente” implantado en nuestros países. Según Dos Santos (1998), las ideas centrales de esta Teoría serían:

- El subdesarrollo está estrechamente conectado con la expansión de los países industrializados.

- El desarrollo y el subdesarrollo son aspectos diferentes del mismo proceso universal.

- El subdesarrollo no puede ser considerado como la condición primera para un proceso evolucionista.
- La dependencia no es sólo un fenómeno externo sino que se manifiesta también en la estructura interna: social, ideológica, política” (s/p).

Los teóricos de la Dependencia hacen referencia a tres corrientes: a) La crítica estructuralista de los científicos sociales ligados a la CEPAL (Sunkel, Furtado); b) La corriente neomarxista (Dos Santos, Marini, Banibiora); c) La corriente marxista ortodoxa (Cardozo, Faletto, Frank).

También es necesario recordar a algunos teóricos latinoamericanos cuya obra se produjo mucho antes que la realizada por los teóricos de la Dependencia, pero que tienen un gran valor para el pensamiento latinoamericano. Mariátegui, autor marxista muy original, produjo su obra en los años veinte. En la década de los treinta, cuarenta y cincuenta, pensadores como Gilberto Freire en el campo de la sociología o Josué de Castro, en las ciencias de la vida, con especial énfasis en la sociología del hambre. Otros (Prado, Guerreiro, Prebisch, Medina, Bagú, Fernández, Germani) desarrollaron su obra en distintos ámbitos pero siempre partiendo de la realidad latinoamericana. Según Dos Santos, la Teoría de la Dependencia fue una especie de síntesis de este movimiento intelectual e histórico.

Gunder Frank, inspirado en el ejemplo de la revolución cubana, se rebela contra la idea de limitar la revolución latinoamericana al contexto de la revolución burguesa. Dos Santos (1998), llega a afirmar que la propuesta de Frank subestimaba “...el obstáculo representado por la hegemonía del latifundio exportador y por la supervivencia de las relaciones serviles (...) en la formación de una sociedad civil capaz de conducir una lucha revolucionaria” (s/p). El golpe de Estado en Brasil (1964) colocó al país en el camino del desarrollo dependiente, apoyado por el capital internacional. De todas maneras, nunca se abandonó el proyecto nacional democrático.

Algo interesante comienza a sentirse en Latinoamérica. El proyecto neo-liberal encuentra serias resistencias entre los militares, la Iglesia y, sobre todo, entre los técnicos y científicos. En África, Samir Amin (1974) convocó un encuentro entre el pensamiento social latinoamericano y el africano. En la India crece la crítica antiimperialista y comienzan a surgir caminos propios de desarrollo. Elementos claves de la Teoría de la Dependencia son incorporados al programa de la Unidad Popular Chilena y a ciertas instancias del gobierno militar revolucionario peruano. Tanto la Teología de la Liberación (Gutiérrez) como la Filosofía de la Liberación (Dussel) tuvieron a la Teoría de la Dependencia como referencia fundamental.

En los últimos años un grupo de investigadores latinoamericanos hace énfasis en las categorías “pensamiento de frontera” y “epistemología de frontera”, conceptos asociados al “Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad”. Este “programa” parece ser una perspectiva emergente que está alimentando varias investigaciones, publicaciones y otras actividades.

El espíritu de este grupo de investigadores, que constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, es novedoso para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Dicho grupo "...busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento" (Escobar, 2003:53).

Este grupo está sugiriendo que un "pensamiento otro", un "conocimiento otro", un "otro mundo" son posibles. El pensamiento de este grupo del "Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad" hunde sus raíces para establecer contacto con distintas fuentes: la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación y la Investigación Acción Participativa.

Dicho grupo da una importancia capital a la reflexión sistemática sobre la realidad cultural y política latinoamericana, con especial énfasis en el modo de vida de los grupos explotados y oprimidos. Por tanto, el "Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad" se convierte en el heredero de las teorías en cuyas fuentes ha bebido, claro, con importantes diferencias. Si bien este programa debe ser visto, según Walter Mignolo, como un "paradigma otro", dicho proyecto no es posible entenderlo como "otro paradigma" más de la modernidad". Todo lo contrario, el "Programa Modernidad/Colonialidad" es importante que se entienda como una manera diferente de pensar, en contraposición a como lo hacen los grandes discursos de la modernidad: cristianismo, liberalismo, marxismo. Estos pensadores tienen muy claro la importancia de crear conocimiento desechando la forma de hacerlo el modelo eurocéntrico.

Los integrantes del "Programa" sienten la necesidad de una nueva comprensión del término "modernidad". Hacen énfasis en que "la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad" (Ibidem, p. 54). Estos investigadores se plantean preguntas como éstas: ¿Cómo pensar el cambio social?. Están conscientes de que el presente es un momento de transición entre la modernidad, entendida en términos de desarrollo y modernización (verdad hegemónica eurocéntrica) y la modernidad como nueva realidad globalizada. Ante la pregunta: "¿Es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo?" (Escobar, 2003:55), las perspectivas intramodernas y Modernidad/Colonialidad ofrecen respuestas radicalmente distintas.

Desde la visión intramoderna, la globalización se concibe como una radicalización de la modernidad. Por influencia de la filosofía y sociología modernas se ha intentado crear la convicción de que el proceso de globalización emana de unos pocos centros hegemónicos, especialmente europeos. La racionalidad eurocéntrica masculina (logocentrismo y falocentrismo) caracteriza el proyecto cultural de ordenamiento del mundo de la modernidad. El planteamiento de Giddens (citado por Escobar, 2003), con respecto a la relación Globalización-Modernidad es muy claro: "Todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y cultura europeas" (p.57).

Ahora, ¿es posible dejar de pensar desde la "totalidad ontológica" (Dussel) de la modernidad europea, para hacerlo desde la diferencia de "mundos locales y

regionales alternativos latinoamericanos”?. Esta pregunta nos introduce en la forma de pensar los integrantes del “Programa Modernidad/Colonialidad (Dussel, Quijano, Mignolo) y el creciente número de estudiosos asociados con el grupo (Lander, Castro-Gómez, Guardiola, Restrepo, Walsh, Escobar). A esta forma de producir conocimiento partiendo de la “realidad alterativa latinoamericana” se le ha denominado “pensamiento crítico”.

Desde el pensamiento crítico latinoamericano la modernidad se caracteriza fundamentalmente por lo siguiente: a) La modernidad nace en 1492 con la conquista de América; b) El colonialismo y el desarrollo del sistema mundial capitalista son sus elementos constitutivos; c) No es un fenómeno intra-europeo sino planetario; d) La dominación de otros pueblos por parte de Europa y el no reconocimiento de la ciencia y cultura de dichos pueblos; e) Representación hegemónica del modo de conocer europeo.

Dussel utiliza el término “primera modernidad” para referirse al período que se inicia con la conquista de América y “segunda modernidad” al período que se inicia en Europa del Norte con la Revolución Industrial y la Ilustración. La segunda modernidad no reemplaza a la primera sino que se le superpone.

La “falacia desarrollista” europea pretende imponer su modelo a los pueblos subyugados. Experiencias tempranas de descolonización (la rebelión de Tupac Amaru, la revolución haitiana de 1804) se opondrán con vehemencia al proyecto europeo.

El “Proyecto de Investigación Modernidad/Colonialidad” pretende esencialmente analizar la modernidad; de ahí que haga especial énfasis en la necesidad del pensamiento crítico latinoamericano para “...considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos” (Escobar, 2003:61).

Mientras la teología europea se vale de la filosofía para así descubrir nuevas formas de expresar el sentido de las “verdades religiosas”, la teología latinoamericana tiende espontáneamente a buscar ayuda en las ciencias sociales. Esta disciplina tiene un planteamiento más práctico y operativo que ideológico. Marx, en su Tesis XI sobre Feuerbach (citado por Pérez-Esclarín, 1970), afirmaba: “Los filósofos hasta ahora se han contentado con interpretar el mundo. Lo importante, sin embargo, es cambiarlo” (p.115). Parafraseando esta frase de Marx se podría decir que la teología latinoamericana, sin dejar de explicar el mundo, trata sobre todo de transformarlo.

La Teología de la Liberación tiene como interlocutor a los “oprimidos”, a los “explotados”, a las culturas “despreciadas”. Su objetivo fundamental es ayudar a cambiar el orden económico, social y político que margina a los pobres, a los “preferidos de Dios”. Su metodología será la de ayudar a elaborar, a la luz del evangelio, un proyecto de liberación de la opresión y explotación en la que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano.

La Teología de la Liberación tiene como origen “fundante”, de donde arranca su posterior elaboración, una “experiencia espiritual” que surge de una doble toma de conciencia: a) un “encuentro profético” con la realidad de miseria que vive el

continente latinoamericano y que provoca una “indignación ética” porque esa pobreza es inhumana; b) un “encuentro espiritual” con el Dios de los pobres, un Dios que no quiere esa situación de pobreza que experimenta día a día el pueblo.

Leonardo Boff, teólogo brasileño, recoge las grandes situaciones de la Teología de la Liberación: a) “Opción preferencial y solidaria por los pobres y contra la pobreza”. El Jesús histórico hizo una opción por los pobres, por los necesitados. El Evangelio los coloca como los primeros destinatarios del Reino de Dios. Es también una opción política, ya que asumir la causa del pobre es asumir la causa del cambio social, de la justicia, para que no haya “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”; b) “Vivir la fe cristiana a partir de un compromiso y una práctica de liberación con los pobres”. Es conveniente aclarar que la “liberación” en la Teología de la Liberación no es un tema de reflexión sino una práctica de vivir la fe; c) “El sujeto histórico de liberación es el pobre”. El pobre no es el sujeto a quien se ayuda. La Teología de la Liberación reconoce que el pobre, una vez concientizado y organizado, tiene fuerza histórica. El pobre con sus movimientos populares, con sus sindicatos, con sus consejos comunales, con sus comunidades cristianas, puede hacer un proceso de liberación donde él es el sujeto; d) “Unidad entre la historia de la salvación y la historia de los hombres”. No hay más que una sola historia que es al mismo tiempo historia de salvación e historia de condenación, historia de aceptación e historia de rechazo, historia de liberación e historia de opresión (Madariaga, 1985:21-22).

2 - Biblia y liberación

El judeo-cristianismo se muestra original con respecto a las demás religiones en la insistencia en la historización de la experiencia de encuentro con Dios y de la salvación. La encarnación de Dios en Jesús de Nazareth es el punto culminante del cristianismo. A su vez, la salvación del hombre no se lleva a cabo a través de una relación ahistórica y acósmica (vertical) con la divinidad.

La Biblia hace referencia explícita al cambio y a la movilización histórica: salida de una situación de opresión (Éxodo), actitud de desinstalación constante (Abraham, Moisés), denuncia concreta de las injusticias (Profetas). La Biblia presenta a un Dios que marcha con su pueblo; su trascendencia reside en el hecho de que estando presente y actuante en la historia, invita a luchar contra el presente para construir el futuro. Dios está presente en el hombre como llamado a caminar en el proceso de humanización de la historia.

El Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob se hace humano en Jesús de Nazareth; por tanto, no está “allá arriba” sino “aquí abajo”. El creyente en el Dios de Jesús rechaza la fe en un Dios ahistórico y toma en serio al prójimo como sujeto individual y como sujeto colectivo. El Reino de Dios es un proceso que no coincide totalmente con ninguna alternativa histórica concreta; la liberación es un proceso que, en sus pasos de concretización, se vuelve proyecto histórico (Assmann, 1973).

2.1 – El Éxodo

El Éxodo, segundo libro de la Biblia, desarrolla dos temas principales: la liberación de Egipto (Ex 1,1 – 15,21) y la Alianza en el Sinaí (Ex 19,1 – 40,38); ambos están

enlazados por un tema secundario: la marcha por el desierto (Ex 15,22 – 18,27). Es el libro de la liberación, de la alianza, de los primeros pasos por el desierto. Dios irrumpe en la historia poniéndose al lado de un pueblo esclavizado, oprimido por Egipto, una de las potencias de aquel entonces. Dios actúa, en parte, por medio de Moisés, el gran liberador humano que se solidariza con el pueblo y lo ayuda a movilizarse en el proceso de liberación.

Este libro permanece en la memoria del pueblo judío, convirtiéndose en modelo de sucesivas liberaciones, reconociendo siempre a Yahveh (Dios) como el que los sacó de la esclavitud de Egipto (Schökel, 2008). El Éxodo es el testimonio de la revelación de Dios como liberador, sensible al dolor y al clamor de un pueblo que sufre la opresión y que decide ponerse al lado del débil.

La memoria del Éxodo se convirtió en paradigma hermenéutico de la Iglesia de los pobres, ésa que tiene hambre y sed no sólo de justicia sino también de pan y agua, de tierras, de democracia, de respeto a sus derechos. Esta Iglesia de los pobres se encuentra en el Éxodo con la narración de la vida de un pueblo que experimentó situaciones similares a la suya y que en sus actuaciones por salir de la opresión descubre el misterio de la esencial parcialidad de Dios a favor de la liberación del pobre (Bravo, 1993).

La Teología de la Liberación nació precisamente de un éxodo que sacó a los teólogos de una pacífica seguridad académica y de una distancia clerical respecto del pueblo, para incorporarlos a la solidaridad con sus luchas. Este acompañar al pueblo en esta labor ha provocado en otros “cristianos” (obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas) iniciar un nuevo éxodo: abandonar el servicio asistencial a los pobres y optar por vivir con ellos. Vinculados con los gozos y esperanzas, penas y tristezas del pueblo, descubren con asombro la parcialidad de Dios a favor de los pobres y se solidarizan con ellos poniendo a su servicio sus conocimientos y la metodología propuesta por el Concilio Vaticano II, puesta en práctica en Medellín y Puebla: el método pastoral-profético Ver – Juzgar – Actuar.

El pueblo oprimido y creyente ve reflejados en este libro bíblico (Éxodo) las características fundamentales de su identidad y su caminar como pueblo y como pueblo de Dios; descubre en él un “paradigma” o hecho modélico que se convierte en clave para interpretar su historia y afrontar situaciones similares. Gracias a la “lectura orante” del Éxodo el pueblo descubre lo intolerable de su opresión integral que no se reduce al aspecto económico (esclavitud) ni al político (incapacidad para la organización), sino que afecta también al religioso, llegando a privar de sentido su vida. El descubrimiento de que Dios está presente en la vida del “pueblo crucificado” le da luces para descubrir que la responsabilidad por la calidad de su vida es el núcleo del proceso de liberación. La promesa de una tierra nueva, sin opresores y oprimidos, aparece en el horizonte de esta lectura del Éxodo que hacen los pobres.

El descubrimiento del Éxodo en la actualidad como paradigma hermenéutico-existencial es posible gracias a una vivencia semejante a la experiencia fundante de la identidad de Israel como “pueblo” (dimensión socio-política) y “pueblo de Dios” (dimensión ético-teologal), prototipo de la liberación integral.

2.2 – Los Profetas

Las religiones de la antigüedad contaban con hombres inspirados que afirmaban hablar en nombre de su dios. El profeta es un mensajero y un intérprete de la palabra divina; no sólo sus palabras sino también sus acciones, su vida, todo es profecía. El mensaje divino puede llegar al profeta de muchas maneras: en una visión, por audición, por una inspiración interior. El profeta transmite el mensaje recibido en formas igualmente variadas: en fragmentos líricos o relatos en prosa, en parábolas, en el estilo sobrio de los oráculos o también utilizando las formas literarias del sermón, de las canciones amorosas, de la sátira, de la lamentación fúnebre.

Todo verdadero profeta tiene viva conciencia de que no es más que un instrumento en las manos de Dios. Tiene la convicción de que ha recibido un mensaje de parte de la divinidad y debe comunicarlo a los hombres. Esta convicción se fundamenta en una experiencia mística, en un contacto inmediato con Dios. El mensaje profético rara vez se dirige a un individuo; su mensaje se dirige a todo el pueblo.

La Biblia pone a Moisés a la cabeza del linaje de los profetas; luego surgen las figuras de Josué, Samuel, Natán, Elías y Eliseo. Se hará especial referencia a los profetas cuyos escritos han sido considerados como “canónicos”, es decir, aceptados como revelados por Dios en la tradición de la Iglesia: Isaías, Jeremías, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Amós, Abdías, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Zacarías, Malaquías. Juan el Bautista es considerado el último de los profetas de la antigua Ley.

Los profetas son los grandes críticos de las injusticias sociales. Amós habla contra la clase dominante de Samaría, la gente rica de las ciudades y los comerciantes. Oseas critica fuertemente a los políticos demagogos y a los grupos con poder económico. Isaías descarga su verbo contra la clase dominante de Judea y los grandes propietarios agrícolas. Miqueas se muestra intolerable con los latifundistas. Jeremías y Ezequiel atacan fuertemente a la clase dominante. La crítica de los profetas se dirige contra los responsables de la estructura socio-económica de la época y las instituciones que operan como aparatos reproductores de la misma (Wyssenbach, 1973).

Los profetas ven una estrecha relación entre una estructura social explotadora y una situación de pecado. A través de su fuerte crítica a la sociedad, estos “enviados de Dios” pretenden ayudar a la conversión de los que participan en el mantenimiento de la sociedad injusta, iniciando así un proceso de toma de conciencia. Aunque deseaban el cambio de las personas, entendían la “salvación” como “liberación” en la historia.

¿Por qué se meten en política los profetas?. Los documentos publicados por cristianos latinoamericanos afirman que todos estamos metidos en política; unos como meros espectadores y, por tanto, no participan activamente a favor de las “víctimas” y otros, muy pocos, se colocan al lado del pueblo sufriente. Los profetas, por vocación, han decidido pertenecer al bando de los perdedores para, desde ese lugar, ayudarlos a tomar conciencia de su situación de opresión y provocar el nacimiento de algún tipo de organización que los ayude en la lucha por liberarse de las situaciones inhumanas.

El mensaje de los profetas era profundamente religioso, es decir, gastaban su vida practicando una auténtica relación con Dios; por eso estaban muy atentos a la situación del hombre, imagen de Dios. La auténtica relación con Dios partía de la relación con el hombre; para ellos conocer a Dios no es una cuestión teórica sino la práctica de la compasión, del ejercicio de la justicia, de la lucha por la liberación del oprimido.

2.3 – Jesús de Nazareth

La Teología de la Liberación sintió muy pronto la necesidad de replantear la cristología desde América Latina. A los teólogos latinoamericanos que escribieron sobre el Jesús que hace historia (Boff, Sobrino), no les interesaba la investigación académica sobre el Jesús histórico sino "...su seguimiento en el proseguimiento de su causa" (Bravo, 1993, p.9); esto con el fin de encontrar en su vida y su práctica la norma que oriente la existencia cristiana hoy. La fe en Jesús en América Latina es entendida como acompañamiento consciente en la lucha por la liberación de los pobres.

Para el cristiano, Jesús es Dios y hombre, pero resultan muy variadas las formas en las que cada cristiano imagina y encarna esta verdad de fe. En general se pone tanto énfasis en la divinidad de Jesús que su humanidad queda prácticamente anulada. Partiendo del "hombre Jesús" se puede aceptar su divinidad; los evangelios describen a Jesús como hombre: se equivocaba (Mt 10,23 ; Lc 9,27), era puesto a prueba por Satanás (Mc 1,3), tenía miedo (Lc 22, 43-44). No resulta fácil para el cristiano admitir esta realidad en alguien a quien confiesa como Dios. A Dios no se le conoce a través de la filosofía sino a través del Evangelio; por tanto, si la idea que se tiene de Dios no concuerda con el Jesús del Evangelio, la discordancia se arreglará cambiando la idea que se tiene de Dios.

¿Quién es Jesús?. Para sus amigos, los apóstoles, Jesús es un judío piadoso que durante treinta años ha trabajado como artesano en un pueblito llamado Nazareth. Este judío ha oído hablar de un profeta, Juan el Bautista, que predica a orillas del río Jordán la inminencia del Reino de Dios. Jesús tiene una experiencia de llamada interior a predicar también el Reino y eso cambia radicalmente su vida.

Cuando Jesús habla de la llegada del Reino de Dios proclama felices a los pobres y desdichados a los ricos (Lc 6,20-26) porque el Dios cuya venida se anuncia es el que derriba a los poderosos de sus tronos y eleva a los humildes, llena de bienes a los hambrientos y despide a los ricos con las manos vacías (Lc 1,52-53). Dios no desea el odio entre los hombres sino el amor, pero no es posible construir éste sin la práctica de la justicia. Dios condena el desorden violento de unas estructuras de opresión y pecado (Ortiz, 1982).

Jesús no predica una doctrina sino un acontecimiento histórico: el Reino de Dios. Ser cristiano significa seguir un camino histórico, ayudando a construir un mundo más humano (Mt 25,31-46). Participar en la construcción de un mundo así es algo muy complicado. La pregunta de Jesús y su respectiva respuesta: "¿Piensan que vine a traer paz a la tierra?. No he venido a traer la paz sino la división"(Lc 12,51) no es nada agradable para aquellos que están acostumbrados a practicar un "cristianismo

angelical”. La conversión que Jesús exige se caracteriza por su radicalidad; su presencia y su predicación provocaron más rechazo que adhesión.

Uno de los aspectos conflictivos de su mensaje fue su “opción por los desposeídos”. Desde que nació la vida lo puso entre los pobres y al hacerse adulto toma conciencia de la importancia de no abandonar su clase social. Otro aspecto de su mensaje fue el “ataque al legalismo”; centró sus ataques en los efectos deshumanizantes de la estructura religiosa de su época; manifiesta claramente que no ha venido a suprimir la Ley⁴⁵ y los Profetas sino a darles forma definitiva. La crítica más fuerte al legalismo puede estar expresada en sus palabras: “El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27).

La “conflictividad política” del mensaje de Jesús es otro de los aspectos que es necesario resaltar. En una cultura teocrática como la judía, la autoridad religiosa tenía una significación socio-política prominente. La autoridad propiamente política estaba en manos de una potencia extranjera (Roma). Jesús estaba consciente de la ocupación romana de Palestina.

En su tiempo estaba activo el grupo guerrillero “los celotes”; extraña que entre tantas diatribas contra fariseos, saduceos y herodianos no aparezca una sola mención del grupo “los celotes”. Parece cierto que Jesús no apoyó el movimiento celote y se resistió a los intentos de ser identificado con él. Con su insistencia en el amor a los enemigos parece desacreditar los métodos y programas celotes. El compromiso político de Jesús fue suficientemente inquietante como para preocupar a las autoridades y unirlos en su contra. La muerte de Jesús fue una muerte política; las autoridades religiosas y políticas se unieron para asesinarlo (Ortiz, 1982).

A los verdaderos cristianos latinoamericanos les importa la historia de Jesús, pero no sólo en cuanto “cognoscible” sino en cuanto “proseguible”. Sobrino (1991) llegó a afirmar que “lo más histórico del Jesús histórico es su práctica, es decir, su actitud para operar activamente sobre su realidad circundante y transformarla (...) en la dirección del Reino de Dios” (p. 81). El cristiano es invitado por Jesús a ubicarse en el lugar social y eclesial donde están los pobres y se juega su liberación.

Como se dijo ya anteriormente, Jesús no teme el conflicto; incluso lo provocará con el fin de denunciar las estructuras excluyentes del poder religioso. Ante las amenazas que recibe por tal actitud recurre a la clandestinidad, al uso del lenguaje cifrado en su enseñanza mediante parábolas. Previendo la agudización del conflicto dedica un momento importante de su práctica a la formación de sus discípulos para que prosigan la causa del Reino una vez que él haya muerto. Llegado el momento supremo afronta la muerte como sello de su vida y misión, pero con profunda convicción en que Dios-Padre lo resucitará para quedarse por siempre acompañando “en espíritu y en verdad” a aquellos que opten por seguir participando activamente en la construcción del Reino.

2.4 – María de Nazareth

⁴⁵ - La Ley (Tora) son los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Es una mujer israelita, domiciliada en Nazareth y casada con un hombre llamado José (Mc 6,1-4 ; Lc 4,16-22). Se le reconoce como la madre de Jesús, pero llamativamente se subraya que José no era el padre de Jesús. El sector social al que pertenecía queda bien definido tanto por el lugar ordinario de su residencia (Nazareth) como por el oficio del propio Jesús (artesano). María era una mujer de muy modesta condición, perteneciente al ambiente popular de su época. El Evangelio la muestra cumpliendo con las normas de la sociedad a la que pertenecía y, como buena israelita, se casa (Lc 1,27 ; Mt 1,18), circuncida al niño al octavo día (Lc 2,21), lo presenta en el templo con la oblación de los pobres (Lc 2,22-24) y peregrina con su familia a Jerusalén con ocasión de la fiesta de la Pascua (Lc 2,41).

María muchas veces se siente desconcertada por la actuación de su hijo. Durante los años de la vida pública esta mujer no entendía el nuevo camino emprendido por su hijo. Lo acompañó en su agonía y en su muerte en la cruz (Jn 19,25).

En los Hechos de los Apóstoles aparece narrado un último recuerdo de la María histórica: la convivencia con los discípulos de Jesús, inmediatamente después de su muerte (Hch 1,14).

El Magnificat, canto atribuido a María, es prácticamente un resumen de la Biblia:

Mi alma canta la grandeza del Señor,
Mi espíritu festeja a Dios mi salvador,
porque se ha fijado en la humillación de su esclava
y en adelante me felicitarán todas las generaciones.
Porque el Poderoso ha hecho grandes cosas por mí,
su nombre es santo.
Su misericordia con sus fieles se extiende
de generación en generación.
Despliega la fuerza de su brazo,
dispersa a los soberbios en sus planes,
derriba del trono a los poderosos
y eleva a los humildes,
colma de bienes a los hambrientos
y despide vacíos a los ricos.
Socorre a Israel, su siervo,
recordando la lealtad,
prometida a nuestros antepasados,
en favor de Abraham y su descendencia para siempre (Lc 1,46-55).

En este cántico bíblico está la polémica implacable contra la riqueza económica y contra la suficiencia del que, sintiéndose seguro, desecha el aprendizaje que viene de otros. Es necesario destacar estos dos puntos: “derriba del trono a los poderosos y eleva a los humildes, colma de bienes a los hambrientos y despide vacíos a los ricos” (Lc 1,52-53).

Esta es la idea conductora del Evangelio de Lucas. La Iglesia declara que María es un modelo y que quiere seguir su ejemplo en su vida y en su estilo; esto no pasa de ser

una declaración más de la mayor parte de los integrantes de la institución eclesiástica. Pero, aquí y allá, se ven signos, pequeños brotes, de una Iglesia de los Pobres que invita a la esperanza e infunde el coraje necesario para que toda la Iglesia entre en la perspectiva de María.

El canto de María es una onda de compasión y esperanza para todos los que se disponen a participar en la construcción de una sociedad más humana (Reino de Dios).

La herejía hoy en América Latina es la división de los seres humanos en oprimidos y opresores. La división profunda, consecuencia de la injusta distribución de los bienes, tiene el rostro de la herejía, porque generalmente los poderosos se hacen llamar “cristianos”. Actualmente se da un fenómeno que tiene una lejana analogía con el “cesaropapismo”: los “poderosos” defienden con la religión su status y pretenden hacer pasar como enemigos de la religión a aquellos que amenazan “su propiedad” (Paoli, 1974).

Los cristianos se están volviendo peligrosos desde que han descubierto el Evangelio y, como consecuencia, el real e inmenso poder de los pobres. El regalo que María hará a América Latina es el de revelar a Dios que “dispersa a los hombres de soberbio corazón, derriba a los poderosos de sus tronos y enaltece a los humildes” (Lc 1,51-52). En pocos lugares de la tierra María es centro de atención y de esperanza como en Latinoamérica. Los pobres están descubriendo que María viene a poner en la historia un fermento de liberación.

Esta voz que se eleva de la tierra y de la historia es un canto de alegría. Cada generación tiene derecho a la felicidad, pero debe buscarla en un contexto de dolor y de lucha. El canto de María anuncia el tremendo juicio de los desposeídos, la verdadera y grande victoria de la pobreza, de la debilidad, de la cruz.

3 – Documentos eclesiales y liberación

Hasta el siglo XIV la Iglesia occidental mantiene, al menos en cuanto a conciencia e intención, una atención privilegiada hacia los pobres. La lucha entre el papado y el imperio se presenta en muchas ocasiones como la lucha de los pobres contra los ricos, la defensa del pueblo libre de las ciudades contra el feudalismo. Las parroquias eclesiásticas nacieron precisamente para arrancarles a los “dueños de la tierra” (señores feudales) la propiedad de las iglesias y sus bienes.

A partir del siglo XIV el cuidado de los pobres sigue en manos de la Iglesia, pero la pobreza ya no será un asunto de la Iglesia. No faltaron profetas de la pobreza que le recordaban sus orígenes a la Iglesia. De nuevo a finales del siglo XIX la preocupación por los pobres aparece explícitamente en la carta encíclica “Rerum novarum”; dicho documento papal se refería a la inmerecida e injusta pobreza de los obreros de las fábricas. El Papa León XIII asume la defensa de los derechos de los trabajadores. Sin embargo, hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965) la doctrina social de la Iglesia siempre tendrá dos caras: una, la defensa de los trabajadores, y otra, la condenación del socialismo. La burguesía católica se aferra a la segunda cara y rechaza la primera.

En 1940 aparecen los “curas obreros” en Francia. El Papa Pío XII percibió con toda claridad que este movimiento iba a cuestionar en su totalidad el modelo clerical,

una estructura de quince siglos; por tanto, congregó todas las fuerzas de la Iglesia para desarticular dicho movimiento. Por otra parte, algunos teólogos tomaron conciencia de que la teología tradicional era el mayor obstáculo para el nacimiento de experiencias cristianas progresistas, pues el lenguaje teológico se alejaba cada vez más del lenguaje común de la gente. De nuevo, el Papa Pío XII vio en esto un gran peligro para la ortodoxia eclesiástica y cortó de raíz todo intento de actualización de la teología (Comblin, 1997).

El Papa Juan XXIII inauguró otro modo de vivir en la Iglesia. Fue él quien por primera vez habló de la “Iglesia de los pobres” y de “...sacudir el polvo imperial que, desde Constantino se había ido depositando en la silla de Pedro” (Congar, 1964: 119). Paul Gauthier (1965), cura obrero, a petición del grupo de obispos de la “Iglesia de los pobres” escribe la obra “El Concilio y la Iglesia de los pobres”. En dicha obra señala que ya inaugurado el Concilio Vaticano II, el cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia -el “cardenal rojo”-, animado por el mismo Papa Juan XXIII, dirigió unas palabras a los padres conciliares para pedir que el misterio de Cristo en los pobres estuviera presente en la doctrina de la Iglesia. El cardenal fue muy aplaudido pero no tuvo mayores consecuencias su intervención, ya que este tema no estaba en la mente de la inmensa mayoría de los obispos.

El capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual⁴⁶ se refiere al “pueblo de Dios”, expresión que se transforma en un sinónimo de Iglesia. En este documento eclesial se establece una relación dialéctica entre un “pueblo antiguo” y un “pueblo nuevo”: “El Señor quiere, sin embargo, santificar y salvar a los hombres, no individualmente y aislados entre sí, sino constituir un pueblo (...). Eligió como pueblo suyo al pueblo de Israel (...) para que constituyera al nuevo pueblo de Dios (LG , 9).

Medellín retoma del Vaticano II el doble sentido de pueblo: “Así como antes Israel, el primer pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto (...), así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva” (Medellín, Introducción, 6). Un poco más adelante dicho texto hace énfasis en que la Iglesia de América Latina, lejos de estar satisfecha con la tarea de conservar la fe del pueblo, se propone una seria “reevangelización”, una reconversión del pueblo creyente que lo impulse “hacia la doble dimensión personalizante y comunitaria (...), ya que los hombres deben santificarse y salvarse no individualmente, sino constituidos en comunidad (Medellín, 6, 8-9).

En los documentos de Medellín (1968) y Puebla (1979) la categoría “pueblo” no significa lo mismo que “pueblo de Dios” en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Por “pueblo” se entiende la comunidad histórica y cultural, pero también la comunidad de creyentes (Iglesia); debido a que en América Latina, la ambigua realidad de ser una cristiandad (cultura cristiana), hay confusión entre “pueblo” (bloque social de los oprimidos) y “pueblo de Dios” (Iglesia). Lo que sí está

⁴⁶ - *Lumen Gentium*

claro es que hay un pueblo cristiano, no suficientemente evangelizado, convertido y un pueblo (Iglesia) re-evangelizado, reconvertido.

La “Iglesia popular” es aquella parte del pueblo de Dios que se ha comprometido de manera especial para vivir con el pueblo pobre, sufrir con él, luchar con él y así re-evangelizarse hasta confundirse. Esta “Iglesia popular” no es una Iglesia paralela, opuesta a la Iglesia oficial; es la Iglesia que ha entrado en un proceso de conversión para servir mejor a los pobres. Iglesia popular es la que nace del pueblo; es una parte de la única Iglesia que se ha comprometido con los oprimidos. En este sentido la Iglesia popular ha nacido, por obra del Espíritu Santo, del pueblo latinoamericano y ha optado por los pobres reales y convive con ellos (Dussel, 1984).

La fe cristiana se encarna en la cultura popular, marcada más por el símbolo que por el concepto, con un fuerte sentido de la fiesta, la solidaridad, la unión entre evangelio y vida, la mística de lo cotidiano. Lo que el pueblo pobre ansía es superar la pobreza que le impide vivir; la pobreza es producto de la injusticia social que contradice el “proyecto de Dios”. Los integrantes de la Iglesia popular deben estar dispuestos a dar la propia vida por fidelidad al evangelio, es decir, a los hermanos oprimidos (Boff, 1984).

4 – Teología y liberación

Ellacuría, teólogo - mártir de la liberación, afirmaba, según Sols (1999), que el término “liberación” había sido tomado del discurso político de los grupos radicales de inspiración marxista y de un clamor popular que crecía en la América latina de los años sesenta; luego aclaraba que reconocer este hecho no significaba hacer depender la *Teología de la Liberación* y la *liberación* misma del pensamiento marxista.

Como se señala en párrafos anteriores, toda la Biblia está atravesada por este mensaje de *liberación*. El Antiguo Testamento es el gran testimonio de que Yahveh es un Dios liberador que no soporta ningún tipo de esclavitud. El Nuevo Testamento radicaliza aún más la idea de *liberación*. ¿Por qué, entonces, olvidó la teología cristiana durante siglos el problema de la *liberación*?

Ha sido la *Teología de la Liberación*, producida en América Latina, como praxis eclesial y como reflexión teórica, la responsable de recuperar algo tan esencial al cristianismo como es la categoría *liberación*. Interpelados por la izquierda radical y por el nuevo clamor que brotaba de muchas comunidades que vivían en condiciones infrahumanas, ya fuera por pobreza económica, ya fuera por represión político-militar, algunos teólogos volvieron la mirada al núcleo de su fe cristiana y encontraron en el concepto de “salvación” algo que entroncaba con ese clamor de *liberación* que se oía con fuerza creciente durante los años sesenta y setenta del siglo XX. La idea de “salvación”, a diferencia de la de *liberación*, no había desaparecido del discurso teológico cristiano, pero había quedado reducida a una salvación “personal” y a una salvación “del pecado”. Esta concepción privatizante de “salvación” olvidaba que el pecado no es sólo personal, sino también social y estructural.

La liberación humana, concebida desde la óptica cristiana, es integral, pues debe incluir a “todo el hombre”. Si se observan los proyectos liberadores de los dos

últimos siglos, apenas se encuentra alguno que realmente abarque todo lo humano. El proyecto histórico de *liberación* propuesto por el Evangelio de Jesús intenta instaurar el Reino de Dios en la tierra (liberación de todo pecado, tanto personal como institucional y estructural).

La verdadera *liberación* ha de ser no sólo integral, sino también universal: ... una liberación integral que no se quede en problemas exclusivamente económicos o políticos. Hay que liberar al pobre de su pobreza, pero hay que liberar también al rico de su riqueza (...). En este contraste, la opción preferencial cristiana (...) es a favor del pobre, del oprimido (Ellacuría, 1990: 368).

Los obispos latinoamericanos fueron muy explícitos en la Asamblea de Medellín:

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión; en una palabra, la injusticia y el odio, que tienen su origen en el egoísmo humano. (Medellín, Justicia, 3).

Medellín explícitamente manifiesta “liberar a todos los hombres” (*liberación universal*) y “liberar de todas las esclavitudes” (*liberación integral*). La salvación cristiana no se reduce a una *liberación* socio-política, pero en un mundo donde las mayorías populares sufren a causa de un orden económico injusto, la salvación cristiana se realiza en la *liberación* de esas estructuras injustas.

En Latinoamérica, continente bañado por la pobreza y la explotación, la *liberación* cristiana tiene que pasar por la *liberación* política y el cambio de estructuras. La *liberación* socio-política es prioritaria pero no se agota en este aspecto; la verdadera *liberación* brota del seguimiento a Jesús de Nazareth quien amaba a todas las personas y ayudaba en todo lo que podía a todo el que lo necesitara.

La *Teología de la Liberación*, sin negar la existencia del pecado personal (egoísmo), hace clara alusión al pecado como hecho social, histórico, ausencia de fraternidad, de amor en las relaciones entre los hombres, ruptura de amistad con Dios y con los hombres y, como consecuencia, escisión interior. El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales.

El pecado surge como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. El pecado exige una *liberación* radical que incluye necesariamente una *liberación* política. Esa *liberación* radical es la propuesta que hace a los hombres Jesús de Nazareth, quien con su muerte y resurrección redime al hombre del pecado y de todas sus consecuencias. De ahí que la vida cristiana es una Pascua, un tránsito del pecado a la gracia⁴⁷, de la muerte a la vida, de la injusticia a la justicia.

⁴⁷ - Estado de unión con Dios y con la naturaleza humana, animal, vegetal y mineral.

Gutiérrez (1971), al tratar de precisar la noción de *liberación*, distingue tres niveles de significación: *liberación* política, *liberación* del hombre a lo largo de la historia, *liberación* del pecado y entrada en comunión con Dios. Estos tres niveles, aunque son distintos, no se dan el uno sin el otro ya que forman parte de un proceso único y global.

Gracias a la Palabra de Dios, acogida en la fe, el pecado u obstáculo fundamental se presenta como la raíz de toda miseria e injusticia y el sentido mismo del *Reino de Dios* se manifiesta como la condición última de una sociedad justa y de un hombre nuevo. De ahí que todo esfuerzo por construir una sociedad justa es ya obra liberadora.

CAPÍTULO V

TESTIMONIO DE FILÓSOFOS Y TEÓLOGOS CRISTIANOS

1.- Testimonio de Filósofos

Entre los iniciadores de la Filosofía de la Liberación en América Latina sobresalen las figuras de Enrique Dussel e Ignacio Ellacuría. Dussel tuvo que aceptar el exilio para preservar su vida y la de su familia y Ellacuría fue asesinado junto a otros compañeros por defender la causa de los pobres. Ambos pensadores, aun cuando son buenos teólogos, su mayor aporte al proceso de liberación latinoamericano ha sido a través de la filosofía.

1.1. Enrique Dussel (1934 -)

Enrique Dussel⁴⁸, argentino de nacimiento, latinoamericano de corazón, ha experimentado una relación profunda con el imaginario religioso del pueblo latinoamericano. Hijo de un médico positivista agnóstico muy servicial y de una pianista y profesora de francés muy vinculada al catolicismo regional con sentido de compromiso social. La Paz, su pueblo, de calles de tierra y muchas “chozas” donde vivían los campesinos, le recordaban continuamente la miseria y el sufrimiento del pueblo pobre. Enrique, muchacho pobre, de andar descalzo que amaba la tierra, los campesinos, nunca se sintió extraño en su pueblo. En 1940 despidieron a su padre del trabajo; esto hizo que la familia emigrara a Buenos Aires en búsqueda de nuevos horizontes vitales. Ya en la capital, los hermanos Dussel añoraban mucho el campo.

En 1943 Perón llega al poder; el padre de Enrique, liberal-conservador, adversaba al nuevo mandatario. En 1945 la familia se muda para Mendoza, una capital de provincia. Desde los doce años milita en la Acción Católica y practica el andinismo; a los quince años experimenta una profunda conversión al servicio de los demás; lee a San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, pero integrado al compromiso social. Entre 1946 y 1951 estudia bachillerato en una escuela técnica agrícola; también asistía a la escuela de bellas artes, pues deseaba estudiar arquitectura y ser artista (Dussel, 2000).

Dussel decide estudiar filosofía para comprender mejor su cristianismo. En 1951 se inscribe en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo; en dicha

⁴⁸ - Nace el 24 de diciembre de 1934 en La Paz, pequeño pueblo de la provincia de Mendoza (Argentina).

facultad dominaba la “tercera escolástica”⁴⁹. Entre sus profesores recuerda especialmente, por su espléndida formación filosófica, a Guido Soaje Ramos, su profesor de ética, quien exigía a sus alumnos dominar el griego y el latín para leer a Platón, Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, el francés para conocer a Descartes y Leibniz, el alemán para dialogar con los fenomenólogos (Scheler, Heidegger). Dussel insiste en que la ética fue y sigue siendo la columna vertebral de sus estudios. Leía con fruición a Maritain y Mounier. Manifiesta en algún momento que entre sus “pecados de juventud” está el haber participado en la fundación de la Democracia Cristiana. Para cultivar el sentido de pobreza subjetiva se hizo “terciario franciscano”⁵⁰. En julio de 1957 termina la licenciatura en filosofía y logra conseguir una beca para proseguir sus estudios en Madrid (Dussel, 2000).

En 1957 Dussel se embarca para Europa; luego de salir de Buenos Aires y hacer escala en Montevideo y Recife, cruza el Atlántico hasta llegar a Dakar (Senegal), Casablanca (Marruecos), atraviesa el Mediterráneo y desembarca en Barcelona. Él deseaba con pasión ir a Europa; durante el viaje descubre el mundo periférico que había estado fuera de su horizonte. Ya en la universidad madrileña asiste a las clases de ética de Aranguren y a los cursos esporádicos de Zubiri, Laín Entralgo y Julián Marías.

En 1958 se dirige a París y asiste en Montmartre a una exposición sobre la obra de Charles de Foucault⁵¹. Aquí toma la decisión de viajar en “auto-stop” hasta Nazareth, el pueblo de Jesús. En Nazareth conoce a Paul Gauthier, sacerdote obrero, quien lo invita a trabajar con ellos en una cooperativa de construcción. Luego de un mes de estadía en Israel regresa a Madrid a presentar su tesis doctoral sobre “La problemática del bien común desde los presocráticos hasta Kelsen”, en la cual intentaba dar la razón a Jacques Maritain, el autor del “Humanismo integral”, que había inspirado al movimiento estudiantil argentino. En su tesis Dussel también expone una filosofía política donde se proponía un “comunitarismo” o primacía del bien común, un “pluralismo” en cuanto a la distribución de los bienes producidos en común y un “personalismo” en cuanto a la realización concreta de cada persona. Ya aquí Dussel comenzaba a vislumbrar la “exterioridad” del Otro con respecto a la “totalidad” (Dussel, 2000).

Al culminar su doctorado en filosofía, Dussel decide aceptar la invitación que le hiciera Paul Gauthier para participar en una experiencia de trabajo en Nazareth. Permanece dos años (1959-1961) en Israel trabajando como carpintero de la construcción y como pescador en el lago Tiberíades en el “kibutz”⁵² Ginosar. Durante las noches estudiaba hebreo y aprovechó los pocos días libres de trabajo para peregrinar por toda Palestina. Durante esta experiencia entre obreros cristianos

⁴⁹ - Actualización de la filosofía de Tomás de Aquino.

⁵⁰ - Miembro seglar de la orden franciscana.

⁵¹ - Fundador de la congregación “Hermanitos de los pobres”.

⁵² - Tipo de experiencia cooperativa existente en Israel.

palestinos de la construcción, Paul Gauthier le transmitió su obsesión: los pobres, los oprimidos. Las diez horas de trabajo manual al día, la oración intensa, el espíritu de camaradería, la visita semanal a la sinagoga, la lectura de la “Torah” en la lengua de Jesús, permite que en algún momento manifieste que éstos fueron “...los dos años más plenos de toda mi vida” (Tamayo-Bosch, 2002: 185).

Todo el resto de la vida de Dussel tiene su raíz en la experiencia de Nazareth: su “...vida de militancia, de lucha, de profetismo, de enseñanza, de camino hacia Jerusalén, donde espera la ‘cruz’, la muerte del profeta que critica el templo, a la nación fetichizada, al imperio, a la ‘ley’...” (Tamayo-Bosch, 2002: 186). Para Dussel ésta fue la “experiencia originaria” que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Una noche, a la luz de una vela, le escribe a un amigo historiador argentino: “Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres” (Dussel, 2000: 17). Luego de esta experiencia humana, mística, se siente ser otra persona, otra subjetividad; el mundo se le había invertido y, por tanto, ya todo lo veía desde abajo. De regreso a Europa, Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, se le hacía muy extraña. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas, pues aquella hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución desde los pobres, mientras que ésta insistía en la dignidad de los nobles, en la imposibilidad de la emancipación de los esclavos.

Su primera obra la escribió en 1961, “El humanismo helénico”, publicada en 1976 y sepultada hasta 1983 en los sótanos de la editorial universitaria por la dictadura militar de Videla. En ella se propuso definir claramente las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana que se reflejan en la filosofía helénica: el monismo del ser se manifiesta antropológicamente en el dualismo óntico (cuerpo – alma) y en la “aporía” ético-política de intentar alcanzar la perfección en la contemplación (bíos theoretikós) de manera individual, aislada y fuera de la realización totalitaria de la “polis”. Esta concepción antropológica crea, a su vez, una ética del escapismo contemplativo antipolítico y de desprecio del cuerpo. Por ello, la filosofía latinoamericana no debía arrancar, según Dussel, de la experiencia griega; era necesario partir de otra experiencia. Otra obra suya, “El humanismo semita”, intentará mostrar, en cambio, que la experiencia existencial de los semitas, precisamente, por partir más allá del “Ser”, desde la “Nada” como realidad creadora, permitía afirmar el monismo antropológico acompañado de la “ética - política” del profeta al servicio de la justicia para con los pobres. En esta “ética – política” de unidad antropológica se valora el cuerpo, dándole importancia a la sexualidad, a la mujer.

Ya de nuevo en Europa, escogió a París como lugar de residencia; era el tiempo de la guerra de liberación en Argelia. Hacía poco había muerto Merleau-Ponty y aún vivía Sartre. A las pocas semanas comienza a estudiar teología en el Instituto Católico de París. Entre sus profesores se encontraba Jean Danielou, uno de los teólogos

asesores del Concilio Vaticano II. Paralelamente asistía a los cursos de Paul Ricoeur en La Sorbona.

Durante dos años (1961-1963) trabajó como bibliotecario universitario, cargo que aprovechó para enterarse de cuanto libro había en Francia y en Europa⁵³. Los poemas del “Siervo de Yahveh” fueron la columna vertebral de sus estudios teológicos. Dussel todo lo veía desde América Latina, específicamente, desde el lugar de los pobres (los indígenas, los negros, los mestizos, los obreros, los campesinos, las mujeres, el pueblo latinoamericano).

En París descubre la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, la fenomenología trascendental de Husserl, el personalismo-fenomenológico de Ricoeur. Esto le permitió comenzar a cambiar su horizonte categorial; el proyecto latinoamericano iba tomando forma. La obra “América en la historia” del filósofo mexicano Leopoldo Zea le ayuda a reflexionar sobre la necesidad de encontrarle un lugar a Latinoamérica en la historia mundial; para ello había que ayudar a descubrir su ser oculto y comenzar a construir la historia de otra manera.

En 1963, gracias a una beca, se trasladó a Maguncia (Alemania) al Instituto de Historia Europea. En Munich conoce a Johanna, su futura esposa. Su estadía en Alemania le permite complementar su formación filosófica y teológica con estudios de historia; allí surge la idea de hacer un doctorado en historia en La Sorbona. En 1965 obtiene la licenciatura en teología y en 1967 el doctorado en historia con la tesis “El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)” o comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano (Dussel, 2000). Ese año, 1967, luego de diez años de estadía en Europa, regresa a América Latina acompañado de Johanna, su esposa, Enrique y Susanne, sus hijos.

Ya en Argentina, se desempeña como profesor de antropología y ética en la Universidad Nacional de Cuyo. En 1968 escribe “El dualismo en la antropología de la cristiandad”, cerrando así la trilogía: la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos. Si en las dos primeras hace énfasis en el choque cultural de la civilización semita con la griega, en la tercera se refiere al choque entre dos mundos, el europeo y el amerindio (caribe, azteca, maya, chibcha, inca). En este enfrentamiento asimétrico entre “dos mundos”, con la destrucción de uno de ellos (el amerindio), el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una cultura, pero no para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas, entra en crisis. En 1969, como transición hacia una nueva etapa, escribe “Para una destrucción de la historia de la ética”; en esta obra expone la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler o punto de partida de la “ética ontológica”⁵⁴.

Ese mismo año (1969) se reproduce en Córdoba (Argentina) lo ya acaecido en París, México o Frankfurt. Los alumnos exigían a los profesores mayor conciencia y claridad política. Dussel, en un encuentro interdisciplinar con sociólogos en Buenos

⁵³ - En 1962, en un encuentro de la Juventud Latinoamericana de Estudiantes Católicos conoce a Gustavo Gutiérrez, joven sacerdote asesor del movimiento en Perú.

⁵⁴ - Ética inspirada en Aristóteles y Heidegger.

Aires, escucha hablar por primera vez de la “teoría de la dependencia”, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. En Colombia Fals Borda publica su “Sociología de la liberación” y el mexicano Augusto Salazar Bondy da a conocer su obra “¿Existe una filosofía en nuestra América”, que trata sobre la imposibilidad de una filosofía auténtica en la situación neocolonial de América Latina?”. Dussel, junto a un grupo de filósofos reunidos en la Universidad Nacional de Cuyo, descubre la obra de Emmanuel Levinas “Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad”. Desde ese momento su “Ética ontológica” comienza a transformarse en “Para una ética de la liberación latinoamericana”⁵⁵.

El objetivo fundamental de la naciente *Filosofía de la Liberación* era descubrir el hecho masivo de la dominación, es decir, en cómo se constituye una subjetividad en “Señor” de otra subjetividad: en el plano mundial (centro-periferia), en el plano nacional (burguesía nacional-pueblo), en el plano erótico (varón-mujer), en el plano pedagógico (cultura elitesca-cultura popular), en el plano religioso (fetichismo-antifetichismo), en el plano racial (raza blanca-razas no blancas), etc.

El estudio paciente de la obra de Hegel hace que Dussel descubra la importancia del último Schelling, el de la Filosofía de la Revelación, el profesor a cuyas clases en Berlín (1841) asistían Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach. Schelling, contra Hegel, habla del “Señor del Ser”⁵⁶, creador desde la Nada. En su obra “El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana”. Dussel (1990) manifiesta que esta posición metafísica (creación “ex nihilo”) se encuentra presente en Marx al expresar en *El Capital* que la “formación del plusvalor le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de una creación de la nada”.⁵⁷ En sus comentarios a las cuatro redacciones de *El Capital*, Dussel expone este tema “schellingiano”, desconocido hasta el momento.

Mientras la fenomenología hermenéutica, corriente en la cual se movía Dussel hasta 1969, coloca al sujeto como un “lector” ante un “texto”, en cambio la *Filosofía de la Liberación* descubre a un “pobre” ante un “no-pobre” que es causante de su pobreza. Si bien Levinas le ayudó a orientarse en cómo plantear la cuestión de la “irrupción del otro”, tuvo que abandonarlo para poder construir una política (erótica, pedagógica, arqueológica) que cuestionara la “Totalidad” vigente que dominaba y excluía al “Otro” y así poder construir una nueva “Totalidad”. Precisamente, esta crítica a la Totalidad vigente (ontológica) y la creación de una nueva Totalidad (metafísica) es la esencia de la *Filosofía de la Liberación* o *Metafísica de la Alteridad*.

El nacimiento de esta nueva filosofía requería, a su vez, la creación de nuevas categorías; la primera de ellas fue la de “Totalidad”. Según Dussel (1973), se la

⁵⁵ - Los cinco tomos de dicha obra fueron escritos entre 1969 y 1975, año en que comenzó su exilio en México.

⁵⁶ - Noción mucho más apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo.

⁵⁷ - Disponible en <http://www.scribd.com/doc/5624114>. Nota 36, p. 33).

sugirió su profesor francés Yves Jolif, pero estaba ya presente en Aristóteles (tó hólón), Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Sartre. La ontología es un pensar el fundamento, el ser de la *Totalidad* vigente; el proyecto (ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión y la exclusión del Otro.

Del trabajo reflexivo de este pensador latinoamericano nace la utopía (lo sin lugar) en la Totalidad, es decir, el proyecto de la *liberación* del Otro. Una nueva *Totalidad*, no ontológica sino analógica⁵⁸, comienza a constituirse con lo mejor de la antigua y desde la “exterioridad del Otro”. Precisamente, el momento analéctico consiste en la afirmación del oprimido como persona y así poder negar su negación como indio, esclavo, mujer dominada, obrero. La nueva “*Totalidad analógica*” se va construyendo gracias a una praxis de *liberación*.

En su obra “Para una ética de la liberación latinoamericana”, Dussel (1973), luego de explicar la construcción que hace en los primeros capítulos de las tres categorías madres (*Totalidad – Alteridad – Praxis de Liberación*) va descendiendo de lo abstracto a lo concreto a través de una “histórica”, es decir, un situar en la historia mundial el hecho del mundo periférico. Luego, en un segundo momento, intenta ubicarse en la realidad concreta latinoamericana; para ello desarrolla la idea de la “irrupción del Otro en la Totalidad vigente”: la mujer oprimida en la erótica machista, el/la hijo/hija – juventud – pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista, el Dios de Jesús en el ateísmo de la Totalidad fetichizada (yo-razón-dinero).

La “erótica latinoamericana” plantea por primera vez en la filosofía latinoamericana la cuestión de la liberación de la mujer oprimida por la “Totalidad” machista. La “pedagógica latinoamericana” trata todo lo referente a la pedagogía, los medios de comunicación, el problema cultural e ideológico. Mientras el Emilio de Rousseau, el gran pedagogo de la Totalidad pedagógica burguesa, es un huérfano de padre y madre, sin cultura comunitaria previa, “educado” por un maestro autoritario; en cambio, Paulo Freire ubica el acto educativo en una comunidad popular, con cultura propia, en la cual es posible un proceso de concientización para participar como integrante del sujeto colectivo en el proceso de liberación socio-política del continente latinoamericano. La “política latinoamericana” hace referencia a la relación existente entre la “*Totalidad ontológica*” y la “*Otredad metafísica*”, es decir, entre el “Uno dominante” y el “Otro oprimido”. Sólo desde el Otro, desde el pobre, es posible construir una “política liberadora” (Dussel, 1995). Para construir la “arqueológica latinoamericana” Dussel se deja ayudar por el teólogo brasileño Hugo Assmann (1973) cuando éste muestra que el marxismo ortodoxo, al negar al dios del sistema y al proponer el ateísmo como posición última, cometió un grave error político, pues el pueblo oprimido por el sistema, además de producir bienes con su trabajo, también produce mitos y símbolos. Al establecer el partido comunista el ateísmo militante, esos mitos y símbolos populares, considerados “superchería”, son

⁵⁸- Más allá del sistema de la Totalidad.

recuperados por el sistema y se convierten en el medio supremo de alienación. Assmann insiste en que si un pueblo crea mitos y símbolos hay que descubrir en ellos su sentido de *liberación*.

En la obra “Las metáforas teológicas de Marx”, Dussel (2007), luego de dedicar la primera parte a la crítica del “fetichismo” se aboca a demostrar la existencia de una “teología metafórica” en la obra de Marx, haciendo énfasis en el parecido del ateísmo de los profetas bíblicos y el de Marx. El autor se vale de la siguiente frase de Ernest Bloch: “...sólo un ateo puede ser buen cristiano, sabiéndose también que sólo un cristiano puede ser buen ateo” (p. 244) para provocar una interesante reflexión.

Sólo un ateo del sistema (Totalidad) puede ser buen cristiano (creyente en un Dios alterativo, provocador y liberador) y un cristiano (reconocedor del sistema como creado, no divino) puede ser un buen ateo (del sistema). De ahí la importancia de negar “la negación o el ídolo del capitalismo” y afirmar la “alteridad divina” en América Latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico puede llegar a ser profundamente liberador. Para Dussel la relación con el “Absolutamente Otro” constituye una exigencia de su filosofía de la liberación; ahora, no hay relación con el “Absolutamente Otro” a menos que la otra persona sea afirmada en primer lugar y por encima de todo (Moros, 1995).

Dussel, por recomendación de los buenos amigos y con el fin de preservar su vida y la de su familia, decide salir de Argentina en 1975 y exilarse en México. Luego de aprender inglés en Texas, da seminarios en universidades de países africanos (Tanzania, Kenya, Zimbaue), asiáticos (India, China, Japón, Filipinas) y de los Estados Unidos para, como decía él, conocer el imperio por dentro. Da también conferencias y seminarios en varias universidades italianas. Asiste como ponente a los sucesivos Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás de Aquino (USTA) de Bogotá. Desde su residencia en México apoyó las revoluciones cubana y sandinista, en especial, realizando una crítica filosófica al marxismo dogmático desde una relectura creativa de Marx.

En México sintió la necesidad de clarificar las ambigüedades que la Filosofía de la Liberación había dejado sin contestar en su primera etapa. La mayoría de los filósofos de la liberación argentinos fueron perseguidos por el militarismo neoliberal a partir de 1976. Algunos de ellos, como Mario Casalla, apoyaron posteriormente a la derecha peronista desde una posición extremadamente nacionalista, sin hacer referencia a la opresión económica; otros como Juan Carlos Scannone retomaron la hermenéutica de la simbólica popular, sin considerar las determinaciones políticas y económicas del pueblo empobrecido y sin poder evitar las ambigüedades populistas; otros, como Oswaldo Ardiles se vieron obligados a guardar silencio.

La cuestión política del “populismo” se tornó central. Dussel sintió la necesidad de clarificar las categorías “lo popular” y “lo nacionalista” para evitar la posición fascista y, al mismo tiempo, combatir tanto el marxismo althusseriano como el pensamiento analítico anglosajón. Todo esto hace que Dussel comience a interesarse en la obra de Marx.

Ya en México, se aboca al estudio sistemático de la obra de Marx. Esta titánica tarea la realiza, gracias a cuatro hechos: a) La creciente miseria del continente latinoamericano; b) Para poder efectuar una crítica del capitalismo, causante de la miseria; c) Para que la Filosofía de la Liberación pudiese desplegar una “económica” y una “política” firmes y así afianzar la “pragmática”; d) Para poder superar el dogmatismo marxista-leninista de los países socialistas. Él sintió la necesidad de leer directa y seriamente la obra de Marx para ayudar a afianzar la izquierda latinoamericana. Ahora, unos años después, con la caída del muro de Berlín en 1989, pareciera haberse tronchado dicho intento. Sin embargo, su optimismo lo llevaba a pensar que cuando la izquierda latinoamericana despertase del estado somnoliento en que la dejó el “derrumbe del socialismo real” y el naciente neoliberalismo, el “retorno a Marx” que él ha propiciado, será fundamental para la nueva generación latinoamericana y mundial (Dussel, 1999).

Dussel se aboca a la tarea de “reconstrucción radical” del pensamiento de Marx; para lograr esto relee íntegramente, desde la situación de dependencia latinoamericana, toda la producción teórica de Marx (1857 a 1882). Esta relectura hermenéutico-filosófica y reconstructiva de la obra de Marx le hace sentir la necesidad de “...invertir las hipótesis de lectura tradicionales” (Dussel, 1999: 25). Según Dussel, el Marx más antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848) sino el Marx maduro, el de las “cuatro redacciones” de El Capital (1857-1882).

En su obra “El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana” (1990) dedica el capítulo ocho a las interpretaciones filosóficas de la obra de Marx, manifestando cómo fue apareciendo ante sus ojos este gran filósofo-economista. En dicho capítulo Dussel percibe que ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser o Habermas colmaban sus aspiraciones en el conocimiento de Marx.

Según el pensador argentino-mexicano, para el mundo empobrecido de la Periferia era una necesidad prioritaria la “reconstrucción” de la totalidad de la obra central de Marx, liberándolo no sólo del “estalinismo dogmático” sino también de la “tradición marxista occidental”, cuyos representantes han ayudado a sepultar el pensamiento de Marx. Dussel propone consolidar la “filosofía económica” a través de la “poiética” o filosofía de la producción; al mismo tiempo replantea el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur. Esto lo llevó a descubrir que “Marx había escrito en cuatro ocasiones El Capital” (Dussel, 1999: 25).

Dussel comienza a realizar el comentario de la primera redacción de El Capital, utilizando la metodología hermenéutico-filosófica de la liberación y prestando especial atención a la reconstrucción del proceso de producción de las “categorías”. Esta labor se muestra en su obra “La producción teórica de Marx. Una introducción a los ‘Grundrisse’ ” (Dussel, 1985). A su vez, el comentario de la segunda redacción de El Capital se objetiviza en su obra “Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63” (Dussel, 1988).

Por último, los comentarios a la tercera y cuarta redacción de El Capital están sistematizados en su obra “El último Marx (1863-1882) y la liberación

latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital” (Dussel, 1990). Dussel realiza así una reinterpretación hermenéutica de la obra de Marx, descubriendo “una gran semejanza” del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, especialmente en todo lo relacionado a la “exterioridad del pobre” (Alteridad) como origen del discurso (filosófico).

Unos días antes de la caída del muro de Berlín (1989) Dussel comienza un debate con Karl-Otto Apel en Freiburg (Alemania). En 1991 discute en forma dialogante con Paul Ricoeur y ese mismo año dialoga en México con Richard Rorty mientras que con Gianni Vattimo lo hace en 1993 y con Jürgen Habermas en 1996. En estos encuentros amistosos de sana discusión teórica le comunica tanto a Habermas como a Apel que ellos han pasado desapercibida la categoría fundamental de la ética: la Otridad o sujeto colectivo excluido por la Totalidad (Dussel, 1994).

Toda la reinterpretación que realiza Dussel de la obra de Marx está fundamentada en la siguiente cita tomada de los “Manuscritos del 61-63”: “La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene siempre como momento determinante su existencia como miembro de una comunidad (...). Es una relación con los demás hombres la que condiciona su relación con la naturaleza”⁵⁹. En su obra “El último Marx y la liberación latinoamericana” Dussel concluye que El Capital es una ética (Dussel, 1990: 429s).

En el debate con Apel-Habermas manifiesta que no tiene mayor dificultad en aceptar una “comunidad de comunicación” (comunidad teórica). Aclara que su reflexión parte de la exclusión del Otro de la comunidad hegemónica dominante. El hecho de la “exclusión” es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación (exclusión de las culturas dominadas, de la comunidad filosófica latinoamericana, del Otro por parte de la Totalidad europeo-estadounidense). El Otro en el plano político es el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer y en la pedagogía el niño-pueblo culturalmente dominado. Precisamente en la Ética del discurso (Apel - Habermas) no es tratada la liberación de estos excluidos dominados.

La realidad latinoamericana obliga a concretar los niveles de reflexión. Si Dussel, en un primer momento parte de una visión europea de la filosofía, luego se abre a una interpretación latinoamericana para así descubrir un continente dominado económica y culturalmente (Periferia) por los países hegemónicos (Centro). La nueva etapa de la Filosofía de la Liberación exige mucha creatividad, pues requiere “...relanzar analécticamente el discurso filosófico crítico” (Dussel, 1995: 29) sobre la exterioridad del pobre, de la mujer, del niño, del joven, de la cultura popular, de las razas no-blancas, de la destrucción ecológica de la tierra.

El reconocimiento del Otro, del pobre, tiene su fundamento en la dignidad de la persona como miembro de una comunidad. Esta propuesta se encuentra en Marx, en Levinas, en la Filosofía de la Liberación. Dussel, como recreador de la obra de Marx, está convencido de que el problema actual más acuciante en América Latina hay que situarlo en una filosofía política latinoamericana de la liberación en el Sistema-

⁵⁹ Citado por Dussel. Disponible: <http://www.scribd.com/doc/5624114/> . Nota 87, p. 36

Mundo, articulado a su vez a una filosofía económica y todo desde una filosofía de la liberación que haya aprendido la lección de una filosofía pragmática. Este pensador latinoamericano insiste en que la crisis de las alternativas no-capitalistas y de la izquierda en general, es una provocación a la creatividad más que causa de desaliento o pesimismo.

Las discusiones tenidas con distintos pensadores de los países centrales (Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty, Vattimo), enfrascados en el formalismo de una Ética del Discurso, permite el nacimiento de su obra “La nueva Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión”. Esta “nueva ética” se escribe desde la situación de “las víctimas”⁶⁰, del afectado negativamente por el “acto no-perfecto”.

Las víctimas, como nuevos movimientos sociales (la mujer ante el machismo, las razas no-blancas ante el racismo, la clase obrera ante el capitalismo, los países periféricos ante los países centrales) constituyen una nueva comunidad de comunicación antihegemónica de actores que emergen, desde la diferencia, como constructores de una nueva universalidad por medio de la praxis de liberación.

1.2- Ignacio Ellacuría (1930-1989)

Ignacio Ellacuría, natural de Portugalete, pequeño pueblo vasco de la costa cantábrica, hijo de un médico oftalmólogo y de una mujer de pueblo. Se le imagina cuando niño en contacto con el mar y las zonas montañosas, hablando vasco en su casa y castellano en la escuela y la calle, estudiando bachillerato en el colegio de los jesuitas de Tudela y corriendo detrás de una pelota de fútbol en el recreo y jugando pelota vasca en el frontón más cercano a su casa. La formación en valores la recibe en su casa y luego también en el colegio donde la vivencia del “espíritu ignaciano”⁶¹ era una actividad consuetudinaria.

A los dieciséis años ingresa al noviciado⁶² de Loyola y a los diecinueve años se ofreció como voluntario para ir a Centroamérica con el fin de continuar su proceso de formación espiritual e intelectual. Llegó a El Salvador acompañado de otros cinco novicios y su maestro, Miguel Elizondo, hombre avanzado para su tiempo y de una espiritualidad profunda que ayudó mucho a que los novicios se liberaran de lo circunstancial - costumbres, devociones, reglas - y se confrontaran con lo fundamental: Jesús de Nazareth y la realidad centroamericana (Sobrino-Alvarado, 1999).

A finales de 1949 Ellacuría se trasladó a Quito para estudiar filosofía. En la Universidad Católica se encuentra con otro de sus maestros: Aurelio Espinoza. Sus clases se caracterizaban por la heterodoxia metodológica, por las formas vitales;

⁶⁰ - Término tomado de Walter Benjamín (1973). Este pensador hace converger dialécticamente en su obra “Tesis de Filosofía de la Historia”, los dos caminos por los que había realizado su búsqueda filosófica: la teología judía y el materialismo histórico. Murió como “una víctima” judía del nazismo.

⁶¹ - Formación bajo la orientación de la vida y obra de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús.

⁶² - Tiempo destinado para la probación en la orden religiosa, antes de profesar.

según Ellacuría “...fue todo lo contrario de un superficial que mariposea por cualquier tema” (Sobrino-Alvarado, 1999: 39).

En Quito se encuentra también con Ángel Martínez para quien la poesía era una forma de vida. Ellacuría se sintió tocado por esta unidad esencial de palabra y vida en dicho poeta; él también deseaba “...encontrar una filosofía que, al mismo tiempo que respondiera a las cuestiones últimas, también diera cuenta de los problemas cotidianos de la humanidad” (Sobrino-Alvarado, 1999: 42). De la misma forma que Ángel Martínez había hecho de la poesía una forma de vida, él deseaba hacer otro tanto con la filosofía.

Al terminar los estudios de filosofía en 1955, Ellacuría regresa a El Salvador y se desempeña como docente en colegios de la Compañía de Jesús hasta 1958, año en que viaja a Innsbruck (Austria) para realizar estudios de teología. Aquí asiste a las clases de Karl Rahner, quien tras las huellas de Tomás de Aquino, en diálogo con Kant, el idealismo alemán y Heidegger, se deja guiar sobre todo por la vida y obra de Ignacio de Loyola (Sanna, 2006). Ellacuría admiraba la elegancia con que Rahner llevaba sus dudas, ya que hacía teología confrontando esta disciplina con las preguntas planteadas por la vida.

Con excepción de las clases de Karl Rahner a Ellacuría no le entusiasmó el estudio de la teología; el nivel académico era bajo. En 1961 es ordenado sacerdote en Bilbao. Aprovecha la estadía en el País Vasco para visitar a Xavier Zubiri, a quien conocía a través de su obra “Naturaleza, Historia y Dios”. En este primer encuentro con el filósofo vasco le pide que sea tutor de su tesis doctoral en filosofía, ya que veía en él “...un modelo de juntura entre lo clásico y lo moderno, entre lo esencial y lo existencial” (Sobrino-Alvarado, 1999: 45). Zubiri acepta dicha propuesta; así comenzó una relación amistosa, enriquecedora para ambos. Ellacuría regresa a Innsbruck para concluir sus estudios de teología.

De nuevo en el País Vasco, comienza a reflexionar sobre el presunto tema de su tesis doctoral: La principalidad de la existencia. Dicho tópico le agradaba porque le permitía familiarizarse con algún existencialista serio y, a su vez, con el tomismo alemán de los años sesenta. Deseaba encontrar una visión unitaria del ser humano que conciliase esencia y existencia, naturaleza e historia, historia y trascendencia. Inicialmente intentó hacer una síntesis partiendo de las antropologías del neotomismo alemán y Ortega y Gasset. Esta primera experiencia no le entusiasmó y abandona dicho proyecto. La lectura de la obra “Sobre la esencia” de Zubiri lo orientó en la construcción del plan definitivo de su tesis:

Sustancia y sustancialidad: la filosofía de Zubiri frente al aristotelismo y la metafísica clásica; ser y realidad: la filosofía de Zubiri frente al neotomismo alemán; existencia y esencia: la filosofía de Zubiri frente al existencialismo. En la conclusión retornaría al tema principal: la principalidad de la esencia según el pensamiento de Zubiri (Sobrino-Alvarado, 1999: 46).

El proyecto filosófico del joven Ellacuría consistía en sentar las bases de una nueva filosofía cristiana. Ahora, el término “filosofía cristiana” fue motivo de discusiones entre pensadores creyentes y no creyentes. Mientras Gilson afirmaba que

“la filosofía occidental es lo que es gracias al cristianismo”, Heidegger pensaba que “...la pregunta sobre el ser no irrumpe mientras se está en la seguridad y en la comodidad (...). No se puede preguntar sin dejar de ser creyente” (Sobrino-Alvarado, 1999: 55). Ellacuría participaba en las discusiones entre teóricos marxistas y teóricos cristianos en América Latina; él creía posible sentar las bases de una nueva filosofía cristiana en pleno siglo XX. Su admiración por la obra de Tomás de Aquino le permite sostener enfáticamente la necesidad del creyente de reflexionar sobre su fe y actuar de acuerdo a los “signos de los tiempos”.

Durante el período 1955-1963 Ellacuría se inserta en el llamado movimiento neotomista⁶³; pareciera que en esta etapa se proponía establecer relaciones entre la filosofía tomista y la filosofía moderna, de forma parecida a como hizo Tomás de Aquino cuando buscó armonizar sus creencias cristianas con el pensamiento de Aristóteles. Estaba convencido de que un tomismo renovado podía ayudar a incentivar un pensamiento autóctono en Centroamérica. No hay que olvidar el innegable rol que el neotomismo jugó en la preparación del Vaticano II. Ellacuría se propone concretar esta idea intentando “cristianizar” a Ortega y Gasset, es decir, buscando aproximar la filosofía escolástica y la filosofía vitalista de Ortega debido a que siempre admiró en él su vitalismo y su visión dinámica de la realidad que, a su vez, contrastaban con el esencialismo y el inmovilismo aristotélico-tomista.

Mientras estudiaba teología en Innsbruck Ellacuría sigue reflexionando sobre la posibilidad de realizar la síntesis entre tomismo y modernismo. La lectura de “Naturaleza, Historia y Dios” de Xavier Zubiri lo entusiasma hasta quedar convencido de que este pensador contemporáneo sí podía ayudarlo a unificar escolasticismo y vitalismo. Es la lectura de la obra “Sobre la esencia” que le enviara Zubiri en enero de 1963, lo que le permite por primera vez plantearse la posibilidad real de un nuevo tipo de filosofía cristiana que fuera más allá de la síntesis entre tomismo y modernismo.

Entre 1964 y 1967 Ellacuría comienza a dejar de lado el proyecto de renovación de la filosofía cristiana. Se inicia una transformación en este pensador cristiano que va desde la filosofía cristiana a la “teología de la revolución”⁶⁴. Aunque comienza a darse en él un cambio del saber filosófico al teológico, tal transformación no debe concebirse en términos de ruptura radical.

El cambio de rumbo de su tesis doctoral en filosofía, dejando de lado las comparaciones que al principio deseaba hacer con Aristóteles, neotomistas y existencialistas, se debió fundamentalmente a su opción de servir intelectualmente a la Iglesia. La tesis se centró en el análisis de los aspectos más novedosos de la obra de

⁶³ - Movimiento que buscaba renovar el pensamiento católico (tomista) a través de una síntesis entre la filosofía de Tomás de Aquino, los descubrimientos de las ciencias y las filosofías de Kant y Heidegger.

⁶⁴ - La expresión “teología de la revolución” nació en Europa como una especie de “logomaquia bizantina” caracterizada por la ausencia de elementos socio-analíticos en sus textos. Los teólogos latinoamericanos se interesaron fundamentalmente por la “revolución de la teología”, dando así origen a la Teología de la Liberación.

Zubiri “Sobre la esencia”. A partir de ese momento se inicia entre Ellacuría y Zubiri una relación afectivo-intelectual muy significativa.

Otra razón por la cual Ellacuría abandona su proyecto filosófico inicial se debió a los cambios que se estaban dando en el mundo, en la Iglesia y a los nuevos intereses intelectuales que comienzan a surgir en él. Siente la necesidad de escribir más sobre teología, ya que deseaba comenzar su tesis doctoral en teología, también bajo la dirección de Zubiri.

Tanto la experiencia del Concilio Vaticano II (1962-1965) como la elección del Padre Arrupe como Superior General de los jesuitas y la carta que éste envió a los Superiores Provinciales de Latinoamérica, pidiendo a todos una opción más clara por los pobres, le ayudaron a abandonar el proyecto de una “filosofía cristiana”. A finales de 1966 asistió a la reunión de los Centros de Investigación y Acción Social de los jesuitas de Centroamérica, participando con una ponencia en la cual hacía énfasis en la necesidad de buscar en el trabajo pastoral “la auténtica humanización de los hombres impedidos especialmente por la miseria y por determinadas estructuras”, agregando más adelante: “...ahora bien, dondequiera que hay ese trabajo por el desvalido, por el injustamente tratado (...) hay un trabajo típicamente cristiano” (Sobrino-Alvarado, 1999: 71-72).

Mientras tanto, Ellacuría se pone en contacto con la obra “Teología de la Revolución” de José Comblin⁶⁵. Dicha teología será el antecedente directo de la Teología de la Liberación. A Ellacuría, esta nueva forma de hacer teología, partiendo del estudio de las revoluciones latinoamericanas desde el punto de vista del Evangelio, le parecía muy significativa. En Julio de 1968, viaja a Medellín (Colombia) para dar un curso sobre teología de la revolución y un curso de filosofía zubiriana. Según Valdés (1999) es impresionante la profundidad y la radicalidad, no sólo teológica, sino también sociológica, con que desarrolló el curso: luego de un análisis filosófico del origen del concepto “revolución” y del carácter moral de las revoluciones, continúa con un detallado análisis de la revolución soviética, cubana, el movimiento negro en defensa de los derechos civiles de los años sesenta en los Estados Unidos para luego pasar a analizar la situación de injusticia y miseria en América Latina.

Ellacuría, como ya se dijo en párrafos anteriores, deseaba servir con la razón a su Iglesia; si durante los años cincuenta y sesenta consideraba que la mejor manera de hacerlo era poniendo todas sus energías en la creación de una “nueva filosofía cristiana”, al final de los años sesenta descubre que la mejor forma de servir a la Iglesia era analizando teológicamente el hecho de las revoluciones sociales en América Latina.

En 1969, luego de asistir al curso de Zubiri “Estructura dinámica de la realidad”, comienza a dar los primeros pasos en la búsqueda de una nueva forma de hacer

⁶⁵ - Teólogo brasileño de origen belga que se entusiasma con la lectura de algunas obras sobre “teología de la revolución” de origen europeo, pero que le da a dicha expresión un sentido latinoamericano. Dicho teólogo es considerado, junto con Gutiérrez, Segundo, Galilea, uno de los padres de la Teología de la Liberación.

filosofía. Sus reflexiones filosóficas se dirigían al análisis de la realidad social y política de El Salvador, su país de adopción. Pero no será hasta finales de 1971 cuando logra definir con claridad su nuevo horizonte filosófico: filosofía y política. Comienza a pensar “lo político” desde la situación concreta de El Salvador: la seguridad social, los derechos humanos, el derecho a la huelga, la reforma agraria. Este pensar sobre situaciones concretas era solamente el primer paso de su proceso filosófico, pues lo que en última instancia buscaba era “...acceder a lo más real de la realidad” (Sobrino-Alvarado, 1999: 76).

En su artículo “Filosofía política”, publicado en la revista ECA⁶⁶ (1972) hacía énfasis en que para que la concreción no limite y ahogue el pensamiento, es importante “posibilitar el acceso a lo que es la totalidad de la realidad” (p. 380), es decir, había que construir esta “totalidad de lo real”, lo cual exige una profunda dedicación filosófica. Precisamente, esto, lo “más real de la realidad” será lo que años más tarde (1980) denominará “la realidad histórica” (el objeto de la filosofía). Esta realidad hay que descubrirla a través de análisis concretos de realidades sociales y políticas. Si el proyecto juvenil de Ellacuría era “sentar las bases para una nueva filosofía cristiana”, a partir de 1969, el proyecto consistirá en ir construyendo las bases de una nueva idea de filosofía (filosofía política), mucho más profana, pero “estrictamente metafísica”⁶⁷.

En los siguientes párrafos se pretende abordar la contribución filosófica de Ellacuría, siempre en función de la liberación de los pueblos oprimidos del mundo y, de manera muy concreta, del pueblo salvadoreño. En su artículo “Función liberadora de la filosofía” (1985) deja claro los intereses filosóficos que él deseaba impulsar en la Universidad Centro Americana (UCA) de San Salvador. La originalidad de Ellacuría, como la de Sócrates, no está en la creación de un sistema filosófico particular, cosa que no elaboró, sino en “haber convertido la filosofía misma en un estilo de vida humana auténtica, en haber hecho de la teoría un verdadero modo de existencia ética”.

Un poco más adelante, Antonio González, compañero de labores en la Universidad, parafraseando a Zubiri, afirma que:

Lo característico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación (González, 1990: s/p).

Ellacuría mostró con su vida y también con su muerte⁶⁸ que la función social de la filosofía no es primeramente una función académica y mucho menos una función legitimadora de uno u otro poder, sino una función liberadora, que como en el caso de

⁶⁶ - Estudios Centro Americanos.

⁶⁷ - “No lo que está ‘más allá’ de lo real físico, sino la realidad física misma en su distensión (metá) de lo aprehendido unitariamente” (Zubiri).

⁶⁸ - Asesinado por militares del ejército salvadoreño, junto con otros compañeros y compañeras, el 16 de noviembre de 1989.

Sócrates, se convierte en una tarea mayéutica y crítica; “mayéutica” en el sentido del verbo griego “maieúomai” (ayudar en el parto), pues se propone acompañar filosóficamente al pueblo oprimido salvadoreño en su proceso de creación (nacimiento) del hombre y la sociedad nuevos; “crítica”, para poder enfrentarse a tantas ideologizaciones que presenta el sistema opresor disfrazado de “democracia”.

No se entiende la filosofía “ellacuriana” sin hacer referencia a la relación personal y profesional que mantuvieron los dos grandes pensadores: Ellacuría y Zubiri. Lo que a Ellacuría más le llamó la atención de su amigo y maestro fue el novedoso tratamiento que hace de la “historicidad” humana, pues, según su criterio, éste es uno de los principales temas en el diálogo con el marxismo. Este diálogo motiva a Ellacuría para que se interese por dos grandes temas de la metafísica zubiriana: la idea de “estructura” desarrollada en la obra “Sobre la esencia” y la imagen radicalmente dinámica de “lo real”.

La “Estructura dinámica de la realidad” (1989), es un texto que no sólo proporciona un interesante acceso a la filosofía zubiriana sino que también ayuda a entender la evolución filosófico-teológica de Ellacuría: neotomismo, racio-vitalismo, pensamiento rahneriano, pensamiento zubiriano, filosofía política, filosofía de la liberación.

Para Ellacuría la filosofía zubiriana es un “realismo materialista abierto”, definición que subraya la sólida crítica de Zubiri a la tradición idealista occidental y el papel central que otorga a la “materia” en su cosmovisión evolutiva. Ahora, Ellacuría no considera a Zubiri un naturalista, ya que está consciente de que en el núcleo mismo de la filosofía zubiriana hay una íntima relación entre la realidad del cosmos y la inteligencia humana.

El mismo Zubiri aclara esto al afirmar en su obra “Inteligencia sentiente”: “Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (Zubiri, 1981: 10)⁶⁹.

Si bien Ellacuría en un principio, por influencia de la obra “Sobre la esencia” (Zubiri), tiende hacia una interpretación más naturalista de la filosofía, su interés por la constitución de una filosofía de la liberación, alimentado por el curso “Estructura dinámica de la realidad”, dictado por Zubiri, lo obliga a reflexionar sobre la importancia de la historia en el desarrollo del proceso de liberación. En dicho curso, luego de analizar los dinamismos de la materia, de la vida, de la persona y de la sociedad, Zubiri termina analizando el dinamismo de la historia. En la historia se hacen presentes todos los demás dinamismos de “lo real”, que son, a su vez, afectados por ella; de ahí que la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. La historia afecta al carácter de la realidad en cuanto tal (Zubiri, 1989).

Este texto es fundamental para comprender el pensamiento filosófico de Ellacuría. La historia, según la concepción zubiriana, es precisamente el lugar de imbricación

⁶⁹ - En este momento pasa por mi mente todo lo relacionado a la “fenomenología compleja” de Edgar Morin, trabajado magistralmente en el seminario coordinado por el Dr. Alejandro García Malpica, realizado en la Universidad de Carabobo durante el período Octubre 2007-Febrero 2008.

entre realidad e inteligencia, entre hombre y mundo. La historia es el ámbito donde se define el “tercer horizonte” de la filosofía, distinto del “horizonte helénico” (naturalismo) y del “horizonte moderno” (subjetivismo).

Luego de analizar lo que Hegel, Marx y Zubiri han entendido como objeto de la filosofía, Ellacuría propone la “realidad histórica” como el objeto adecuado de dicha disciplina, pues, según él, la realidad histórica abarca todas las demás formas de realidad (realidad material y biológica, realidad personal y social). En su obra póstuma “Filosofía de la realidad histórica” (1991) se propone analizar la presencia en la historia de las demás formas de realidad.

La filosofía de la liberación será la reflexión sistemática sobre la praxis⁷⁰ histórica. De ahí la necesidad del estudio de las distintas estructuras y dinanismos que componen la realidad histórica y la importancia capital que tiene la comprensión de la “relación entre teoría y praxis”. Antonio González (1997), integrante del Departamento de Filosofía de la Universidad Centro Americana de San Salvador, escribe “Estructuras de la praxis”, una obra muy completa sobre la “filosofía primera” o “filosofía de la praxis”. Según él, Zubiri (1981) en su trilogía “Inteligencia sentiente” aparece como heredero de dos grandes intuiciones de la filosofía post-hegeliana en torno al problema de “la intelección”. En primer lugar, la intuición de Nietzsche hace ver que el error clásico del “idealismo” ha consistido en tener como fundamento la “artificiosa escisión” entre inteligencia y sensibilidad⁷¹.

La separación que hacen los griegos de estas dos facultades cognoscitivas (inteligencia y sensibilidad) da origen al “dualismo metafísico” entre dos ámbitos de “lo real”: el mundo sensible y el mundo inteligible. También esa dualidad de facultades cognoscitivas ha fundamentado la escisión no sólo metafísica sino también “socio-teórica” entre los llamados “sabios” que se guían por el “logos” y el “vulgo” que sigue las impresiones engañosas de los sentidos. Zubiri, siguiendo a Nietzsche, entiende que la superación del idealismo occidental sólo es posible mediante la reafirmación de la íntima unidad entre “sentir e inteligir”.

Por otra parte, Zubiri hereda una intuición que ya se encuentra en la crítica del joven Marx tanto al idealismo como al materialismo precedentes: la sensibilidad no es una facultad pasiva y receptora sino activa en su relación con el medio. Por tanto, la relación del hombre con el mundo natural y social no se da a través de la contemplación, sino en la actividad transformadora (trabajo). Zubiri, en virtud de este carácter activo del sentir humano, no hablará de “sensibilidad” sino de “proceso sentiente”. Ahora, como este proceso está radicalmente unido al “inteligir” se le ocurre utilizar el término “inteligencia sentiente”, resumiendo así las dos grandes intuiciones post-hegelianas anteriormente mencionadas (González, 1997).

⁷⁰ - Para Ellacuría Praxis es “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica” (Ellacuría, 1985: 57).

⁷¹ - Ya en Parménides se encuentra esta escisión.

Para Ellacuría la inteligencia tiene su origen en una praxis social e histórica concreta, que determina justamente las posibilidades de toda actividad racional. La verdad racional, incluso en las disciplinas más abstractas, tiene un carácter constitutivamente histórico. La inteligencia tiene no sólo un origen sino también un destino social que, sin negar su autonomía relativa, determina en forma de intereses la mayor parte de sus contenidos y tareas. Pero la vinculación entre inteligencia e historia no es solamente cuestión de origen y de destino de la actividad racional, sino un carácter constitutivo mismo de la intelección; de ahí que la referencia del conocer humano a través de la praxis es la condición de su propia cientificidad. Cualquier filosofía, cualquier saber humano, está obligado a tomar conciencia de su propia historicidad, de sus vinculaciones concretas con la praxis social de la que surge y a la que sirve, pues, a partir de esta conciencia es posible pretender objetividad y universalidad (cientificidad).

Según Ellacuría (1985), el punto de partida de la filosofía de la liberación es la praxis histórica o praxis liberadora: “La filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora a favor de una eficaz praxis de liberación si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora” (p.56) Este pensador latinoamericano experimentó su labor intelectual en su dimensión socrática, es decir, hizo de la “liberación” una forma de vida filosófica. Vivió convencido de que no es posible una filosofía de la liberación sin una verdadera vinculación histórica con la praxis liberadora. Hizo mucho énfasis en la importancia capital de la “historización” de conceptos como los de “propiedad”, “derechos humanos” y “bien común”.

Para Ellacuría su filosofía de la liberación es una filosofía de la praxis histórica, constituyéndose ésta en objeto y punto de partida del filosofar. Su martirio no permitió que desarrollara este planteamiento, pues en su obra póstuma “Filosofía de la realidad histórica” (1991) la praxis histórica se muestra tan sólo como culminación (objeto). Para cerrar esta reflexión es conveniente hacerlo con sus propias palabras: “Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación (...) de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por accidente” (Ellacuría, 1985: 60).

2.- Testimonio de Teólogos

Se ha creído conveniente escoger a un pequeño grupo de teólogos de la liberación (Gutiérrez – Muñoz – Ruiz – Sobrino – Trigo) que se caracterizan por entender el proceso de elaboración teológica como “acto segundo”, siendo el “acto primero” la contemplación, el cara cara con la gente popular y la praxis de liberación.

2.1 – Gustavo Gutiérrez (1928 -)

Durante sus años como estudiante universitario de psicología, en la universidad de Lima perteneció a un grupo apostólico laico en cuyo seno compartió con otros compañeros la inquietud por conocer mejor el cristianismo. Leían y comentaban en común textos bíblicos, encíclicas de contenido social (Rerum Novarum – Quadragesimo Anno) o propiamente teológico (Mediator Dei – Mystici Corporis).

Más tarde, cuando decide comenzar a estudiar teología, lo hace desde la asimilación de experiencias y lecturas peruanas y latinoamericanas. Desde esos primeros momentos de estudiante, le pareció de importancia capital “la inteligencia de la fe en la vida cristiana y eclesial” (Tamayo-Bosch, 2002: 242). El estudio de la Summa Theologica de Tomás de Aquino y el aporte de Melchor Cano sobre los “lugares teológicos” le apasionaron. El artículo “Teología” de Yves Congar le ayudó a salir del modo casi exclusivamente racional de abordar el estudio de la teología.

Luego de estudiar teología en Lyon (Francia) se desempeña como sacerdote en la ciudad de Lima dedicándose íntegramente y con entusiasmo a la actividad pastoral⁷² con estudiantes universitarios. Al poco tiempo decide entrar en contacto con el medio popular y pobre, “...hasta llegar a una cierta fusión de estos dos campos de trabajo, interpeladores y complementarios” (Tamayo-Bosch, 2002: 242).

Para Gutiérrez el “sujeto” de la teología es el “pueblo pobre” injustamente explotado que es, al mismo tiempo, profundamente creyente. El trabajo con Comunidades Eclesiales de Base⁷³ lo pone en relación con un mundo que lo hace reencontrarse con sus propias raíces. Al insertarse y trabajar en este mundo comprende que lo primero es “escuchar”, especialmente las vivencias humanas y religiosas de quienes han hecho suyos los sufrimientos, esperanzas y luchas de un pueblo para así aprender sobre el pueblo y sobre Dios. Experimenta que en el diálogo que se da en la comunidad cristiana hay importantes momentos de reflexión sobre el modo de vivir la vida y la fe. El método adoptado por muchas comunidades cristianas, denominado “revisión de vida”, no se limita solamente a comprender las experiencias a la luz de un texto bíblico sino también a traducir en compromisos concretos la fe que se profesa.

Gutiérrez estaba convencido del “potencial evangelizador de los pobres”; le parecía imposible hacer teología sin tener presente la experiencia de Dios que tienen los pobres. Esta vivencia cotidiana y desafiante replantea todo su quehacer teológico. Las comunidades cristianas populares, reunidas en “ecclesia”, piensan su fe y, por tanto, hacen teología. Los teólogos “cumplirán con eficacia su tarea en la medida en que están ligados a la comunidad cristiana, en que forman parte de ella y comparten cotidianamente con otros las razones de su esperanza” (Tamayo-Bosch, 2002: 244). La teología no es una tarea individual sino una función eclesial; se hace desde la Palabra de Dios recibida y vivida en la Iglesia, en orden a su anuncio a toda persona y, de manera especial, a los pobres. La cercanía a las comunidades eclesiales de base obliga a un gran rigor en el quehacer teológico ya que las interrogantes y posibles respuestas que vienen de ellas no permiten que se caiga en elucubraciones evasivas e irresponsables.

¿Cómo conciliar la pertenencia a una comunidad y sus exigencias diarias con el trabajo intelectual que requiere de un espacio y un tiempo propios? Es muy complejo

⁷² - Trabajo práctico dedicado a la formación de cristianos militantes.

⁷³ - Expresión de entrada del pueblo pobre en la Iglesia.

dar una respuesta satisfactoria a este planteamiento; de ahí que el quehacer teológico no está exento de tensiones. Construir un lenguaje sobre Dios (teología) partiendo de la vida de un pueblo que vive la fe en medio de una situación de injusticia no es tarea fácil. El lenguaje teológico es, a la vez, contemplativo, pues tiene un punto de partida en el “silencio orante” ante el misterio de Dios y, profético ya que establece una relación indisoluble entre el Reino de Dios y los Pobres. El lenguaje teológico que surge en los sectores populares de América latina y de otros continentes tiene como marco histórico la experiencia de sufrimiento del inocente⁷⁴.

Desde los inicios de la *Teología de la Liberación* se han tenido presentes las diferentes dimensiones de la pobreza; se prestó atención para no reducirla a su aspecto económico. El pobre es el “insignificante”, aquél que es considerado “no-persona”, a quien no se le reconoce la plenitud de sus derechos como ser humano; los pobres son catalogados como los seres que cuentan muy poco para la sociedad y para la Iglesia.

Las razones de la exclusión del pobre en la sociedad actual son, entre otras, las carencias económicas, el color de la piel, ser mujer, pertenecer a una cultura despreciada (Medellín 2, 22). En distintas obras Gustavo Gutiérrez, se refiere con frecuencia al sujeto primordial de la *Teología de la Liberación*, el pobre. En repetidas oportunidades utiliza la expresión “...pueblos, razas y clases sociales” (Gutiérrez, 1971: 226, 251, 255) y “...las clases populares explotadas, las culturas oprimidas, las razas discriminadas” (Gutiérrez, 1973: 64, 107, 125) para referirse a él. Igualmente afirma que “...la mujer de esos sectores es doblemente explotada, marginalizada y despreciada (Gutiérrez, 1977: 34).

También Gutiérrez ve al pobre como “el otro” de una sociedad que se construye al margen o contra sus derechos más elementales. Por eso, la historia leída desde ese “otro” es otra historia, cuya relectura implica ayudar a rehacerla. Para este teólogo el pobre es el sujeto de su propia liberación; de ahí la importancia capital de que asuma su destino. En otra de sus obras Gutiérrez (1992) se refiere al hombre y al teólogo Bartolomé de Las Casas quien se planteaba ver las cosas “como si fuese indio”. El compromiso concreto del teólogo asumido en y desde el mundo de la pobreza le hace descubrir al pueblo latinoamericano como un pueblo pobre y creyente al mismo tiempo, nutriéndose la reflexión teológica de esta experiencia cotidiana.

El teólogo de la liberación se esfuerza por pensar la fe a partir de la situación de marginación y despojo que vive el sujeto “pobre” (la mujer, los indígenas, los afroamericanos, el habitante del barrio). La reflexión teológica que se origina en estos universos es nueva y exigente. Gutiérrez (1992) da particular importancia a la reflexión que proviene de la inhumana e inaceptable condición de la mujer pobre; recuerda el nacimiento de nuevas perspectivas teológicas surgidas de mujeres⁷⁵. También hace referencia a la forma cómo se vive la fe en el “modo de vida” de los habitantes del barrio. La trama vital de los habitantes de los sectores populares

⁷⁴ - El libro de Job puede ser muy orientador en este sentido.

⁷⁵ - Elsa Tamez, Ivonne Gebara, María Clara Bingemer.

condiciona la vivencia de la fe y el anuncio del Reino de Dios, siendo, a su vez, un punto de partida para la reflexión teológica. Este teólogo no deja de insistir en la importancia de “desprivatizar” la pobreza, es decir, no perder de vista lo que hay en común en la condición de todos los pobres; también da especial importancia a no descuidar el terreno en el que discurre el lenguaje y las reflexiones: la vida de los pobres, su liberación integral y la Buena Nueva de Jesús (Gutiérrez, 1992).

Estar con los pobres es estar contra la pobreza. Para ello es necesario conocer lo que origina la pobreza en el nivel económico, social y cultural; de ahí la importancia de dejarse ayudar el teólogo por las ciencias sociales para poder utilizar con propiedad los instrumentos de análisis que permiten comprender la realidad que se desea ayudar a transformar. La *Teología de la Liberación* debe estar muy atenta actualmente al fenómeno de la “globalización neoliberal”, realidad que ha desplazado lo ético-político en las relaciones entre los hombres. La globalización se caracteriza por excluir a gran parte de la humanidad de los beneficios de la civilización contemporánea. Millones de personas, quienes han quedado fuera del ámbito del conocimiento⁷⁶, han sido convertidas en “objetos desechables” después de usarlos. El neoliberalismo ha deshumanizado la economía al convertir dicha disciplina en una herramienta que tiende a convertir todo, incluso a las personas, en mercancías.

La reflexión teológica debe partir de la vida de los pobres, los preferidos de Dios y, por tanto, rechaza con firmeza el neoliberalismo que asesina al sujeto colectivo “pobre”. Gutiérrez hace especial énfasis en todo lo referente a la “espiritualidad de la liberación”. Insiste en afirmar que “...detrás de toda inteligencia de la fe hay una manera de seguir a Jesús” (Tamayo-Bosch, 2002: 253).

La espiritualidad o seguimiento de Jesús es la columna vertebral del discurso sobre la fe. La teología como reflexión sobre la práctica a la luz de la fe tiene dos dimensiones: la oración y el compromiso histórico (acto primero) y la reflexión teológica (acto segundo). De ahí la afirmación de Gutiérrez (1982): “Nuestra metodología es nuestra espiritualidad” (p. 176). La experiencia espiritual del pueblo latinoamericano, en medio de un proceso histórico de logros y tropiezos, ha crecido en madurez. Es de vital importancia el itinerario espiritual de un pueblo que vive su fe y mantiene su esperanza en medio de una vida cotidiana hecha de pobreza y exclusiones, pero también de proyectos y de una mayor conciencia de sus derechos. En ese caminar del pueblo se da un encuentro con el Señor Jesús, crucificado y resucitado. Una tarea primordial de la reflexión teológica consiste en estar atento a la experiencia espiritual del pueblo, recogiendo las versiones orales y los escritos que narran dicha experiencia.

2.2 – Ronaldo Muñoz (1933 -)

En esta parte se hará reflexión sobre la “experiencia popular de Dios y de la Iglesia” de un cristiano chileno que hace teología desde la perspectiva de los pobres de la América indo-afro-latina que participan en la construcción de la Iglesia de

⁷⁶ - Elemento decisivo de la economía contemporánea y el eje más importante hoy de acumulación de capital.

Jesús desde las *Comunidades Eclesiales de Base*. Él opta por "...discernir y analizar teológicamente la vida y el quehacer de las comunidades" (Comblin - González Faus – Sobrino, 1993: 161). Su residencia desde 1972 en un barrio de Santiago de Chile le da la suficiente autoridad moral para hacer teología desde la vida del pobre.

En su proceso de aprender a ser cristiano perteneciendo a una comunidad que se va construyendo día a día se da cuenta que los integrantes de dicha comunidad tienen conciencia de que están construyendo "...algo nuevo y al mismo tiempo de raíces muy profundas en la tradición de la misma Iglesia y en el evangelio de Jesús" (Comblin – González Faus – Sobrino, 1993: 163). Percibe la conciencia gozosa de los integrantes de las comunidades cristianas en medio del pueblo que sufre, ama y espera. En el caminar de esta "Iglesia de los pobres" se da una interacción entre dos sujetos de distintas dimensiones: el pueblo, más amplio y, la comunidad, más específico. Así como un "pueblo" sin "comunidades" no sería Iglesia, tampoco lo sería un conjunto de "comunidades" aisladas del pueblo. El pueblo latinoamericano en general es creyente, que vive de distintas formas su fe y que tiene una historia de solidaridad cristiana, de amor, de esperanza.

Ahora, este pueblo no debe seguir siendo una simple "masa". Precisamente, las pequeñas comunidades cristianas que pertenecen a este pueblo y en el cual hacen vida, tienen el compromiso de ayudar a que dicho pueblo aprenda a organizarse, sobre todo, para exigir que los gobiernos y la sociedad lo respeten como sujeto capaz de participar en la construcción de una vida digna para todos (nueva sociedad).

La *Iglesia* se va construyendo en la interacción entre el pueblo oprimido, solidario y creyente, y el conjunto de las comunidades sembradas en el pueblo y que forman parte del pueblo; en esa interacción se dan distintas dimensiones: el pueblo pobre presiona con sus demandas y valores a la comunidad eclesial organizada y la comunidad trata de responder evangélicamente, es decir, esmerándose por aportarle su testimonio, su servicio.

Muñoz (1993) hace referencia a cinco dimensiones de la vida del pueblo: 1) Necesidades básicas: calmar el sufrimiento, la solidaridad; 2) Espacio de fraternidad: el afecto, la fiesta; 3) Ayuda de Dios y encuentro con Él: la oración, los sacramentos; 4) Anhelo de "buena nueva": el mensaje, la convocación; 5) Derechos y organización: la lucha, la sociedad nueva. Ante estas dimensiones la "comunidad eclesial" se ofrece como: 1) Iglesia samaritana: se compadece, comparte; 2) Iglesia hogar: acogedora, reconciliadora, festiva; 3) Iglesia santuario: espacio para Dios, escuela de oración; 4) Iglesia misionera: predica el Evangelio con la vida, invita a participar; 5) Iglesia profética: denuncia las injusticias y por ello entra en conflicto con los poderes y es perseguida.

En cada una de esas cinco dimensiones de la vida del pueblo y las respectivas respuestas de la "comunidad eclesial" se va dando testimonio del misterio del Reino de Dios: la fe contemplativa y el compromiso de vida. Todo esto se da gracias a las *Comunidades Cristianas de Base* que viven según el Evangelio de Jesús, con viva fe y los pies en la tierra.

A continuación, siguiendo de cerca al teólogo Ronaldo Muñoz (1993), se desarrollará esta interacción entre las dimensiones de la vida del pueblo y las respuestas de la “comunidad eclesial”:

1 – Las necesidades básicas del pueblo y el servicio de una comunidad “samaritana” que vive según el modo de Jesús.

El pueblo latinoamericano que lucha por la supervivencia, que no consigue trabajo, malnutrido y hacinado, humillado y lleno de frustraciones, sin una vivienda digna, con servicios públicos muy deficientes, que sufre injustamente la represión policial; este pueblo sufriente y oprimido practica en forma natural la solidaridad efectiva. Las “comunidades cristianas de base” están formadas por gente del pueblo que sufre todo esto en carne propia. Ante la terrible presión de la miseria, la “comunidad” reacciona acogiendo, brindando ayuda y apoyo de acuerdo a sus posibilidades; lo hace escuchando compasivamente, compartiendo lo poco que tiene, acompañando y remitiendo a organismos de derechos humanos. La “comunidad”, gracias a su conciencia popular y cristiana sabe que debe comportarse como “Iglesia samaritana”, que no puede ser insensible al sufrimiento del pueblo.

La *comunidad cristiana* actúa siguiendo el modelo de Jesús, que tomó muy en serio el sufrimiento de la gente. El solo hecho de que la gente pueda contar sus angustias, los atropellos sufridos y ser escuchados y, a su vez, escuchar a otros que están sufriendo lo mismo o más gravemente, ya esto constituye un alivio, un inicio de conciencia crítica y de esperanza. Poco a poco se va descubriendo la presencia viva de Jesús que congrega y ayuda a compartir, que se compadece de los que sufren y sana desde lo profundo las heridas (Muñoz, 1993).

La *comunidad cristiana*, iluminada por la lectura orante del Evangelio, vive la experiencia de Jesús que sufre hoy en los pobres, realidad que cuestiona e interpela (Puebla, 31, 39). La “comunidad” se siente llamada a continuar “...el ministerio histórico de Jesús como el mesías de los pobres y anunciador del reino de Dios mediante su práctica concreta” (Muñoz, 1993: 167).

2- Para ayudar a satisfacer la necesidad de afecto y de fiesta del pueblo pobre la “comunidad” se ofrece como hogar acogedor donde se experimenta el amor de Dios y de los hermanos.

Así como el pueblo necesita trabajo, pan, vivienda y buenos servicios públicos, también necesita y es capaz de dar afecto. En situación de pobreza extrema el pueblo sobrevive gracias al afecto mutuo. La principal demanda de la gente del pueblo hacia la “comunidad” es que sea un espacio de fraternidad. En medio de una sociedad en la cual el pueblo pobre es oprimido por la cultura individualista de los medios de comunicación de masas, la comunidad cristiana se muestra como un lugar de encuentro y convivencia. En medio de un pueblo amenazado por la tristeza y las angustias de muerte pero potencialmente capaz de mantener el buen humor y el sentido de la fiesta, la comunidad cristiana viene a ser un espacio de convivencia alegre, de celebración festiva de la vida.

El amor mutuo debe ser lo que dinamiza “...la vida interna de la comunidad de los seguidores de Jesús: todos iguales, todos importantes, cada uno responsable de los

demás y de las tareas comunes” (Muñoz, 1993: 168). En la celebración eucarística (misa), como encuentro fraterno y gozoso con el Señor resucitado se recoge y proyecta la vida de la semana.

La “comunidad” como hogar acogedor, cálido y celebrante, permite experimentar el amor de Dios y de los hermanos. Se reconoce al Señor resucitado presente en la comunidad, alimentándola con su palabra y la fracción del pan (misa). Los frutos del Espíritu (amor fraterno, paz y gozo) se viven en la comunidad para poder mantener diariamente la firmeza de la esperanza, la alegría en las tribulaciones, la perseverancia en la entrega y el servicio en medio de tantas dificultades.

3- Frente al “hambre de Dios” que tienen los pobres, la comunidad se muestra como “santuario”.

Los pobres tienen “hambre de pan y hambre de Dios”. En Latinoamérica, ambas necesidades se dan juntas; el “hambre de pan” es un mal injusto que hay que erradicar mientras que el “hambre de Dios” es un bien inagotable que debe ser reconocido y alimentado. El pueblo latinoamericano es religioso y necesita expresar su creencia a través de prácticas; es un pueblo que reza cuando tiene necesidades. Generalmente se dirige a Dios a través de la Virgen María⁷⁷ y los santos. Ese recurso religioso de los pobres, inseparable de sus necesidades básicas y de su hambre de afecto, muestra la fe de los sencillos que creen que Dios es compasivo con los que sufren injustamente y que tiene poder para ayudarlos en el proceso de liberación.

Las comunidades cristianas, formadas por creyentes sencillos, descubren en la Biblia, leída en relación con la vida, el rostro de ese Dios vivo, compasivo y rico en misericordia. Poco a poco la comunidad comprende que es una “Iglesia santuario”: “...un espacio humano donde el pueblo y cada uno puede encontrarse con su Dios, una escuela de oración y adoración ‘en espíritu y en verdad’, un camino compartido para crecer en la fe y el conocimiento del Dios de la vida, del Dios del Reino predicado y encarnado por Jesucristo” (Muñoz, 1993: 169).

4- Frente al anhelo de sentido y esperanza, la “Iglesia misionera” predica el Evangelio con la vida, recordando al Padre que envía a su Hijo y a su Espíritu como misioneros de su Reino.

El anhelo de sentido y esperanza es otra de las dimensiones de la vida del pueblo, especialmente experimentada en las situaciones límites: enfermedad, muerte, catástrofes naturales. También dicho anhelo se muestra necesario debido a la falta de trabajo, vivienda, seguridad, servicios públicos, educación de calidad. Es impresionante cómo en los barrios populares muchos jóvenes han caído en el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución, la delincuencia. Ahora, en medio de esta terrible realidad algunos pobladores han descubierto en la “comunidad eclesial” al Jesús liberador que les anima a participar en la construcción del Reino de Dios (reino de justicia y de paz). La “comunidad”, en la medida en que va conociendo la

⁷⁷ - Es impresionante la cantidad de advocaciones que utiliza el pueblo para dirigirse a la Virgen y pedirle por sus necesidades.

realidad del barrio, va confrontando dicha realidad con el Evangelio y se va descubriendo como “misionera” de Jesús liberador.

5- Ante los derechos negados al pueblo, la “comunidad cristiana” se transforma en “Iglesia profética” que defiende y ayuda a la organización para la defensa de los derechos humanos de los pobres.

A pesar de lo que digan, el pueblo tiene sus propias organizaciones que, con todas sus deficiencias, pueden convertirse en canales de esperanza colectiva y de lucha solidaria por una vida digna para todos. La *comunidad cristiana* está muy atenta a las organizaciones populares que demandan ayuda para la defensa de sus derechos; además, no hay que olvidar que los integrantes de la “comunidad cristiana” sufren en carne propia el irrespeto a sus derechos como personas y como ciudadanos.

La *comunidad cristiana*, consciente de que no es una agrupación social más y mucho menos una organización político-partidista, ante las injusticias, entra en un proceso de discernimiento y reconoce, a la luz de la palabra de Dios, su “misión profética”. Recordando el testimonio de los profetas de Israel, el de Jesús y de la comunidad cristiana primitiva, se redescubre como “Iglesia profética”, denunciando las injusticias para con el pueblo pobre.

Muñoz (1993) explica la “misión profética” de la comunidad cristiana de la siguiente manera: 1) La comunidad, a la luz de la palabra bíblica, hace un “juicio de los hechos y las situaciones” que le toca vivir como pueblo con el fin de reconocer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto (juicio ético), la presencia del Reino de Dios o del Espíritu del Mal (juicio teológico); 2) Con el juicio viene inseparablemente el “anuncio de la esperanza” de un mundo mejor cuando se participa activamente en el proceso de liberación; 3) La “exigencia de la conversión y de la acción comprometida” para acercarse un poco cada día a la utopía imaginada: hombre y sociedad nuevos.

No se puede olvidar que la palabra y el gesto profético son conflictivos, provocan reacciones agresivas por parte de los “poderosos” y persecución; los profetas de Israel, Jesús y los profetas indo-afro-latinoamericanos dan testimonio de ello. Por ello, las comunidades cristianas están conscientes de la importancia de la “acción profética” en la sociedad en la que les ha tocado vivir. A su vez, consciente de “la historia del pueblo como sujeto de derechos, de organización y de lucha, la comunidad descubre en su propia práctica su vocación profética” (Muñoz, 1993: 173). Leyendo la Biblia va descubriendo a Dios como el “liberador de los oprimidos”, a Jesús como el iniciador del Reino de Dios que se concreta en la historia para ayudar a los pobres a salir de la opresión de los poderosos, al Espíritu Santo, “Espíritu de lucidez y fortaleza para dar testimonio con alegría en medio de la adversidad y la persecución” (Muñoz, 1993: 173).

A modo de conclusión el teólogo Muñoz (1993) se refiere a los riesgos que tiene cada una de las dimensiones anteriormente mencionadas. La Iglesia como “comunidad samaritana” está tentada a contentarse con una actividad asistencialista, creando así nuevas dependencias; de ahí la importancia de saber ser auténticos “samaritanos”, es decir, ayudar a sanar las heridas desde su raíz, estimulando la

participación organizada y despertando las capacidades dormidas del pueblo. La Iglesia como “comunidad hogar”, abierta a todos los habitantes del barrio, especialmente a los más necesitados; una Iglesia que vive la fraternidad y al mismo tiempo la contagia y la promueve en medio del pueblo. La Iglesia como “comunidad santuario”, en un pueblo tan sufrido y tan religioso, puede fácilmente degradar el mensaje y la expresión de la fe en un “opio del pueblo”, en un culto separado de la vida y de la historia. El desafío está en rescatar en esas creencias y prácticas populares lo realmente evangélico: intuición profunda del Dios de la vida, de Jesús que invita a participar en la construcción de un Reino nuevo (justicia, paz) y del Espíritu que libera y que inspira el amor práctico. El Dios bíblico es un Dios apasionadamente comprometido con las víctimas de la injusticia. La Iglesia como “comunidad misionera” puede sentir desánimo al no poder llevar el mensaje evangélico a la mayoría de los habitantes del barrio. Es conveniente insistir que la “comunidad cristiana” existe no para hacer proselitismo religioso sino para ayudar a construir el Reino de Dios en la tierra. La Iglesia como “comunidad profética” está llamada a anunciar el evangelio con independencia, a ejercer la crítica profética de las mismas organizaciones populares y de la propia Iglesia, con simpatía y desde dentro, pero con lucidez y franqueza. La mejor forma de denunciar es anunciando como testigos de una vida nueva que gira en torno a Jesús liberador. La Iglesia profética latinoamericana tiene unos cuantos mártires en su haber: Mons. Romero, Ignacio Ellacuría y muchos cristianos anónimos.

Según Muñoz (1993) el desafío de toda comunidad cristiana está en desarrollar efectivamente y en forma armónica “esas cinco dimensiones” bien articuladas entre sí. El punto de partida puede ser una u otra dimensión según la experiencia de cada comunidad. Esta tarea es todo un camino en el cual se irá abriendo a las demás dimensiones. La comunidad perfecta no existe; las mismas comunidades cristianas del siglo I fueron imperfectas e inacabadas. Lo importante y decisivo es que vivían según el Espíritu en este proceso paciente de construcción del Reino de Dios en la tierra.

Cada comunidad no es “comunidad eclesial” por sí sola; necesita formar parte de toda una red de comunidades hermanas. A su vez, esas redes de comunidades deben estar vinculadas a nivel local, regional, nacional, latinoamericano y universal. Esto no es nada fácil ya que hay dos formas distintas de experimentar la “vida eclesial” dentro de la misma Iglesia. Muchos cristianos viven su fe desde los centros eclesiásticos (curia vaticana, diócesis, parroquias); en cambio, otros la viven desde la vida cotidiana del pueblo sencillo, con sus propios espacios religiosos (prácticas solidarias, comunidades cristianas de base).

La primera forma de experiencia eclesial es la tradicional en América Latina, propia de la Iglesia de cristiandad occidental y colonial (Medellín); es la que subsiste actualmente en forma mayoritaria en el continente. La segunda forma es la que ha venido naciendo en la Iglesia latinoamericana a partir de Medellín (1968) y Puebla (1979).

Estas dos “eclesiologías” se fundan en experiencias sociales e históricas diferentes y viven “...dos experiencias distintas del Dios cristiano” (Muñoz, 1993: 179). En la Iglesia de cristiandad, fuertemente jerárquica y normalmente ligada a los poderosos, el Hijo y el Espíritu están subordinados a la monarquía del Padre. En cambio, en la Iglesia de los pobres, Iglesia de comunidades fraternas y solidarias, el Dios trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo) es un Dios Comunidad.

2.3 – Margarita Ruiz (1937 -)

Esta teóloga nació en el seno de una familia de profunda vivencia cristiana en Santo Domingo, República Dominicana. Se educó en colegios católicos dirigidos por religiosas españolas y norteamericanas. Esta experiencia la ayudó a sentir más tarde la necesidad de inculturar el evangelio.

La dictadura trujillista la impactó mucho. Las cárceles estaban llenas de opositores al régimen, muchos de ellos torturados y asesinados por los esbirros de Trujillo. Guardaba muy bien en su memoria el siguiente dato aprendido en la escuela: el año que nació (1937) fueron asesinados 30.000 haitianos que vivían diseminados por todo el país. Acontecimientos como éstos le hicieron reflexionar mucho, pues su familia, las amistades más cercanas y la misma institución eclesiástica “...no parecían haberse inmutado ante semejante atrocidad” (Ruiz, 2002: 521).

En 1953, con tan sólo dieciséis años de edad, ingresa a la congregación de las Hermanas Dominicas de Adrián con el único fin de consagrarse a Dios para salvar almas y obtener satisfacción personal. En 1965 culmina el Concilio Vaticano II cuyos documentos influyeron mucho en su nueva toma de conciencia cristiana. Pero su gran conversión y despertar socio-político sucedió gracias a lo ocurrido en República Dominicana el 28 de abril de 1965 o “revolución de abril”.

Dicha “revolución” se debió al descontento de varios sectores sociales: la clase popular, la clase media y un grupo de militares. La revuelta ocurrida ese día exigía la reinstalación de Juan Bosch, primer presidente después de treinta años de dictadura trujillista, quien había sido destituido en 1963 por un golpe de estado. El triunvirato que le sustituyó no había respondido a las necesidades y expectativas del pueblo. La población se lanzó a las calles para exigir un cambio de gobierno. Pero, la división entre los militares fue aprovechada por los Estados Unidos y así enviar 42.000 marines para ocupar el país. El gobierno norteamericano temía el surgimiento de otra Cuba en el Caribe.

Las religiosas del colegio de Santo Domingo, todas norteamericanas menos una nativa de República Dominicana, fueron conducidas junto con otros ciudadanos norteamericanos en barcos de guerra a los Estados Unidos. Ya en Miami, al ser entrevistadas, apoyaron la justificación que había presentado su gobierno, reafirmando la idea de un movimiento comunista. El colegio fue ocupado por las fuerzas norteamericanas, autodenominadas Fuerza Interamericana de Paz para así suavizar la repercusión política de la intervención.

Margarita Ruiz se encontraba trabajando en uno de los colegios que la congregación tenía en La Florida. Allí se había enterado que uno de sus hermanos formaba parte del movimiento opositor que luchaba por reinstalar a Juan Bosch en el

gobierno. Consciente de que su hermano no era comunista, cuestiona la información hecha pública por sus compañeras y el hecho mismo de su salida del país, pues había religiosas de otras nacionalidades que no abandonaron la República Dominicana. Si estas hermanas se habían quedado para ayudar en el conflicto, curar los heridos y, por qué no, defender la causa del pueblo, entonces, ¿por qué se fueron las hermanas norteamericanas? Este acontecimiento fue determinante para comenzar a descubrir la “función profética” del cristiano y la importancia de darle sentido a la donación-entrega de los seguidores de Jesús.

En 1967, después de catorce años de ausencia, regresa, por voluntad propia, a su país. Se dedica a la enseñanza en el antiguo colegio de las hermanas. Una vez muerto Trujillo, el pueblo se había politizado; los grupos que habían luchado por un cambio estaban siendo reprimidos y sus dirigentes eliminados. El gobierno de Balaguer, dejado en el poder tras la ocupación norteamericana, se dio a la tarea de “...desmantelar la organización de los sectores populares” (Ruiz, 2002: 523). En su colegio se comenzó la organización de círculos de estudio con profesores y representantes de los alumnos sobre los Documentos del Vaticano II y las obras de teólogos progresistas europeos (Karl Rahner, Yves Congar) y teólogos de la liberación (Juan Luis Segundo, José Comblin).

Al grupo de reflexión del colegio no le fue difícil identificarse con las posturas de los Documentos de Medellín (1968). La realidad vivida en Santo Domingo les facilitó la comprensión de la existencia de una “violencia institucionalizada” y la presencia de “estructuras de opresión” en la sociedad latinoamericana. Las Hermanas Dominicas de Adrián, congregación a la cual pertenecía Margarita Ruiz, descubrieron que con la educación impartida en sus colegios estaban defendiendo los intereses de la clase dominante y los grupos de poder. De ahí les nació la necesidad de revisar la factibilidad de continuar educando en este colegio.

Durante este tiempo de “crisis creativa” comenzaron a recibir la visita en Santo Domingo de teólogos latinoamericanos: Segundo Galilea, Enrique Dussel. Durante el bienio 1970-71 decide estudiar en el Instituto Pastoral Latinoamericano de Quito (Ecuador) donde se daba la formación para asumir los retos propuestos por Medellín. Aquí se inicia en el conocimiento de la Teología de la Liberación y la metodología de las Comunidades Eclesiales de Base. Entre los facilitadores del Instituto recuerda con especial veneración a José Comblin, Segundo Galilea y Enrique Dussel.

Al culminar los estudios y regresar a Santo Domingo se propone coordinar e implementar en su colegio la “educación liberadora”, es decir, impartir una educación integral y sensibilizar a la comunidad educativa (alumnas⁷⁸, docentes, representantes) de la cruda realidad que vivía la mayoría de la población dominicana. El año escolar 1971-72 comienzan una experiencia realizada en equipo por los integrantes del Departamento de Educación en la Fe, Sociales y Orientación Psicológica.

⁷⁸ - En esa época en los colegios católicos dirigidos por religiosas no había alumnos (estudiantes de sexo masculino).

Se diseña un programa extracurricular para cada año de secundaria, el cual incluía trabajo de asistencia social: alfabetización, visita a hospitales, realización de censos de investigación. Se cambió la orientación de los retiros espirituales con las estudiantes; se fomentaba la lectura sobre la realidad social del país y se intentaba enseñar a las jóvenes hacer análisis de la realidad luego de visitar los barrios más pobres de la ciudad.

Esta experiencia les hizo tomar conciencia tanto a las jóvenes como a los docentes y religiosas que el problema de la pobreza no era algo aislado sino “una cuestión de estructura, de cómo estaba organizada la sociedad” (Ruiz, 2002: 525). Como algunas alumnas eran hijas de empresarios o militares de alto rango, sus representantes comenzaron a cuestionar dicha educación por su orientación de tipo “comunista”. Dichos representantes presionaron a la hermana directora para que sacara del colegio a la “monja comunista” (Margarita Ruiz). Fue sacada del colegio y enviada a Bélgica a estudiar teología para que se tranquilizara.

Durante sus estudios teológicos (1972-1974) recuerda entre sus profesores a Francois Houtart, Gustavo Gutiérrez, Giulio Girardi y Enrique Dussel a quien ya había conocido en Quito. Entre otras cosas, aprovechó el tiempo para profundizar en los cuestionamientos surgidos por la relación marxismo-cristianismo. A partir de esta experiencia en Bélgica se inició en ella la tarea de “deconstruir y reconstruir” lo que significaba ser cristiana.

Su trabajo de licenciatura denominado “La realidad dominicana presenta un desafío a la Iglesia” demostraba claramente la relación existente entre esa gran mayoría de habitantes dominicanos que padecía una injusta marginación y la dominación ocasionada por el sistema capitalista. La teóloga (Margarita Ruiz) recuerda que en un seminario coordinado por Giulio Girardi, éste les había pedido el identificar y defender si a nivel existencial se podía vivir sin Dios. Ella en su reflexión manifiesta que a Dios se le podía echar a un lado y hasta rechazarle por medio de ideas, pero que ella en lo más profundo de sí misma reconocía que Dios era parte de ella, pues invadía todas sus dimensiones y abarcaba todas sus categorías (Ruiz, 2002).

En agosto de 1974 está de nuevo en República Dominicana; aquí se encuentra con que un grupo de siete religiosas de su congregación están experimentando un “quiebre ideológico”. Entregan el colegio a la arquidiócesis para integrarse más a la vida del pueblo y así ayudar a impulsar la defensa de la justicia social. Luego de haber hecho una opción por los pobres se fueron a trabajar a los barrios de la ciudad y a la zona rural del interior del país.

Ya establecidas en comunidades populares se dedican a promover la formación de las *Comunidades Eclesiales de Base*. Gran parte de los representantes del “mundo religioso” las veían como “comunistas”, pues se dedicaban al trabajo de defender la justicia mediante la organización de grupos populares, tanto de la ciudad como del campo. Como sentían que no tenían la preparación para realizar trabajos de organización campesina buscaron asesoría en un centro ecuménico, conformado por personas de distintas denominaciones cristianas (luteranos, calvinistas, católicos) o pertenecientes a grupos políticos de izquierda.

El grupo de las “religiosas” que decidió trabajar con los campesinos se ubicó en el centro-sur de la nación. Durante la colonia este territorio había sido habitado por los negros que se resistían a la esclavitud y establecieron allí sus “comunidades libres”. Durante la experiencia de recorrer los distintos caseríos, recordaban la historia de explotación de la raza negra en América. La primera etapa de esta experiencia consistió en situarse en una perspectiva contemplativa: conocer la realidad, hacerse amigas de la gente, detectar las necesidades reales de la población y adaptarse al medio.

El objetivo a lograr era ayudar a que el pueblo se organizara con miras a su liberación integral. Inician el estudio de la realidad tomando como punto de partida los intereses de los campesinos; a través de talleres participativos se analizaba la situación a nivel local, nacional e internacional; mediante sociodramas se intentaba conocer el funcionamiento del sistema capitalista.

Cuando sintieron que era el momento de continuar ayudando a organizar al pueblo por medio de las *Comunidades Eclesiales de Base*, descubrieron que ellas, las hermanas, no contaban con las herramientas necesarias para ello. Tomaron conciencia de que habían sido entrenadas para transmitir o imponer verdades aprendidas. La doctrina de la Iglesia las había formado en la búsqueda de la unión con Dios en el silencio de la oración y sólo aceptar como válido lo reconocido oficialmente por la Iglesia, “...descartando así la expresión sincrética de las comunidades rurales” (Ruiz, 2002: 528). Gracias a su constante actividad reflexiva logran tomar conciencia del dualismo que valoraba excesivamente lo espiritual / escatológico y desvalorizaba lo material / mundano. Intuían que lo importante era celebrar comunitariamente el trabajo realizado a favor de la justicia y la solidaridad.

En la vida personal de Margarita Ruiz se iba dando una gran transformación, ya que no deseaba sentirse una visitante, sino una compañera de camino de los campesinos. Experimentó en carne propia el cambio de sujeto social, pasando de la perspectiva y visión de la clase dominante a la identificación con la causa de los oprimidos. Se había formado un grupo de reflexión teológica integrado por laicos, religiosas y sacerdotes para tratar de discernir cristianamente su quehacer personal, social, eclesial y político, manteniendo, a su vez, comunicación con grupos cristianos de otros países latinoamericanos. De ahora en adelante todo necesitaba repensarse a partir del nuevo “lugar teológico”, la realidad de los pobres.

El contacto continuo con comunidades campesinas le permite ir descubriéndose “rica”, no en saberes sino en experiencias, sentimientos y valores. Aprendió muchísimo con los campesinos de San José de Ocoa, que tenían como proyecto de vida hacer realidad en su caserío el establecimiento de una sociedad libre y armoniosa, justa y solidaria (Ruiz, 2002). La animación de las Comunidades Eclesiales de Base entre los campesinos logran cimentar en “ella” su “opción preferencial por los pobres”; el binomio fe-vida dejó de expresarse en forma divorciada.

También es conveniente reconocer algunas dificultades que esta “opción preferencial por los pobres” le acarreó al grupo de religiosas. En primer lugar, les

costaba mucho convivir con el grupo de religiosas de su misma congregación que habían “optado” por otra forma de vivir su ser como “religiosas”. Durante los nueve años de experiencia con los campesinos (1974-1983) tuvieron muchos problemas con algunos obispos y con el gobierno, quienes catalogaban de “comunistas” a los cristianos que tenían como único modelo a Jesús de Nazareth.

En 1983 Margarita Ruiz decide ir a México a estudiar sociología y teología, ya que sentía la necesidad de una mejor preparación para poder realizar con propiedad el análisis de la realidad social. Allí se reencuentra con la problemática de Latinoamérica y el Caribe, a través de muchos estudiantes y profesores de los distintos países del continente. Esta nueva experiencia le ayuda a anclar sus convicciones teórico-teológicas, que no le permitían aceptar que la búsqueda de la verdad se hacía en forma individual y desde un escritorio.

La reflexión teológica la entendía, siguiendo a Gustavo Gutiérrez, como “acto segundo”, que procedía de una praxis transparente y coherente, realizada en conjunto con el pueblo (acto primero). El teólogo o teóloga era una especie de redactor(a) que se encargaba de “...articular la tradición del pasado con los retos del presente y en persecución de un futuro acorde con los valores propuestos por el Reino de Dios” (Ruiz, 2002: 531-532).

Entre sus profesores de teología se encontraban, entre otros, Enrique Dussel. Participó en varias experiencias de trabajo con Comunidades Eclesiales de Base y tuvo el privilegio de compartir con los equipos de pastoral de la diócesis de Sergio Méndez Arceo, en Cuernavaca, y Samuel Ruiz, en Chiapas. Al regresar a República Dominicana se dedica a la formación inculturada de los futuros religiosos y religiosas de las distintas congregaciones existentes en el país.

Previo a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamérica, que se llevaría a cabo en Santo Domingo y cuyo tema principal para la reflexión fue la “nueva evangelización”, enfocado desde las culturas, se dedicaron muchas jornadas a debatir sobre el desafío de la inculturación. El punto de partida del grupo coordinado por Margarita Ruiz consistía en reconocer que en Latinoamérica se había llevado a cabo una evangelización que, a su vez, originó una “desculturación de parte de los aborígenes y los africanos, quienes tuvieron que deshacerse de su identidad para poder ser considerados cristianos” (Ruiz, 2002: 533). Este cristianismo de dominación con una fuerte centralización y sacralización del poder se conserva aún en el presente. También es conveniente recordar que en el momento de la colonización estuvieron presentes dos formas de actuación: la oficial y la de algunos religiosos. La de estos últimos fue un testimonio de fe evangélica para afirmar la vida, el servicio y la opción por los pobres.

A partir de esta IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano las publicaciones de múltiples sectores de la Iglesia dominicana eran sobre “la Iglesia que nace desde los pobres”, la “cultura de los pobres”, la “historia desde la visión de los negros”. Se reactivan los encuentros de animadores de Comunidades Eclesiales de Base, difundiéndose en los sectores empobrecidos la lectura popular, comunitaria y liberadora de la Biblia.

En 1993 Margarita Ruiz asumió el cargo de directora de formación en su congregación. Con el fin de cumplir bien con sus nuevas funciones pidió ir a Brasil a hacer el curso de “espiritualidad encarnada” en el Centro de Espiritualidad de la Conferencia de Religiosos/as. Ya de nuevo en República Dominicana le toca coordinar el VI Encuentro Interamericano de Religiosos/as. Este encuentro realizado en febrero de 1994 “confirmó y relanzó” la opción de las instituciones religiosas por la causa de los pobres. Durante la semana del evento se expusieron y discutieron temas relacionados con el neoliberalismo y su concretización en la globalización del mercado.

En mayo de 1994 es invitada a participar en el Primer Encuentro de Teólogas Dominicanas a realizarse en Buenos Aires. El tema del encuentro fue “La defensa de la dignidad y derechos de todas las mujeres en la Iglesia y en la sociedad”. En un primer momento sintió que al dedicarse a la promoción y organización de las mujeres se debilitaría la lucha de los pobres.

Luego de someter este tema a una intensa reflexión, comprendió que en vez de debilitar el proceso de lucha, esta opción la afianzaría al contar con personas más conscientes y comprometidas. Junto con otras compañeras de ruta aprendió que la temática de género no se reducía a un asunto de mujeres, sino a una situación de opresión que afectaba a toda la sociedad.

Por esta época escribe algunos artículos referentes a la problemática de la mujer; entre otros se destaca “Elementos comunes en la lucha de tres mujeres: Juana Inés de la Cruz, Rosa de Lima e Ivone Gebara” (Ruiz, 2002). La metodología diseñada por el grupo de teólogas dominicas de Latinoamérica y el Caribe le parece prometedora y desafiante, pues el punto de partida siguen siendo los pobres y considerando que las mujeres son los seres más oprimidos dentro de un sistema opresor. Dicha metodología desea ayudar a establecer nuevas relaciones entre hombres y mujeres, con miras a superar las estructuras existentes de dominación.

En mayo de 1998 se realizó en Cochabamba (Bolivia) el Segundo Encuentro de Teólogas Dominicanas. Allí se puso en práctica de nuevo una metodología basada en la lectura popular, comunitaria y liberadora de la Biblia. El conocimiento de esta metodología permite poner al alcance de personas no expertas un instrumento que les permite sacar mucho provecho a la hora de efectuar el estudio de un texto bíblico.

Es conveniente destacar que, al asumir tal postura, las teólogas discuten no sólo los temas feministas, sino toda la problemática de la sociedad latinoamericana: los sujetos sociales como protagonistas de las transformaciones, la dignidad humana, las culturas marginadas, el mundo de las comunicaciones, la ecología. Estas teólogas desean adentrarse en el meollo de la cuestión, al proponer una revisión de la concepción oficial que se tiene de “ser Iglesia”.

La problemática ecológica es también motivo para la reflexión teológica. La teóloga llega a cuestionar si lo que está en juego al asumir la defensa ecológica es la misma opción por los pobres. Luego de profunda reflexión se convence que “...las causas generadoras que alteran la naturaleza y la vida hacen que los pobres sean víctimas dos veces de la injusticia: una por ser pobres y otra por tener que cohabitar

con un medio inhóspito, insalubre y fuente de problemas ambientales” (Ruiz, 2002: 540). Llega a convencerse que la transformación no puede ser sólo humana y social, sino también ambiental; de ahí la necesidad de redefinir el sentido de las transformaciones sociales.

Estos nuevos motivos de reflexión teológica le ayudan a ir descubriendo que su propia “deconstrucción y reconstrucción” necesita ser cada vez más profunda, ya que implica cambiar las estructuras internas y externas, es decir, su modo de pensar, de percibir, de relacionarse. Siente que la tarea de hacerse cada día más humana se muestra muy ardua; por eso reconoce con mayor claridad la importancia de intentar ser humilde. Cree estar muy consciente de que sólo Dios, el gran Misterio que nos envuelve, puede ayudarla en el proceso diario de rehacerse a sí misma para continuar impulsando las transformaciones que demandan los nuevos tiempos desde una opción por los pobres y una identificación ecofeminista.

2.4- Jon Sobrino (1938 -)

Para este teólogo hispano-salvadoreño es una necesidad fundamental conocer el contexto para comprender un texto. Él, compañero y amigo de Ellacuría⁷⁹, recuerda que poco antes de Puebla (1979) le pidieron al teólogo mártir un artículo sobre “Iglesia y cruz”. Al texto que escribió le colocó como título “El pueblo crucificado”; dicho artículo fue escrito en medio de la opresión y represión que sufrían los pobres. Gracias a la luz y salvación que encontraba en ellos le colocó al artículo un subtítulo realmente audaz: “Ensayo de soteriología histórica”. El texto, comenta Sobrino, debía mucho al “entorno vital”.

Con el fin de esclarecer el entorno vital de su quehacer teológico, Sobrino (2002) manifiesta que no se siente “teólogo profesional” sino una persona que dedica un tiempo importante de su vida a “...pensar, reflexionar, rumiar (...) la realidad” (p. 611) tal como a él se le ha presentado y afectado. La realidad lo ha puesto a pensar desde su humanidad cristiana. La teología ha sido para él una forma de poner en palabras la realidad que lo ha afectado. El entorno vital, la realidad social en que le ha tocado vivir ha sido de importancia capital para él. Si ha reflexionado sobre el martirio es porque la realidad salvadoreña lo ha exigido.

Los grandes maestros de la sospecha, tanto a nivel filosófico (Marx, Nietzsche, Sartre, Unamuno) como teológico (Bultmann, Rahner) lo ayudaron a despertar del sueño dogmático. Ésta fue una experiencia fuerte y dolorosa ya que tuvo que habérselas consigo mismo en soledad muchas veces. No podía pensar la realidad de Dios y la correlativa fe del creyente sin introducir la ausencia de Dios y el correlativo ateísmo del sujeto. Dicho despertar le hizo tomar conciencia del sinsentido de la teología tradicional de la Iglesia. Con el Concilio Vaticano II comienza a surgir una “teología alternativa”.

La naciente teología comenzó a girar en torno al misterio de la realidad, el misterio del ser humano, el misterio de Dios. En palabras de Sobrino (2002), “...el misterio posee, a la vez, un exceso de oscuridad y un exceso de luminosidad” (p.

⁷⁹ - Filósofo, teólogo, analista político y, sobre todo, mártir latinoamericano.

614), lo que hace que el misterio proviene para unos del “exceso de oscuridad” y para otros del “exceso de luminosidad”. Gracias a teólogos como Rahner y De Lubac en un primer momento y los pobres y mártires salvadoreños con Monseñor Romero a la cabeza, años después, Sobrino fue viendo el misterio desde “la luminosidad”. Ellos le enseñaron a historizar el misterio hasta comenzar a verlo en el pueblo crucificado y esperanzado.

El teólogo despierta a una nueva realidad: la de los pobres y víctimas, producto del pecado y de la opresión humana. La problemática de Dios y de la fe no desaparece en Latinoamérica porque impere aquí algún tipo de religiosidad y no la secularización o el creciente agnosticismo; la pregunta sobre Dios es también aquí acuciante y urgente. Si la teología no se ocupa de los dos tercios de la humanidad (pobres) con sus cincuenta millones anuales de muertos por hambre, comienza a perder credibilidad. Este despertar le permitió conocer a un Dios de los pobres y a unos seres humanos (los pobres) “...cuya tarea más urgente es sobrevivir y su destino más cercano el morir la muerte lenta de la pobreza o la muerte rápida de la violencia” (Sobrino, 2002: 618).

La realidad salvadoreña, latinoamericana lo llevó a redescubrir lo que siempre ha estado en la Biblia: la correlación trascendental entre Dios y los pobres. Esta realidad redescubierta lo inicia en “el camino de la liberación” y así poder ayudar a “bajar de la cruz al pueblo crucificado”. Si un primer despertar lo llevó a entender la teología como “*intellectus fidei*”, es decir, relacionar razón y fe; el segundo lo llevó a comprender la teología como “...*intellectus misericordiae, intellectus iustitiae, intellectus liberationis, intellectus amoris*” (Sobrino, 2002: 618). Ya no era importante desarrollar la razón discursiva sino la razón compasiva.

Jesús de Nazareth, la segunda persona del Misterio de la Trinidad, ocupa el lugar central en la reflexión teológica llevada a cabo por Sobrino; algunos antecedentes se encuentran en la tradición cristiana: Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría y muchos otros seguidores de Jesús. Con Jesús, el amor y la manifestación de Dios adquieren concreción y por ello realidad; Jesús encarna el pacto entre Dios y los oprimidos. Jesús de Nazareth anuncia la noticia del Reino de Dios, expresión que pone dialécticamente juntos trascendencia (Dios) e historia (Reino), no permitiendo que una de las dimensiones quede absorbida por la otra.

Lo importante de Jesús de Nazareth es que dejó una estructura de vida que cada cristiano puede rehacer para introducirse en el misterio de Dios: encarnación, praxis de misericordia y justicia, cargar con lo oneroso de la realidad, la cruz, para así poder vivir como resucitado en la historia. La experiencia de vivir Sobrino casi toda su vida en América Latina le permite afirmar que la “situación de pecado” es una realidad en el continente. Para Sobrino (2002) “...pecado es lo que dio muerte al Hijo de Dios y pecado es lo que sigue dando muerte a los hijos e hijas de Dios” (p. 623); esa muerte puede ser producto de la violencia o de la pobreza; de ahí que además de la “teodicea” (la realidad de Dios) le preocupe sobre todo la “antropodicea” (realidad humana).

Por razones familiares⁸⁰ este teólogo se ha visto en la necesidad de escribir sobre el martirio. Se sabe que en América latina muchos hombres y mujeres han sido asesinados como Jesús porque han amado al pobre y por eso lo han defendido, cosa que ha molestado a sus opresores que han reaccionado asesinando a los profetas latinoamericanos. Estos hombres y mujeres son los “mártires jesuánicos” porque se parecen a Jesús. Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría han puesto nombre a estos mártires anónimos: son el pueblo crucificado, el siervo sufriente de Yahveh.

A Sobrino (2002) le preocupan algunas cosas de la teología oficial: a) Su tendencia al docetismo, es decir, a “crearse un ámbito propio de realidad que la distancia y desentiende de la realidad real” (p. 625), prescindiendo de los pobres y víctimas que son la verdadera realidad; b) La actitud eurocéntrica de ignorar a la Iglesia de los pobres, continuamente presente en la Asamblea de Medellín; c) El olvido, desde nuestras latitudes, que lo decisivo es, en teoría teológica y en la práctica pastoral, una Iglesia de los pobres que ya tiene en su haber un buen número de mártires.

Sobrino (1999) concibe el quehacer teológico como una tarea de solidaridad, respetando el centro de gravedad que tiene cada teología; en su caso dicho centro es el “principio jesuánico” intuido en Medellín y explicitado en Puebla: Dios ama al pobre por el mero hecho de serlo.

2.5 – Pedro Trigo (1942 -)

Este teólogo venezolano nacido en el país vasco vivió desde niño el cristianismo en forma personalizada; sus padres y algunas personas adultas le ayudaron en esta tarea. Le inculcaron que esta opción cristiana tenía que ser socialmente perceptible a través de un modo de vivir cualitativo, es decir, humano.

Desde muy joven la opción cristiana permitió que se decidiera a entrar en la Compañía de Jesús como un camino de realización personal. Tanto la dimensión espiritual de los Ejercicios⁸¹ como “...la dimensión estética y el interés y el gozo de leer y echarle cabeza a las cosas pugnaban para que centrara su vida alrededor de un ocio frutivo” (Trigo, 2002: 661-662). La imagen de Cristo en la cruz, presente en las iglesias que visitaba, parecía decirle que algo marchaba mal en el mundo y que, por tanto, no era humano refugiarse en su mundo privado.

A los 17 años llega a Venezuela con el objetivo de insertarse en este pueblo y en esta Iglesia. Ya en 1961, a dos años de su llegada al país, pudo apreciar la vitalidad creativa de los barrios caraqueños en formación. La lectura de los clásicos paganos y los humanistas ateos vigorizó su experiencia cristiana. Siendo estudiante de filosofía se escandalizó al ver que los que se atrevieron a pensar en forma no-medieval eran considerados como adversarios de la Iglesia y sus obras colocadas en el Índice de Libros Prohibidos.

⁸⁰ - Sobrino formaba parte del grupo de sacerdotes asesinados en la Universidad Centroamericana de El Salvador. Él no fue asesinado debido a que esa noche no se encontraba en el lugar del crimen.

⁸¹ - Método creado por Ignacio de Loyola para ayudar a encaminar la propia vida según la voluntad de Dios.

Este teólogo venezolano “...estaba convencido de que Dios quería que pensara y, que pensara en el siglo XX y, por tanto, se veía como candidato a ser contado entre los adversarios” (Trigo, 2002: 663). Dialogaba por escrito con los filósofos que leía y oraba intensamente pidiendo no desviarse de la verdad. Se contentó al enterarse que eso mismo hacía el gran teólogo del siglo XX, Karl Rahner, quien nunca fue condenado por eso. Esto lo motivó a seguir pensando por cuenta propia.

El haber estudiado filosofía en Quito lo llevó al convencimiento de la importancia de pensar la realidad latinoamericana. Con frecuencia escribía artículos sobre filosofía de la realidad histórica, especializándose en el pensamiento latinoamericano.

En 1964 se encuentra con Monseñor Proaño, obispo indígena de Riobamba. Se admiró de la forma sencilla y a la vez profunda de relacionarse dicho obispo con los indígenas. En ese momento nadie creía en los indígenas en Ecuador; eran considerados una raza degenerada. La reforma agraria los había despojado de sus tierras fértiles y condenado a la inanición. Sintió que se había encontrado con la Iglesia que soñaba.

En este obispo vio una movilización fuertemente personalizada desde las raíces cristianas y tomando siempre en cuenta la realidad indígena campesina; este representante de la Iglesia popular era fuertemente adversado no sólo por los despóticos hacendados sino también por sus mismos párrocos y colegas obispos. Monseñor Proaño seguía “...su camino hacia la reintegración de los pueblos indígenas y hacia un cristianismo en el que los indígenas fueran sujetos y no masa aquiescente” (Trigo, 2002: 664). Este obispo ecuatoriano siempre fue para Trigo una referencia decisiva.

El Concilio Vaticano II potenció en él la apertura al mundo, a la cultura, a la modernidad y lo animó a seguir la aventura espiritual desde la fe en Dios y el compromiso con los pobres. Sintió, como muchos cristianos, la experiencia del Concilio como el soplo del Espíritu en un nuevo Pentecostés, lo que le ayudó a tomar conciencia de que la actuación eclesiástica durante siglos opacaba el Evangelio y, por tanto, debía botarse a la basura casi todo lo que había para que se pudiera apreciar el tesoro escondido: el mensaje de Jesús. Este descubrimiento hace que junto a otros compañeros jesuitas criticara fuertemente no sólo a la curia vaticana sino a la mayor parte de la institución eclesiástica del país por su compromiso con la oligarquía y su abandono del pueblo y especialmente de los indígenas. Es conveniente señalar que esta crítica era hecha desde dentro de la Iglesia con el fin de ayudar a mejorar la marcha de la casa.

Junto a otros cristianos se da cuenta de que había vivido un cristianismo construido por los antepasados y que era el momento de comenzar a edificar nuevamente el cristianismo. Para ello la exigencia fundamental era “creatividad” o “vida en el Espíritu”. Lo esencial era “...estar en proceso, no establecerse en otra ortodoxia alternativa ni sacralizar las nuevas adquisiciones” (Trigo, 2002: 666). Mucho le costó a él y a sus compañeros y compañeras de camino percibir que lo más decisivo no son los contenidos sino los esquemas de relación, pues bajo contenidos nuevos pueden permanecer los viejos esquemas sin lograrse cambio alguno.

Según Trigo (2002) todo debía comenzar por un cambio drástico en la forma de entender la espiritualidad. La *institución eclesiástica* les había inculcado que la santidad consistía en obedecer a Dios y que la voluntad de Dios estaba expresada en los mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, plasmados en el derecho canónico y en multitud de leyes intraeclesiales. La experiencia conciliar ayudó a desacralizar la normativa institucional y a convencer a los cristianos de lo siguiente: la voluntad de Dios no estaba objetivada en normas y prescripciones. Todo esto ayudó a cambiar la forma de relacionarse con Dios; no se aceptaba que la relación con Dios consistiera en que él mandaba y el cristiano obedecía. Se comenzó a pensar que si Dios era el Padre de todos, era relación con Él consistía en tenerle confianza.

La espiritualidad comenzó a tomar otro rumbo: el cumplimiento de la ley fue sustituido por la entrega a la misión que consistía en participar en la construcción de un mundo fraterno. Para acercarse cada día a esta utopía realizable era necesario crecer como individuo y como sociedad, es decir, había que trabajar para ayudar a romper las cadenas de la injusticia colocadas por las oligarquías tradicionales y el imperialismo.

Se criticaba muy fuertemente a personas individuales (empresarios, políticos) con el convencimiento de que podían llegar a cambiar; se pensaba que en el fondo dichas personas deseaban ser más humanas y, por tanto, se les podía convencer para que realizaran un cambio radical en sus vidas. Lo que no se captaba era la densidad de lo estructural, es decir, otro nivel de realidad con sus propias reglas de juego. Con el tiempo se logra entender la importancia de la realidad estructural, pero siempre se deseó no sólo la liberación estructural sino también la salvación del individuo, por muy opresor que fuese.

Trigo (2002), convencido de que la izquierda nunca tomaría el poder en Venezuela, comenzó a valorar otros aspectos cuya potencialidad experimentaba; entre ellos, la cultura le pareció muy relevante, tanto por su capacidad de indagar en la realidad y de expresar su inagotable complejidad, como por la manera de implicar a los seres humanos "...en ese diálogo hermenéutico y creativo en el que acontece la construcción de la realidad social" (p. 670). Para este teólogo América Latina está mejor expresada en la literatura, la música y otras formas de expresión artística que en los estudios socio-económicos.

Gracias a esta convicción se dedicó a la lectura apasionada de la nueva narrativa latinoamericana con la finalidad de conocer el papel que desempeña el cristianismo y la *institución eclesiástica* en ese mundo narrativo. Descubrió muy asombrado un esbozo altamente ilustrativo de la historia de la Iglesia en Latinoamérica, destacándose la identificación de la institución eclesiástica con el mundo-de-vida de los criollos (blancos americanos) y el distanciamiento con el pueblo latinoamericano, la crisis que provoca este maridaje y las tentativas de cambiar de lugar social.

La experiencia de vida de este teólogo en un sector popular de la gran Caracas es parte del "acto primero" del que la teología que trata de hacer sería el "acto segundo". Manifiesta sentirse en "su mundo" en este ambiente y desde el cual tiende a ver el resto y a la globalidad, estando consciente de su relativa exterioridad y de que

“...nunca llegará a entrar del todo en el mundo de los pobres” (Trigo, 2002: 671). Esta trayectoria vital es considerada por él como un camino de fidelidad al Espíritu de Jesús.

El acompañamiento durante varias décadas a comunidades cristianas de base lo percibe como una singular gracia de Dios. La fraternidad cristiana con “pobres con espíritu” en un ambiente de precariedad ha sido para él fuente de constante alegría, de paz y de luz junto con un llamado a la responsabilidad. La lectura orante del Evangelio en estas comunidades es alimento indispensable para su vida cristiana y su quehacer teológico. Está convencido de que esta forma cristiana de vivir es “palanca trascendente” para que la gente popular se levante de su postración y se ponga en movimiento. Una tarea considerable de este teólogo ha consistido en tratar de “...teorizar las culturas populares, sobre todo la suburbana, la inserción de la institución eclesiástica en ellas, las prácticas pastorales que se adelantan, la Iglesia de los Pobres que resulta de ese encuentro y las transformaciones de las personas populares que acarrea ese proceso” (Trigo, 2002: 671).

Luego de unos años de trabajo en un centro de estudio y acción social de los jesuitas en Maracaibo, ayudando a los jóvenes a conocer en forma metódica la realidad popular desde un contacto directo con ella, decide en 1973 incorporarse al Centro Gumilla⁸². Dicho Centro había nacido en 1969 con el fin de promover la “Tercera Vía” como superación dialéctica del capitalismo liberal y del socialismo marxista.

Cuando Trigo llegó a dicho Centro ya se había descartado el apoyo a dicho modelo ideológico y se encaminaba hacia una participación en el acontecer nacional sin ataduras partidistas pero con una clara opción por la liberación de las “opresiones estructurales” que no permitían el desarrollo integral de la población, como lo indicaba Medellín. Por esa época se publicaron varios artículos en la Revista SIC⁸³ sobre la *Teología de la Liberación*, corriente que expresaba la inspiración del Centro Gumilla. El tema de estudio era Venezuela; para ello, los investigadores la recorrían frecuentemente tomando contacto con multitud de grupos; participaban en el movimiento de cine, teatro y literatura, pues existía la convicción de que el arte era una de las mejores formas de expresar e interpretar la realidad.

Entre los grupos con los cuales se relacionaban en su recorrido por el país se encontraban las “comunidades cristianas” que trataban de avanzar en la línea de Medellín, pues eran muy relevantes para la transformación humanizadora del país y, por tanto, se hacía una tarea necesaria el apoyarlas. Además, estaban conscientes de la “...mediatización clientelar de las organizaciones populares y la dificultad por eso de crear y consolidar organizaciones de base, agravada por la ausencia de tradiciones de vida comunal en nuestro pueblo” (Trigo, 2002: 672).

En el Centro se tenía la convicción que “...lo religioso era una fuerza capaz de parir esta novedad histórica, tan decisiva no sólo para el porvenir de nuestro cristianismo

⁸² - Centro de Investigación y Acción Social que tienen los jesuitas en Caracas.

⁸³ - Revista del Centro Gumilla.

sino para el desarrollo humano del país” (Trigo, 2002: 672) Se creía que la opción por los pobres se concreta en la opción porque sean “sujetos sociales” desde sus propias culturas, tanto en la sociedad como en la Iglesia; precisamente, las “comunidades cristianas de base” actúan como catalizadores que propician dicho proceso ayudando a superar los conflictos que surgen en el camino.

Consciente de que las disciplinas son mediaciones de la realidad y que cada una tiene su propio estatuto epistemológico, Trigo (2002) se siente enriquecido con la experiencia del diálogo inter y transdisciplinario (economía, sociología, historia, politología, teología), pues la convergencia de las disciplinas ayuda a conceptualizar y procesar la realidad.

Su “práctica pastoral” se ha caracterizado por la “radicalidad evangélica”: distinguir la relación con el verdadero Dios o con ídolos que lo suplantán; ayudar a las personas a relacionarse con el Dios de los evangelios. Sintió con frecuencia y lo manifestó que hubo personas y sectores intraeclesiales que se cerraron al Concilio, a Medellín, lo que equivalía cerrarse al Espíritu, a la conversión personal.

Su participación como teólogo en los encuentros de trabajo del Centro Gumilla se caracterizaba por hacer verdadera teoría a partir de la interpretación correcta de la práctica pastoral y su vivencia cristiana en el contexto histórico y eclesial. En dichos encuentros se hacía énfasis en el tema de la “encarnación solidaria” propuesta por el Concilio y que un sector mayoritario de la Iglesia, entre ellos teólogos instalados en sus cátedras universitarias, no estaba dispuesto a concretar. Esta “encarnación solidaria” lleva en su entraña la opción preferencial por los pobres.

Según Trigo (2002) Dios pide hoy a su Iglesia un cambio de “lugar social” y del centro de gravedad: la opción preferencial por los pobres. Si esta opción no se hace efectiva, la Iglesia se vacía de Dios. La opción por los pobres se realiza haciéndose prójimo de ellos, entrando en su mundo, en su casa, asumiéndolos como hermanos. Tanto en la sociedad como en la Iglesia molesta el plantear sistemáticamente esta opción. Vivir esta opción desde la libertad fiel y creativa expresa la marca del Espíritu. Sin estar con los pobres, sin la acción pastoral, sin estar con Dios y con Jesús la teología es intrascendente.

A finales de 1970 escribe un papel de trabajo para ser discutido en una reunión de cristianos que deseaban vivir según el Espíritu de Medellín. Unas semanas más tarde uno de los asistentes a dicha reunión le hizo llegar a Trigo un artículo escrito por el teólogo brasileño Hugo Assmann; ambas reflexiones se referían al mismo tópico: la centralidad del pobre en la reflexión teológica latinoamericana. Esto es una pequeña demostración de que la Teología de la Liberación “...es una corriente que brotó simultáneamente y de manera endógena en muy diversos lugares” (Trigo, 2002: 677).

En 1972 asistió al I Encuentro Internacional sobre “Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina” celebrado en El Escorial (Madrid). Allí conoció a Gustavo Gutiérrez quien lo invitó a pasar el año 1973 con él en Lima; asistió al seminario “Teología y política” coordinado por Gutiérrez, quien le convenció mucho por su personalidad humana y cristiana. Experimenta la salida a escena de las comunidades indígenas y la consolidación de organizaciones populares autónomas así

como "...el compromiso solidario con el país de un sector muy significativo, unido por redes organizadas y nucleado en base a Comunidades eclesiales de Base" (Trigo, 2002: 678). Acompañó a una comunidad suburbana y a otra rural.

De regreso en Venezuela no creyó conveniente participar en encuentros latinoamericanos hasta tanto no se construyera un verdadero proyecto pastoral al que él y su grupo (jesuitas) pudieran representar. En la antesala de Puebla siente que ya podían aportar algo en estos encuentros latinoamericanos y decide participar en ellos. Esta experiencia ayudó a afianzar la Teología de la Liberación como corriente teológica. En este contacto con otros teólogos latinoamericanos observa la existencia de dos tipos de epistemología: "...en unos compañeros la teología es estrictamente acto segundo, es decir, teoría de un modo de espiritualidad y pastoral; en otros, parece ser acto primero: son profesores y su labor con el pueblo es de extensionismo" (Trigo, 2002: 678).

Mientras en unos la teología es la teoría de su cotidianidad, de su mundo de vida; en cambio, en otros es una dedicación profesional y entusiasta a un asunto que nada tiene que ver con la propia cotidianidad. Son dos modos diversos de hacer teología. Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Pedro Trigo, entre otros, hacen teología como acto segundo.

Hasta la fundación del ITER⁸⁴ en 1979, Trigo hacía teología desarrollando conceptos elementales, ayudando a señalar caminos y a discernir los signos de los tiempos. Como profesor del Instituto de Teología intenta convertir la clase en un diálogo exigente y fecundo donde los alumnos no venían sólo a recibir informaciones sino también a cuestionar lo recibido desde su existencia teológica. Los profesores, a pesar de sus diferencias de fondo, ejercitaban el diálogo académico. La mayor parte de sus artículos se publicaba en la revista del ITER y en la Revista Latinoamericana de Teología⁸⁵. En Venezuela "la vocación teológica tiene algo de acto heroico ejercitado en medio de una gran soledad" (Trigo, 2002: 680) debido a que el ministerio del teólogo es requerido tan sólo por algunos sectores y para la jerarquía eclesiástica es un dolor de cabeza que desearían evitarse. Los artículos de teología apenas encuentran interlocutores, lo cual hace pensar si la teología es un servicio concreto a la Iglesia doméstica.

Como se ha notado en párrafos anteriores, Trigo se considera un teólogo del Vaticano II, de Medellín y Puebla. Por ello, manifiesta con suma claridad pero sin perder la esperanza:

La propuesta conciliar, en el ambiente de individualismo autárquico que las empresas transnacionales y sus intelectuales orgánicos tratan de imponer, no tiene sentido y ni siquiera significado. En este ambiente de darwinismo social, carente de cuerpos sociales y objetivos compartidos, ¿qué sentido puede tener la propuesta de contribuir al desarrollo humano desde el paradigma de Jesús de Nazaret, desde la encarnación

⁸⁴ - Instituto de Teología para Religiosos. Actualmente Facultad de Teología de la UCAB.

⁸⁵ - Órgano divulgativo de la producción teológica en la Universidad Centroamericana de El Salvador.

solidaria con la humanidad a partir de los pobres y los que más sufren? (Trigo, 2002: 680).

A pesar del rumbo anticonciliar de la sociedad contemporánea, este cristiano (Trigo) se ha propuesto “comprender orgánicamente, fundamentar evangélicamente y expresar epocalmente” la utopía conciliar. Este teólogo de la liberación venezolano expresa claramente las ideas encarnadas en su ser como cristiano:

- 1- La teología debe recuperar a Dios no tanto como tema sino como referente real.
- 2- La teología del siglo XXI debe superar los factores que han atentado contra la teología del siglo XX:
 - El academicismo como instalación vital con la propensión al rigor sin intuición sensible.
 - El trascendentalismo carente de la narratividad concreta de la vida de Jesús y sin referentes de la vida histórica humana.
- 3- Sólo la religación al Dios de Jesús hace posible la libertad para ser ateos de la actual figura divina absolutizada.
- 4- Urge desenterrar el sentido del pecado, tanto el de idolatría como el de falta radical de ética: borrar a los otros del propio horizonte vital.
- 5- La opción por los pobres es la expresión epocal más comprehensiva de la autonomía responsable (autenticidad).

CAPÍTULO VI

CONSTITUCIÓN DEL SUJETO DESDE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

La filosofía de Descartes es una “metafísica de la sustancia”. Este pensador define dicha categoría (sustancia) así: “Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum”⁸⁶ (Citado por Fraile, 1996: 512). Según esta definición pareciera que sólo Dios sería “sustancia”; aclara que la palabra sustancia no es unívoca respecto de Dios y las criaturas sino que puede aplicarse también a algunas cosas creadas que para existir solamente necesitan el concurso de Dios.

La sustancia es “...el sujeto inmediato de cualquier atributo del que tengamos una idea real” (Fraile, 1996: 512). La noción cartesiana de “sustancia” es muy distinta de la noción escolástica, que pone el acento en la esencia y no en la existencia (Descartes). Hay tantas clases de sustancias como ideas “claras y distintas” puede concebir la mente.

Hay una sustancia increada que piensa y es independiente, perfecta, infinita (Dios: objeto de la teología); una sustancia creada que piensa pero no es independiente, perfecta ni infinita (alma humana: objeto de la psicología); una sustancia creada, finita, extensa, que no piensa ni es independiente (la materia, el mundo corpóreo: objeto de la física). Descartes parte de la idea (esencia objetiva) para dar el salto a la realidad existente.

⁸⁶ - Ser que no necesita de ningún otro para existir.

La sustancia que piensa (res cogitans = alma = yo = conciencia) comparte la finitud con el mundo de los cuerpos (res extensa), pero entre ambas realidades se da una relación despótica, pues la conciencia (res cogitans) hace surgir de sí misma todo el mundo externo, quitándole “sustancialidad” a los cuerpos (res extensa). En otras palabras, la “res cogitans” no reconoce la existencia del “otro” (res extensa), distinto a ella y, por tanto, el individuo (conciencia) se dirige al mundo para dominarlo (Hirschberger, 1970).

Hinkelammert (2006) utiliza la expresión “sujeto reprimido” para referirse al ser humano como sujeto que “...se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado” (p.494), es decir, contrapone a la racionalidad moderna otra racionalidad, liberadora, que tiene por función “...la recuperación del ser humano como sujeto” (p.494). Esta subjetividad no se desarrolla en el individuo “desde el individuo”, es decir, requiere la existencia de la intersubjetividad (relación yo – otro) para que el ser humano llegue a ser sujeto; de ahí que el ser humano “no nace sujeto” sino que “se hace sujeto” cuando experimenta conscientemente la vida en común. Para este economista cristiano “...una vida feliz no es posible sin que el otro - incluida la naturaleza - la tenga también” (Hinkelammert, 2006: 498).

Rivero (2008), luego de hacer una interesante reflexión sobre “el retorno del sujeto reprimido de Hinkelammert” se aboca a resaltar algunas ideas del teórico italiano Toni Negri sobre el ser humano que se va constituyendo como “sujeto” en la medida en que participa en la “construcción de lo común”, al estilo como el zapatismo se está abocando a la construcción del “sujeto colectivo” para así poder experimentar la vida comunitaria (democrática). Concluye su reflexión dicha autora, tomando posición por la tesis del teórico Enzo del Búfalo: la nueva subjetividad social emergente.

1- El sujeto humano

Para Jung, según Jaffé (1995), “...el sentido de la vida (...) es la realización de lo ‘divino’ en el hombre” (p.76). Para iniciarse en la búsqueda del “sentido” hay que sacrificar al hombre primitivo e irreflexivo existente en cada hombre. En algunas ocasiones la tarea del héroe consistirá en domar la fiera (instinto) para poder obtener el tesoro (lo divino) y, en otras, proteger y nutrir la fiera con riesgo de la propia vida para así lograr su ayuda en la búsqueda del tesoro. Si bien la meta de la “individuación” (hacerse sujeto) es la realización de lo divino en el hombre, lo esencial es el “opus” (la obra) que conduce a la meta.

Actualmente, el conocimiento del mundo interior y la existencia de “lo religioso” que trasciende a la conciencia ha quedado sepultado en el olvido. El mundo material fascina y esclaviza, mientras que la realidad trascendente (lo religioso) es negada o pasada por alto. Los dos órdenes del ser, el histórico y el divino, están entrelazados; lo trascendental se manifiesta en lo histórico; lo divino se revela a la conciencia. Las palabras del oráculo de Delfos “Vocatus atque non vocatus Deus adherit”⁸⁷ parecen indicar que Dios es el operador oculto detrás de la vida de cada ser humano. Ni siquiera siendo “libre” puede el hombre escapar a que “lo divino” le marque el

⁸⁷ - Se le acepte o se le rechace, Dios está presente.

destino; de ahí que la posibilidad de una “experiencia de sentido” se inicia con el reconocimiento de “lo religioso” en el interior del hombre.

En la era de la globalización, de mundialización de los medios de comunicación social, de totalitarismo de mercado, lo más amenazado es el “sujeto humano”. De ahí la importancia de “...ayudar a que se constituya el sujeto, en el sentido preciso de que cada persona sea no un satélite que gira alrededor de una institución o un líder, sino un verdadero sujeto que tiene en sí la fuente trascendente de su vida” (Trigo, 2006: 44).

Hay que reconocer la importancia que le han dado los investigadores del Departamento Ecueménico de Investigación (DEI), entre ellos Hinkelammert, a la realidad del sujeto. En Venezuela ha sido Pedro Trigo, auténtico representante de la Teología de la Liberación, quien más tiempo ha dedicado como cristiano a la reflexión sobre el sujeto. Dicho teólogo hace énfasis en la necesidad de “incrementar la subjetividad personal”.

Medellín, expresión concreta que surge en pleno desarrollo de la Teología de la Liberación, señala lo siguiente:

La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables (1,3).

Para Trigo (2005) el tema del sujeto no es un mero objeto de reflexión intelectual sino una preocupación personal para el desarrollo de su proceso vital. Su experiencia de trabajo con comunidades populares le permite convencerse de que el objetivo de la lucha de todos los días de la mayoría de los habitantes del barrio no es sobrevivir sino “...vivir una vida que pudiera llamarse humana” (p.10).

En los sectores populares se percibe que los vecinos hacen muchas cosas a la vez: construir la casa, orientarse en la ciudad, buscar trabajo, aprender algún oficio, casarse y criar hijos, participar en la lucha por las mejoras del barrio, crear costumbres y normas y, sobre todo, “...inventarse a sí mismo, imaginar cada uno el personaje que desea ser e irlo invistiendo y, en este proceso, hacerse persona” (p. 10).

El poblador suburbano⁸⁸ se caracteriza por “estar-entre” el campo y el barrio, entre el barrio y la ciudad y entre las heterogeneidades del barrio. Así se va constituyendo en medio de grandes presiones internas y externas, destacándose entre ellas el tener que vivir entre una cultura que él va construyendo y otra cultura ya constituida, la de la ciudad, que se muestra como dominante.

Según Trigo (2005) un sujeto humano así es un “...hermoso sujeto (...), figura viva de Jesús de Nazareth” (p.11). Es conveniente hacer referencia al “intelectual” como “agente de cambio” (pastoral, social, político) en la organización para la participación de los habitantes de los sectores populares. Estos “agentes” van al barrio con un proyecto hecho por ellos o por la institución que representan, sin tomar en cuenta las

⁸⁸ - Habitante del barrio.

ideas de los habitantes de la comunidad a la cual dicen que desean ayudar. Algunos de estos “agentes”, especialmente, pastorales, fueron capaces de relativizar su proyecto y cambiar de ubicación social, convencidos de la importancia de acompañar a los habitantes en el trabajo organizado para la transformación de la “comunidad”.

Ha pasado con frecuencia que estos “agentes pastorales” se sintieron acompañados y ayudados por aquellos a los que habían venido a promover, cristiana y socialmente, es decir, “...fueron capaces de superar la relación ilustrada, dejando de ser ellos el paradigma que encauzaba la relación y se abrieron a un diálogo intercultural del que brotaría el proyecto pastoral” (Trigo, 2005: 11).

Esta forma de relacionarse con una comunidad popular es muy sana, ya que la persona que sienta deseos de ayudar a otros, la mejor manera es sentirse “agente y paciente”, pues cuando se ayuda se es ayudado también. En general los proyectos institucionales, coordinados por agentes pastorales no son “liberadores” sino “alienantes”, tanto para los destinatarios como para los propios “agentes pastorales”.

El “agente-paciente pastoral” se va haciendo sujeto en el proceso de ayudar a otros a hacerse también sujetos. Es interesante escuchar a personas populares que forman parte de comunidades cristianas cuando comentan lo bien que se sienten consigo mismas y con los demás a pesar de los problemas de la vida y, según ellos, este “milagro” se debe a que sienten en su corazón que “Dios los sostiene y cuida de ellos”. Trigo (2005), autor a quien seguimos de cerca en esta reflexión, manifiesta lo siguiente:

Si la relación humana basada en la fe es lo más personalizador que puede darse, la relación de Dios con uno, relación única con cada uno, es la fuente de la autoestima y de libertad para dedicarse sin angustia a cada una de las tareas cotidianas y capacita para relacionarse desde la fe con los demás (p.14).

A través de la relación con lo más profundo de sí mismo (Dios), experimentado por los integrantes de un grupo, se promociona el crecimiento tanto de los individuos como de la comunidad a la que se pertenece. Esta forma personal y comunitaria de vivir permite el procesar constructivamente enormes presiones y avanzar a la vez en muchas dimensiones.

La calidad de la vivencia cotidiana y la capacidad de celebrar fiestas son los mejores indicadores de la existencia de una auténtica comunidad. El testigo⁸⁹ es la mejor expresión del sujeto cristiano individual; se caracteriza por haber percibido a Jesús como paradigma de humanidad y a su propuesta como camino de realización para la humanidad; sigue su camino desde su propia realidad y desde la situación que le toca vivir.

El sujeto cristiano individual no se entiende sin el sujeto cristiano colectivo (comunidad); precisamente, lo primero que hizo Jesús fue constituir una comunidad para proclamar de manera fehaciente el Reino de Dios o mundo fraterno de los hijos de Dios. Es conveniente insistir que la persona que se inicia en el auténtico cristianismo necesita que se le ayude “...tanto a conocer sus afecciones desordenadas

⁸⁹ - Aquél que prosigue el proyecto de Jesús desde su Espíritu y no desde las normas institucionales.

como a ordenar los afectos para alcanzar la unificación interior y dinamizar sus energías vitales para vivir plenamente su vocación personal” (Trigo, 2005: 16). En el mundo popular donde se dan continuamente situaciones intolerables, lo más indicado no es empezar por ayudar a cambiar la situación, sino trabajar sobre el sujeto para que “no pierda el alma”⁹⁰. Luego, mientras se va aprendiendo a vivir humanamente en situaciones deshumanizadas, se van realizando acciones que ayudan a mejorar y transformar la situación deshumanizante.

Un sujeto bien constituido puede dedicarse a construir una cultura alternativa basada en la primacía de la experiencia de la vida de donde brota el sentido de los derechos humanos y la lucha porque se respeten. Aquí se está manejando el concepto zubiriano⁹¹ de *cultura*: “...modos que tienen las colectividades humanas de habérselas con la realidad para constituirse en humanas” (Trigo, 2004: 6).

Una cultura que se propone la aspiración a la humanidad cualitativa está demostrando que sólo es humano quien tiene a todos los demás también como seres humanos. Para el cristiano la humanidad cualitativa a la que se aspira tiene un nombre concreto: Jesús de Nazareth. De ahí que el deseo de humanizarse se traduce en seguir a Jesús, posibilitando ser lo que Él es: hijo de Dios y hermano de todos. Seguir a Jesús no es dejar de ser lo que somos para imitar lo que Él fue, ya que imitarlo equivaldría a abstraernos de la historia y negar la propia realidad. Seguir a Jesús significa vivir con nuestra realidad de modo equivalente a como Él vivió con su realidad. Lo paradigmático en Jesús es su espíritu de Hijo de Dios y de hermano universal. No se puede seguir a Jesús si se desconoce su modo de habérselas con su situación; a su vez, cada cristiano necesita igualmente insertarse dinámicamente en su situación y conocerla desde dentro para poder hacer la correlación con la experiencia de Jesús, no para tenerla como modelo sino para ir construyendo creativamente una forma de ser cristiano acorde con los tiempos actuales.

Existe una relación dialéctica entre el sujeto y la realidad que le rodea y lo constituye como tal; de ahí que el sujeto que no asume la realidad es un sujeto ilusorio, es decir, no es un sujeto. La realidad más “real” es la humana y la necesidad prioritaria de la humanización de la vida de los sujetos individuales consiste en que el ser humano llegue a ser lo que es: un sujeto humano. Buscar dentro de sí la propia verdad para aceptarla y aceptarse es una dura pero necesaria tarea; esto ayuda a vivir seriamente en la realidad del individuo y de la sociedad.

Estos sujetos que le ponen “alma” a su vivir, aún en medio de grandes dificultades materiales y espirituales, son capaces de aportes profundos. Lo que humaniza es la acción transformadora de la realidad individual y social. El sujeto realmente humano es terrenal, es hermano de todos los seres humanos, es respetuoso de la naturaleza y es hijo de Dios; es un ser que acepta la “religación” como un tesoro; que está

⁹⁰ - Mediante esta expresión se desea manifestar la importancia de permanecer unido el sujeto a lo más profundo de sí mismo: Dios.

⁹¹ - Zubiri: filósofo contemporáneo (1898-1983) para quien la función primaria del hombre es la de “enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas”.

consciente que el camino hacia la autenticidad está lleno de dificultades y requiere de mucho coraje de parte del que desea transitarlo.

Para el cristianismo es de capital importancia que el sujeto llegue a ser cualitativamente humano, consciente de que la calidad humana no se hereda sino que se transmite mediante la socialización. Es la acción de cada sujeto humano lo que constituye al individuo en sujeto. Sin embargo, no hay que olvidar que, en algunos casos, las condiciones socioeconómicas que se imponen al individuo pueden dificultar mucho su constitución como sujeto. La relación con otros seres humanos, con la naturaleza y consigo mismo constituye a los individuos en sujetos y a los sujetos en personas.

Dios, al llamar al hombre a la existencia, le ha dado el encargo de humanizar la tierra, de construir el mundo fraterno de los hijos de Dios. Las acciones que constituyen a los seres humanos en personas son las “relaciones personales” que se dan entre los seres humanos en la sociedad. La relación personalizadora no puede prescindir de la satisfacción de las necesidades humanas, especialmente de los más desfavorecidos.

El siguiente texto bíblico precisa la auténtica forma de relación de los creyentes en Jesús de Nazareth: “Si alguien dice que ama a Dios y, en la práctica diaria, odia a su hermano, es un mentiroso. El que no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1Jn 4, 20). Sólo una relación en este horizonte es la que hace sujeto al ser humano.

Lo que el cristiano afirma del sujeto lo hace como comprensión adecuada de una práctica que nace con Abraham⁹² y es consumada en Jesús de Nazareth para quien fue lo mismo hacerse sujeto humano que hacerse hermano de los demás e hijo de Dios. Como Dios sólo es experimentable por medio de la fe, la relación de Jesús con Él fue una relación de fe. Ahora, no se puede negar que los sujetos humanos son individuos que se perciben por la mediación de los sentidos, pero como toda relación personal es también una relación de fe (creer en el otro), es también una relación de libertades. Como Jesús fue un ser histórico, su relación con Dios estuvo mediatizada por la tradición religiosa de su pueblo, específicamente por la tradición de los pobres de Yahveh, pueblo oprimido pero animado, alegre y pacífico porque vivía en la fe de que Yahveh era su Dios y él era su pueblo.

Jesús se daba cuenta que sus paisanos no vivían completamente como pueblo de Dios, aunque sí manifestaban sentir la necesidad de convertirse a Dios como lo proclamaba Juan el Bautista. Él, por la profunda relación personal que tenía con Dios, vivía internamente unificado y sentía que era cierto que no se comportaban como hijos de Abraham, que no vivían, como él, de fe.

Es conveniente destacar que la vida de Dios en él es la que lo vinculaba fraternalmente a su pueblo y, a su vez, la vivencia de la fraternidad le remitía a Dios, su Padre. Jesús se esmera por hacer sentir a los demás la necesidad de la fe en Dios y que hay en ello más sabiduría y felicidad que apoyándose en el dinero o en el poder; además, la relación con Dios, gracias a la fe, ayuda a librarse de la ansiedad y abrirse

⁹² - Padre del pueblo judío. Creyente incondicional.

a los demás como hermanos. Pero su propuesta no es aceptada por las autoridades políticas y religiosas, quienes rechazando su llamado a la fraternidad deciden matarlo. Ante esta realidad Jesús se siente desolado y su Padre "...que le había dejado vivir su vida, le deja ahora morir su muerte" (Trigo, 2005: 110).

Jesús se relacionaba con cada sujeto, con grupos, con multitudes y esto lo hacía desde su autenticidad, estimulando así la autenticidad de cada uno. Nunca utilizó a la gente para lograr sus objetivos personales sino que se puso al servicio de los demás para ayudarlos a que su existencia fuera fecunda. Cuando se dirigía a los hombres no los halagaba para mediatizarlos volviéndolos dependientes de Él, sino que se relacionaba con ellos para ayudarles a crecer en libertad y así tomar las decisiones sobre su vida. Prefería relacionarse con los que menos tenían: los pobres y los pecadores públicos. Tuvo fe en ellos suscitando así la fe que sana, que capacita para levantarse de su postración y movilizarse y, de esta manera, llevarlos a su condición de sujetos.

Jesús en su recorrido por los caseríos, pueblos y ciudades de Galilea invitaba a sus interlocutores a participar en la construcción del Reino de Dios: un mundo de hermanos. Trigo (2005) hace referencia a tres aspectos medulares en la constitución cristiana del sujeto:

1.- No perder el alma: "¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?" (Mc 8,36).

Cuando la preocupación fundamental del ser humano es "ganar el mundo", el precio que debe pagar es la "pérdida del alma", es decir, la vida en el sentido propiamente humano, la condición de persona, el ser sujeto.

2.- Buscar el Reino: "Busquen el Reino de Dios y su justicia y todo lo demás se les dará por añadidura" (Mt 6,33).

Éste es el camino que Jesús propone. Gracias al despertar del largo sueño de dieciséis siglos (IV - XX) del Evangelio de Jesús en el seno de la institución eclesial, renace de nuevo la utopía del Reino. El Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII, el Papa bueno, hizo que la institución eclesial reconociera que su estatuto de privilegio social era contrario al Evangelio y, por tanto, impedía proseguir la misión de Jesús.

Jesús vivió pobremente de su oficio (carpintero) hasta que Dios lo llamó a cumplir la misión de proclamar la llegada del Reino y la invitación a los seres humanos a colaborar para hacerlo presente en la tierra. Dejó la casa, la familia y el oficio y se convirtió en profeta itinerante que no tenía donde reclinar su cabeza. La participación en la construcción del Reino de Dios pasa hoy por esforzarse el ser humano en constituirse en "sujeto" capaz de relacionarse fraternalmente con los demás, gracias a su relación personal con el Dios de Jesús.

La transformación del individuo en "sujeto" prepara el camino de la confirmación de redes de sujetos que se interconectan entre sí para hacer realidad la utopía del hombre y sociedad nuevos. Esto hace que la producción y el consumo se "desabsoluticen" para que se cultiven otras dimensiones humanas como convivir, festejar, celebrar, meditar.

El Reino de Dios tiene que ver con no pasarse la vida sufriendo enfermedades de pobres, con tener una casa donde vivir, un trabajo productivo, poder estar relajado en su casa y andar tranquilo por la ciudad, no vivir prisionero entre seguros y rejas, participar en la batalla contra el consumo compulsivo. Precisamente, la participación consciente, voluntaria y gozosa en la construcción de la fraternidad de los hijos de Dios es la acción capaz de convertir al individuo en sujeto.

3.- Entregar la vida: “El que quiera salvar su vida, la perderá. El que la pierde por mí, la ganará” (Mt 16,25).

El abandono del individualismo (salvar su vida) prepara para aceptar la oferta de Jesús: salvarse (liberarse) ejerciendo la fraternidad de los hijos de Dios con autenticidad (ser sujeto). Sin el ejercicio consciente de la “alteridad”, es decir, sin fe en el otro no hay posibilidad de constituirse en sujeto. Para un hijo, el padre y la madre, son personas dignas de fe, en ellos se puede confiar y, por tanto, capaces de dar fe a otros.

Quien se siente hijo puede entablar relaciones de fe. Se puede llegar a afirmar que el verdadero hijo va más allá de la moral y la religión, aunque las practique; por tanto, se puede ser una persona religiosa y moral sin tener fe. Ahora, es fácil aceptar el que un hijo tenga fe en sus padres, pero la invitación de Jesús a confiar no sólo en Dios y en uno mismo sino también en los otros, hace difícil el camino.

La confianza del hijo en los padres es directamente proporcional a la entrega gratuita de los padres al hijo, pero la entrega gratuita y gozosa de una persona a otra u otras es un aprendizaje difícil pero necesario para la construcción del Reino de Dios en la tierra. Este aprendizaje sólo es posible desde la fe que tiene Dios y Jesús en el ser humano, lo que, a su vez, sirve de base firme para creer en uno mismo y en los demás.

Esto, según el cristianismo, es el presupuesto de un número creciente de personas que se entregan gratuitamente en un servicio voluntario a otros que lo necesitan, hallando alegría en dar y sintiéndose agradecido de que se acepte su servicio. Estas experiencias de entrega sencilla y verdadera prepara el camino hacia una entrega más completa de sí, encontrándose resistencias tanto en el que se entrega como en los que se benefician de la entrega. “Esas resistencias son las que aquilatan la gratuidad de la entrega o la hacen entrar en crisis” (Trigo, 2005: 139).

Es conveniente insistir en que, para el cristianismo, el sujeto se construye desde la fe en Dios, en sí mismo y en los demás; ahora, la fe no se entiende sin el amor y, por tanto, el sujeto descansa en la acción, pues la esencia del ser humano es “ser siendo”, es decir, actuando. El Reino de Dios no es otra cosa que el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios.

2- El sujeto social alternativo

Hoy se pretende hacer creer que no existe un sujeto social capaz de acabar con la hegemonía de las corporaciones mundializadas y, por tanto, con el totalitarismo de mercado. Pero la existencia de revolucionarios auténticos, sean marxistas o cristianos, que trabajan diariamente, desde su experiencia concreta de vida, en la construcción de la sociedad fraterna, sin opresores ni oprimidos, permite creer no sólo en la existencia

del *sujeto social alternativo* sino también en su capacidad de crear un proyecto social alternativo.

Un sujeto social puede ser alternativo sin tener un proyecto que lo sea, “...viviendo en el sistema, no pertenece a él porque posee otro horizonte, otras fuentes de alimentación y humanización, vive otro tipo de relaciones y, desde todo eso, construye una vida alternativa” (Trigo, 2006: 80). En la vida de los grupos e instituciones comprometidas va naciendo el proyecto alternativo como transición hacia una novedad más radical que ahora tan sólo se puede imaginar.

Existe una relación dialéctica entre la paciente construcción del sujeto humano y el *sujeto social alternativo*; ambos sujetos se necesitan mutuamente para su respectivo crecimiento cualitativo, pues “...sólo verdaderos sujetos humanos pueden emprender la lucha por la emergencia de los sujetos sociales” (Trigo, 2006: 82). En párrafos anteriores se ha hecho énfasis en la importancia capital de la constitución de auténticos sujetos humanos; ahora se reflexionará sobre la constitución del *sujeto social alternativo*.

Las élites económicas nacionales, todavía dependientes de las transnacionales, han controlado siempre la política, sin plantearse la posibilidad de dar participación al pueblo en el ejercicio del poder. En el caso de Venezuela, si bien es verdad que el pueblo ha sido tomado en cuenta en el discurso político, su nivel de participación en las organizaciones políticas deja mucho que desear. El planteamiento político que se desea proponer para que las cosas sean de otra manera requiere de cierta elaboración teórica.

Generalmente los seres humanos que se consideran “civilizados” hacen todo lo posible por convencer a los demás, la mayoría, para que se dejen guiar por ellos que son los que saben de economía, política, organización social. La expresión “Sapere aude” (atrévete a conocer) fue, según Kant, la consigna de la Ilustración o movimiento cultural que vio en la razón y en la ciencia la suprema fuerza del hombre (Cassirer, 1994).

Este movimiento cultural, social, político e intelectual europeo (Inglaterra, Francia, Alemania) del siglo XVIII, nace vinculado a la ciencia moderna, al protestantismo y al racionalismo filosófico; se le puede definir como una etapa fundamental de la historia del pensamiento burgués, que permitió a esta clase tomar conciencia de sí misma y del papel político que debía desempeñar, conforme a su poder económico y a su “importancia” social.

La modernidad alcanza la mayoría de edad gracias al pensamiento de la Ilustración, iniciándose a su vez la democracia como movimiento que supera a la sociedad feudal mediante la creación de partidos políticos. El pensamiento ilustrado cruza el océano en forma de textos impresos y llega a las colonias europeas en América, permitiendo así la asimilación de los bienes “civilizadores y culturales” de la modernidad por parte de los pueblos americanos. Éstos fueron modernizados (ideologizados) para “occidentalizarlos”, pues la cultura occidental se mostraba como el paradigma de la civilización universal, dándole poca o ninguna importancia a las culturas autóctonas.

Conscientes de esta situación, algunos teólogos, especialmente Scannone (1996) comienzan a subrayar la relevancia de lo cultural por parte de la teología de la liberación. Se insistía en que los nuevos sujetos sociales (las mujeres, los indígenas, los afroamericanos, los habitantes de barrio) son seres culturales y su emergencia⁹³ es, por tanto, la emergencia de sus culturas.

El Dios de la Biblia no desea que la humanidad se rija por el paradigma de Babel u homogeneización de los seres humanos. Dios no quiere que las culturas de los sujetos emergentes, que han existido como subalternas, sean abandonadas por éstos por considerarlas “inferiores”. El Espíritu de Pentecostés permite que cada oyente escuche en su propia lengua (propia cultura) las maravillas que Dios obró en Jesús para la instauración del Reino de justicia y paz en la tierra.

Mientras el “Dios” en el cual dicen creer la mayoría de los cristianos es proyección de una clase social y de una cultura, la dominante, el Dios que se revela en Jesús “...es incompatible con la práctica de la opresión y con la resignación a la misma y exige una práctica liberadora alternativa” (Trigo, 2001: 111). Este Dios se revela en las distintas culturas, respetando sus particularidades.

Para los grupos de orientación marxista el papel de la religión era fundamentalmente ideológico, pues la sociedad cristiana occidental hacía uso del cristianismo para justificarse. Por eso, los revolucionarios, para privar al sistema capitalista del soporte ideológico religioso, atacaron fuertemente al cristianismo. Los “cristianos revolucionarios” ayudaron mucho a deslindar el auténtico cristianismo de sus versiones ideologizadas. Lo interesante es que tanto marxistas como cristianos trabajaban apasionadamente para lograr algún día la utopía de un mundo de hermanos.

Si la teoría (teología) no es más que la comprensión adecuada de la praxis (mundo-de-vida), entonces es oportuno y saludable preguntarse por el “mundo-de-vida” del teólogo de la liberación. Trigo (2001) manifiesta su propuesta: “...la Teología de la Liberación comienza cuando acaba la relación ilustrada” (p. 113). No es difícil detectar que el ilustrado, aún en su versión más humilde, mantiene con el no ilustrado (el pueblo pobre) una relación generosa, desinteresada, altruista, pero a la vez unidireccional y vertical.

El ilustrado, es decir, el que sabe, tiene y puede, se dedica a enseñar, promover y organizar al pueblo. Los procesos de concientización coordinados por intelectuales marxistas o cristianos adolecían del mismo estilo: “...se utilizaba la mayéutica de modo que la gente pensaba que salía de ellos lo que en realidad tenía ya pensado el facilitador del proceso” (p. 114). Ha estado tan metido en la sociedad el “esquema ilustrado” que casi siempre acaba imponiéndose.

Tanto el sujeto personal como el *sujeto social alternativo* comienzan a ver la luz del día cuando deciden participar en un proceso de iniciación para superar la relación ilustrada. La forma de iniciarse en dicho proceso es intentando establecer una relación

⁹³ - Emerger no es subir en la escala social, olvidando su ser cultural para asumir el occidental, vigente hasta hoy.

dialogal con el Dios-Trinidad, para que vaya brotando el proyecto de vida personal y las diversas relaciones y actividades con la gente del barrio. La relación con Jesús se da en la lectura orante del Evangelio y siguiendo su ejemplo, es decir, "...haciendo en nuestro tiempo el equivalente de lo que Él hizo en el suyo" (Trigo, 2001: 115). El teólogo ilustrado ha sido formado para comprender cognoscitivamente a Dios; insensiblemente lo va encerrando en sus categorías para alejarse cada vez más de Él que oculta los misterios del Reino a los sabios y entendidos (expertos en Biblia, teólogos, canonistas) y los revela a la gente sencilla.

Es muy difícil para un teólogo caminar humildemente por la vida, relacionarse con Jesús como lo hace un pobre. Sólo en la medida en que el teólogo (el ilustrado) va sintiendo la necesidad de caminar con humildad, podrá entrar en el proceso inacabable de iniciación. Pero es casi imposible que el teólogo, escritor de libros, profesor universitario, coleccionador de títulos doctorales, reales y ficticios (Doctor "Honoris causa"), acepte la exigencia evangélica de "nacer de nuevo", de empezar a ser otra vez un discípulo.

Consciente de sus limitaciones espirituales el teólogo de la liberación aprende a relacionarse con el pueblo pobre más allá del esquema ilustrado. Al relacionarse con Jesús y recibir la revelación de que Él está en los pobres, aprende a relacionarse con ellos horizontalmente. Al ir entrando en el mundo de los pobres no sólo percibe sus carencias y privaciones injustas, sino, sobre todo, su condición de seres culturales y espirituales, llegando incluso a ser amigo de gente pobre.

La *Teología de la Liberación* como "acto segundo" requiere del ejercicio de los componentes del "acto primero": la contemplación, el encuentro cara a cara con el habitante del barrio y la praxis de liberación. Sólo el modo de liberar experimentado por Jesús puede hacer que el teólogo descubra el único proceso de iniciación en el misterio cristiano.

Con frecuencia surge la inquietud de si la praxis política puede llegar a equipararse a la praxis liberadora al estilo de Jesús; la respuesta sería positiva sólo si se entiende y se practica la política como "...el arte de negociar y gerenciar lo que toca al bien común" (Trigo, 2001: 120) sin utilizar ningún tipo de coacción, cosa difícil de entender. Este modo alternativo de vivir y actuar propuesto por Jesús es la más alta contribución a la transformación humanizadora de la existencia.

Es normalmente en la *Comunidad Eclesial de Base* donde se supera la relación ilustrada con el pueblo y acontece el proceso de iniciación. La *Teología de la Liberación* surge como "acto segundo", luego que el teólogo inicia el proceso de hacerse cristiano junto con el pueblo pobre. Los cristianos, al experimentar cotidianamente la fraternidad de los hijos de Dios, sembrándola a su alrededor, están participando activamente en la construcción de la Iglesia de Jesús y la Sociedad Nueva, sin oprimidos ni opresores. Cuando el teólogo es recibido en la *Comunidad Eclesial de Base* como un hermano más y él, superando la relación ilustrada, convive cristianamente con los demás integrantes, está en capacidad de hacer *Teología de la Liberación*. Esta actividad teológica ya no es la expresión de un individuo

(especialista) sino la narración de la experiencia cristiana de todos los miembros de la *Comunidad Eclesial de Base*.

El teólogo se hace cristiano en la “casa del pueblo”⁹⁴, pues la dimensión espiritual habita en realidades históricas que son culturales. La casa donde hace vida la Comunidad Eclesial de Base no es otra que la cultura y religión populares. El teólogo que ha aceptado como suya esta casa del pueblo ya no es un ilustrado, pues reconoce que los no-ilustrados tienen verdadera casa. Así el “agente pastoral”, teólogo en este caso, gracias a que se acercó en la cultura popular porque la aprecia, la valora y la estima, es percibido por los miembros de la “comunidad” como un integrante más. Mientras en la relación ilustrada el “agente pastoral” siente la necesidad de salir de la “comunidad” para llenarse nuevamente de espiritualidad y regresar para dar a los demás lo que él ha recibido, en cambio, en la relación no-ilustrada el “agente pastoral” se alimenta de las riquezas culturales y espirituales de todos los integrantes de la “comunidad”. Por eso, para el teólogo la experiencia vivida en una comunidad cristiana popular es la fuente primordial para su quehacer teológico o, en otras palabras, la “comunidad cristiana” pasa a ser para él un “lugar epistemológico”.

La experiencia de vivir con los pobres muchas veces en medio de la terrible situación de inseguridad para la propia vida es fuente permanente de dolor, pero, gracias a la fe, los integrantes de la “comunidad” conservan la paz y la alegría, la generosidad y la esperanza. Por eso, es una gracia muy grande experimentar a Dios como fuente de vida. También el teólogo experimenta la alegría de dar en la “comunidad”; lo que la gente más agradece del “agente pastoral” es su presencia humilde en el barrio. No es fácil entender que alguien del conjunto de los ilustrados, los “importantes”, esté con ellos como uno más, con sencillez, alegría y agradecimiento. Pero, sobre todo, recibir el aprecio de alguien que viene de parte de Dios (teólogo) es sentir el reconocimiento de Dios mismo.

Trigo (2001) insiste en que “...el don de la entrega del teólogo acontece cuando está en la comunidad como los demás: para hacerse cristiano, para vivir en ella la fraternidad de los hijos de Dios” (p.128). Si el teólogo está en la comunidad como cristiano, aporta, como cualquier otro miembro, la experiencia de su progresivo descubrimiento del Reino de Dios, su cuidado para ir asumiendo las actitudes de Jesús y los dones que el Espíritu pone en él para que dé fruto. También tiene un aporte específico como teólogo ya que no puede desnudarse de esa condición; prudentemente, en forma muy breve, puede referirse, como lo hacía Pablo, a la Tradición que él ha recibido y que se remonta a Jesús de Nazareth. Es de importancia capital que el lenguaje que emplea sea el lenguaje normal de los integrantes de la comunidad o lenguaje de la cultura popular.

El compromiso vital de la *Comunidad Eclesial de Base* es la construcción del Reino de Dios en la pequeña parcela de sociedad donde viven sus integrantes. La acción espiritual por excelencia que los constituye como individuos responsables e

⁹⁴ - Con esta expresión se desea dar a entender no sólo el ambiente físico del barrio sino también la cultura popular (su lenguaje, su música, su lógica, su sentir, sus expresiones simbólicas, su modo de organizarse) y, sobre todo, su religión (cristianismo popular).

íntimamente relacionados es trabajar juntos por alcanzar una vida digna para todos; en esta pequeña parcela de la sociedad en la cual lo social y lo cultural tiene mayor densidad que lo formalmente político es donde se puede ir visualizando en pequeño la constitución del cuerpo social comunitario (nueva sociedad). Este pequeño mundo popular (barrio) se va contagiando por la fraternidad de los hijos de Dios que se cultiva en las *Comunidades Eclesiales de Base*; este mundo es mucho "...más denso que la esfera política y nunca debe subordinarse a ella" (Trigo, 2001: 132).

La Teología de la Liberación se define no por sus contenidos sino por el modo de producirla. Cuando el teólogo, al entrar en el proceso de iniciación en el misterio cristiano, ha superado la relación ilustrada con el pueblo para ir haciéndose cristiano juntamente con los demás miembros de la "comunidad" y vive en ella la fraternidad de los hijos de Dios, sembrándola a su alrededor, se puede afirmar que ese teólogo está en condiciones de producir *Teología de la Liberación*. Ahora, el que esa teología tenga calidad dependerá de su capacidad, de su preparación y de las mediaciones metodológicas que emplee.

El teólogo de la liberación es un profesional muy necesario para un pueblo que desea iniciarse en un proceso de liberación. Debe ser la Iglesia la más interesada en la existencia de teólogos de la liberación, pues Ella ha sido constituida como "sacramento de liberación" desde su opción preferencial por los pobres. Para un teólogo hacerse cristiano en la comunidad lleva mucho tiempo y tiene muchas limitaciones; no es fácil leer y escribir en el barrio donde ya el vivir elemental se hace muy difícil. El tiempo disponible de un teólogo de la liberación para la investigación de fuentes y el intercambio con colegas y alumnos es relativamente corto debido a que el "acto primero" de su quehacer teológico (contemplación, encuentros cara a cara, praxis de liberación) le ocupa la mayor parte de su tiempo. De todas maneras, las horas robadas al descanso bien merecido, hace el milagro de la creación teológica.

CAPÍTULO VII

ACTUAR: COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Se está dando en la Iglesia católica contemporánea una especie de *reinstitutionalización* en la que el *pueblo de Dios* deja de ser el sujeto de la Iglesia y la comunidad no es la protagonista, sino la *institución eclesial*. Pareciera que la experiencia del Concilio Vaticano II ha dejado de ser significativa para la Iglesia actual, pues la base cristiana, los fieles creyentes, han sido relegados a la condición de usuarios de los bienes religiosos y sociales que producen o distribuyen los funcionarios de la institución.

En los actuales momentos, los documentos oficiales de la *institución eclesial* giran en torno a la Iglesia como "comunidad", pero esta expresión, si no se traduce en manifestaciones concretas, queda reducida a una mera declaración de principios. Pareciera que la *Iglesia-Comunidad* ha sido secuestrada por la *iglesia-institución*.

Partiendo de la concepción de "Iglesia" propuesta por el Concilio Vaticano II, se hace un viaje de regreso a los orígenes del cristianismo para conocer su talante

comunitario; luego, con la ayuda de teólogos que acompañan a comunidades cristianas populares es posible imaginarse cómo sería la Iglesia-Comunidad en este mundo globalizado.

1- La Iglesia del Concilio

Según Comblin (1997), la novedad del Concilio Vaticano II fue la constitución pastoral “Gaudium et Spes” sobre la *Iglesia* en el mundo actual. Los documentos conciliares han centrado siempre su atención en el dogma, en la moral o en la disciplina de la Iglesia. La “Gaudium et Spes”, por el contrario, pone al hombre en el centro de sus consideraciones:

Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir (GS, 3).

En la primera parte de dicha constitución pastoral la *Iglesia* expone su concepción del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual. La constitución “Gaudium et Spes” manifiesta que: “Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS, 4) con el fin de dar una respuesta a los problemas, a las esperanzas y a las inquietudes dramáticas del hombre de hoy⁹⁵.

Según el Concilio Vaticano II el *pueblo de Dios* es el sujeto de la *Iglesia* que se constituye como tal para ser sacramento de salvación (liberación). La *Iglesia, pueblo de Dios*, hace presente la salvación, significándola, es decir, mediante el testimonio de las comunidades cristianas, cuyos integrantes (testigos), viviendo de acuerdo al Evangelio de Jesús, se van haciendo hijas e hijos de Dios, hermanas y hermanos de los demás.

Si bien es verdad la existencia de auténticas comunidades cristianas en la Iglesia universal, especialmente en la Iglesia latinoamericana, también es conveniente manifestar que la figura que presenta la Iglesia al mundo es de una macroinstitución de servicios religiosos a las personas que los solicitan. Para el común de la gente la *Iglesia* es la *institución eclesiástica*, es decir, el papa, los obispos, los sacerdotes y las monjas.

Teóricamente la *Iglesia* del Concilio no es la *institución eclesiástica* sino el *pueblo de Dios* que se reúne en comunidades; la *institución eclesiástica* no es un fin en sí misma sino una estructura organizativa al servicio del *pueblo de Dios (Iglesia)*. Mientras la *institución eclesiástica* es un sujeto fáctico, es decir, que de hecho funciona aunque su existencia no esté contemplada en ningún documento; en cambio, la *Iglesia* (comunidad), a pesar de su enfática existencia en los documentos, apenas existe en la práctica.

Esta situación ha permitido la existencia de dos Iglesias: una de masas donde el sujeto actuante es la *institución eclesiástica* y la masa de creyentes son los destinatarios de

⁹⁵ - Aquí está la prefiguración del método “Ver-Juzgar-Actuar” propuesto por Medellín.

la acción del sujeto institucional, y otra, de minorías, en la cual, los miembros activos son el sujeto eclesial. La misión de esta *Iglesia* de minorías es fecundar, como la levadura, a la *Iglesia* de masas para que el sujeto actuante sean los miembros de la comunidad eclesial y no la *institución eclesiástica*. En la práctica lo más común ha sido que el modelo de *institución eclesiástica* ha introducido en la comunidad cristiana el esquema jerárquico, minando internamente la fraternidad evangélica para limitarse a practicar un cristianismo mediado por la regla de la institución.

2 – La Iglesia primitiva

Los primeros cristianos estaban llamados a construir, en continuidad con el mensaje de Jesús, una nueva sociedad como alternativa a la existente. Esta sociedad alternativa se debía caracterizar por la desaparición de la injusticia, la pobreza y la dominación de unos seres humanos sobre otros. Esta nueva sociedad se va a realizar en el interior mismo del imperio romano, a partir de sus estructuras básicas, en las comunidades cristianas.

Las investigaciones sociológicas del cristianismo primitivo lo consideran como “...un movimiento de los estratos sociales inferiores” (Holmberg, 1995: 46). A su vez Kautsky (1978), comparte la idea de que el cristianismo había sido en sus orígenes un movimiento proletario y revolucionario, surgido entre los miembros de la clase oprimida.

Por otra parte, González (2003), también insiste en que la mayor parte de los miembros de las comunidades cristianas procedían de los estratos más bajos de la sociedad. La ausencia de “pobres absolutos” (ptokhoí) en dichas comunidades se debía a que esta experiencia de vida era “...el ámbito donde se inician unas relaciones sociales en las que la pobreza absoluta ya no es posible” (p.217). Gracias a esta realidad dicha experiencia se hará muy atractiva para los pobres durante los tres primeros siglos de nuestra era.

La nueva sociedad alternativa comienza en la “casa” o unidad económica básica de la sociedad imperial, dotada de gran autonomía jurídica. La conversión del “cabeza de familia” al cristianismo permitía, por lo general, la conversión de todos los integrantes de la casa donde habitaba dicha familia. En estas comunidades domésticas comenzaba una nueva sociedad, pues la amplia independencia jurídica, económica y religiosa de la casa (familia) antigua, permitía a los cristianos la posibilidad única de promover el desarrollo de su mensaje en medio de la sociedad pagana.

A partir de la casa era posible la constitución de una red social en la que prevalecían estructuras y relaciones distintas a las que se daban en la sociedad imperial. Para los desposeídos las casas cristianas significaron la oportunidad de obtener un nuevo hogar y de integrarse en una sociedad distinta y fraterna (Elliott, 1995). Se podría hablar del inicio de un verdadero “cambio estructural”, pues afecta a las estructuras básicas de la antigua sociedad, que comienzan a ser radicalmente transformadas. Es un cambio estructural que no se decreta desde los palacios de los gobernantes, sino que sucede ya, desde ahora y desde abajo.

Estas nuevas comunidades son llamadas por los cristianos “iglesias” (ekklesía)⁹⁶. Es conveniente resaltar que, a diferencia de las asambleas de las ciudades griegas, a las que no podían asistir las mujeres ni los esclavos, las asambleas cristianas están compuestas por personas de todos los estratos y condiciones sociales. La “casa” poseía en la antigüedad un claro significado político, pues era una analogía de la sociedad (Elliott, 1995).

Las comunidades cristianas al percibirse a sí mismas como “casa” (autónomas) les permitían a sus miembros iniciar unas nuevas relaciones sociales. La “casa” cristiana era el lugar de una nueva ciudadanía, en cuanto sus integrantes (cristianos) eran miembros de un pueblo distinto al romano, que tenía un “monarca” propio (Jesús de Nazareth), distinto al emperador de Roma.

Las comunidades cristianas aspiraron, desde sus orígenes, a la “autonomía económica”. Ésta se hace realidad gracias al trabajo colectivo de todos sus miembros, quienes, movidos por el espíritu de solidaridad, inician la construcción de la nueva sociedad, completamente distinta a la sociedad imperial. El libro de los Hechos de los Apóstoles describe el ser de una comunidad cristiana primitiva: “No había entre ellos ningún necesitado, porque aquellos que poseían campos o casas, los vendían y entregaban el dinero a los apóstoles, quienes repartían a cada uno según su necesidad” (Hch 4, 34-35).

Algunos comentaristas han señalado la conexión entre esta descripción bíblica y las utopías “comunistas” de la filosofía griega, como la que aparece en la República (Platón, 1982).

Es importante observar varias diferencias esenciales entre ambas: a) Las transformaciones que se describen en los Hechos de los Apóstoles no tienen lugar a escala de toda la sociedad, sino ante todo en la comunidad cristiana; b) El compartir cristiano no se realiza mediante una abolición, jurídicamente impuesta, de la propiedad privada, sino mediante un acto voluntario de compartir los bienes; c) Mientras en la República de Platón sigue habiendo soldados, éstos no son necesarios en la comunidad cristiana.

La estrategia cristiana, a diferencia de las utopías sociales de la filosofía griega, no piensa en términos de poder militar o político. *El Reino de Dios* (justicia, solidaridad, paz, amor) no se impone mediante el poder coactivo del Estado sino que comienza desde abajo de una manera libre y voluntaria; esto significa que el cambio social no queda relegado para el futuro cuando los políticos correctos (los “reyes filosóficos” según Platón) lleguen al poder. La famosa Carta VII⁹⁷ (Platón, 1982), presuntamente escrita por Platón, muestra también el intento de realizar la utopía “comunista” siempre desde arriba, desde los palacios de los gobernantes. En cambio, la estrategia

⁹⁶ - La “ekklesía” era el nombre de las asambleas que gobernaban las ciudades y estaban compuestas únicamente por varones libres. La “ekklesía” cristiana, como continuadora de la asamblea de Israel en el desierto (Hch 7, 38), está compuesta no sólo por varones libres, sino también por mujeres y esclavos (Elliott, 1995).

⁹⁷ - Es una narración de obstáculos reiterados por los que pasa Platón para poner a prueba su pensamiento político.

cristiana parte de la vida concreta de los vecinos de un sector popular de la ciudad o del campo.

La experiencia dice que cuando una religión se identifica con el conjunto de la sociedad, las llamadas a la igualdad, a la fraternidad de todos sus miembros son palabras vacías que tienen una función legitimadora. La expresión “todos somos hermanos”, hace referencia a una fraternidad ideal que, con frecuencia, obstaculiza el que la fraternidad real se haga visible. En cambio, cuando un grupo distinto del conjunto de la sociedad proclama la igualdad de sus miembros, esta proclamación desborda las fronteras del culto y se hace real de alguna manera en la vida cotidiana (Meeks, 1988). De acuerdo a la idea anterior, no es extraño que la fraternidad proclamada por las primeras comunidades cristianas se tradujera en formas concretas de solidaridad entre sus miembros.

La razón última del cambio social que los cristianos realizan es “la fe”. Se inicia así, en la historia, una nueva relación de los seres humanos con Dios, consigo mismos, con los demás y con la naturaleza en general. La fe no es, como suele pensarse, algo puramente interno o perteneciente al ámbito de la conciencia, sino un momento de la praxis cristiana (González, 1999), de una praxis que es social, es decir, que implica una transformación de las relaciones sociales entre los creyentes. La fe es la que hace posible unas relaciones de confianza, fraternidad e igualdad entre los seres humanos. La fe es la obra del Espíritu en los cristianos. Según Pablo, luego del bautismo⁹⁸, “...ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos son uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28).

El modelo de vida cristiana, con todas sus limitaciones, pervivió, al menos, durante tres siglos. La radical novedad social del cristianismo fue una de las razones de su enorme atractivo para las masas en el imperio romano. Para los pobres, el cristianismo representaba la posibilidad de una salida efectiva de la pobreza. En la comunidad cristiana se proporcionaba trabajo a los nuevos miembros, procurando que dicho trabajo respondiera a sus capacidades. La comunidad cristiana sostenía a quienes no podían trabajar: viudas, ancianos, enfermos y huérfanos. De este modo, los trabajadores más desamparados encontraban una verdadera seguridad social. Es muy significativo el hecho de que en el interior de la comunidad cristiana, los puestos dirigentes (obispos) fueron ocupados también por esclavos.

González (2003) insiste en manifestar que con la experiencia de las comunidades cristianas aparece una “nueva sociedad”, en la que se han transformado profundamente las relaciones sociales. La ascunción de la “casa” como punto de partida de las comunidades cristianas significó la posibilidad de que también las mujeres tuvieran un papel destacado en la constitución de las primeras comunidades cristianas. Hubo mujeres “diaconisas”, “presbíteras”, “obispas”.

Las comunidades cristianas lograban una solidaridad eficaz entre todos sus miembros, constituyendo, en medio del imperio romano, una forma de vida

⁹⁸ - Acto de entrada en la comunidad de los creyentes.

alternativa. Lohfink (1998), recuerda que el emperador Juliano, sobrino de Constantino, después de recibir una estricta educación cristiana, regresó al paganismo que trató de restaurar cuando accedió al poder imperial. Como emperador quiso aprovechar políticamente el hecho de que la solidaridad cristiana creaba tal abundancia que los bienes no sólo alcanzaban para socorrer a los miembros de la propia comunidad, sino también a los paganos; por eso intentó imitar, desde el Estado, la solidaridad cristiana, pero no tuvo éxito. En párrafos anteriores se ha hecho referencia al hecho de que la solidaridad cristiana no se construye desde el poder, sino desde un compartir libre que comienza desde abajo y que no necesita de instituciones estatales para ello.

A partir del Edicto de Milán (313 d.C.), siendo Constantino emperador, el cristianismo es convertida en religión oficial del imperio. Este hecho marca el inicio de la desaparición de muchas formas específicas de solidaridad cristiana, pues, “...cuando todo el mundo es cristiano por nacimiento y por obligación, las comunidades cristianas, como sociedad alternativa, dejaron de tener sentido” (González, 2003: 245).

El modelo cristiano de cambio social, mientras estuvo en vigor, proporcionó una integración social alternativa para los más débiles, lo cual constituye una de las razones más importantes del éxito del cristianismo; pero también explica muchas de las persecuciones de las que fueron objeto los cristianos. La penetración del cristianismo en la unidad básica de la sociedad imperial (la casa) amenazó en gran medida su estructura económica, pues hizo que se comenzara a experimentar unas nuevas relaciones sociales libres de pobreza y dominación. Esta forma de vida cristiana, distinta a la pagana fue la que permitió acusar a los cristianos de “...odio al género humano” (Tácito, Anales, XV, 44)⁹⁹. Pero no se trataba de odio, sino de una nueva fraternidad que iba más allá de los vínculos propios de quienes pertenecen a una misma familia, nación, raza.

Esta fraternidad cristiana era visible en la historia y, a pesar del intento de destrucción por parte del poder económico, político y eclesiástico de los siglos venideros (IV-XXI), es una realidad que los cristianos siguieron viviendo, en formas diversas, a lo largo de la historia y que todavía pueden experimentar en mayor o menor grado allí donde la fe hace nacer “comunidades vivas” en torno a Jesús para participar en la liberación integral de los oprimidos.

El reinado de Dios anunciado por Jesús no fue una simple utopía desprovista de realidad. La experiencia de auténticas comunidades cristianas en Latinoamérica dan fe del trabajo que se realiza con la finalidad de ayudar a crear nuevas relaciones sociales y así colaborar en la instauración del hombre y sociedad nuevos. Las transformaciones que se daban en las comunidades cristianas no eran transformaciones destinadas solamente al cambio de relaciones sociales entre sus integrantes sino que tenían una intención universal. Esto supone la necesidad de estar consciente de la existencia de “dos reinos antagónicos”: el *Reino de Dios*,

⁹⁹ - Citado por González, 2003: 245.

experimentado cotidianamente por los integrantes de las comunidades fraternas y el reino del César, del Imperio, abocado a la destrucción de las relaciones fraternas entre los humanos.

3 – El constantinismo en la Iglesia

El “constantinismo”¹⁰⁰ fue un perverso invento de la sociedad imperial para acabar con las comunidades cristianas que ya se hacían sentir como una “alternativa” a la forma de vida existente en el imperio. El *Reino de Dios* deja de ser una experiencia real de los cristianos en la historia para convertirse en una categoría escatológica; el reino de Dios será entonces experimentable más allá de la muerte, pero no en esta historia.

El cambio estructural desde abajo es sustituido por el llamado a la conciencia de los poderosos (cristianos) para que hagan algo por sus súbditos (también cristianos). La transformación de las relaciones sociales desde ahora y desde abajo comienza a ser sustituida por el interés de los poderosos. Solamente una minoría, las mujeres, siguen tratando de practicar el compartir los bienes y todas las acciones propias de un testigo de Jesús. El resto de los cristianos ya no actuarían de acuerdo a la ética radical de Jesús, sino tan sólo de acuerdo a unos mandamientos (leyes) generalizables a toda la sociedad. Nacen las “parroquias” como institución administrativa y territorial del imperio. La *Iglesia* adopta, incluso, la terminología de la administración imperial (curia, diócesis, nuncios). En teoría toda la sociedad es iglesia, pero en la práctica, el término se comienza a reservar a los clérigos, monjes y templos. Aparece así la división radical entre los clérigos (miembros de la iglesia) y los laicos (miembros del pueblo). La carrera eclesiástica, vinculada al poder, se vuelve atractiva para los aristócratas.

Tras el giro “constantiniano”, el centro de la historia de la salvación lo ocupa ahora un “imperio cristiano”, con sus leyes, sus gobernantes y sus papas. Los criterios con los que se evalúa la presencia de la salvación en la historia también cambian; ya no importa el considerar hasta qué punto las comunidades cristianas eran o no fieles al mensaje de Jesús. Lo importante era medir el éxito del cristianismo mediante la cuantificación de los territorios cristianos, las almas “ganadas” para la religión cristiana o el grado en que los “valores cristianos” se imponían a la sociedad.

El *constantinismo* no termina con la Edad Media; el renacimiento y la reforma protestante sustituyen la cristiandad medieval por estados nacionales, en los que se mantuvo el esquema “constantiniano”: cada reino, su religión. Tampoco la Ilustración significó la desaparición del *constantinismo*. La separación institucional entre la Iglesia y el Estado en pocos casos fue completa ya que permanecieron diversas formas de vinculación entre ambas instituciones (capellanías militares, subvenciones). A lo largo de siglos de *constantinismo*, nunca ha faltado alguna que

¹⁰⁰ - Esta etapa histórica de la Iglesia (siglos IV al XX) se caracteriza por el hecho de que ser cristiano deja de ser una condición especial recibida por “gracia” y aceptada en libertad, para convertirse en un carácter común a todos los miembros de una determinada sociedad (Velasco, 2005).

otra experiencia cristiana que ha tratado de permanecer fiel al mensaje de Jesús y de las primeras comunidades cristianas.

El monacato comenzó precisamente como un movimiento que pretendía volver al cristianismo original. Según Teja (1999), Pacomio, un antiguo soldado del emperador Constantino, congrega a los anacoretas egipcios en cenobios, posibilitando así la existencia de una realidad social alternativa, la cual se constituye "...organizando una sociedad paralela a la sociedad civil imperante" (p.159). En la cristiandad constantiniana, las sucesivas fundaciones de congregaciones religiosas a lo largo de la historia de la iglesia, mantuvieron la memoria crítica del cristianismo primitivo. Gracias al movimiento franciscano, la vuelta radical al cristianismo primitivo tuvo un impacto enorme sobre la sociedad en general y la iglesia en particular.

La experiencia de las "reducciones jesuitas del Paraguay"¹⁰¹ fueron un intento de "sociedades alternativas", formadas no sólo por monjes, sino también por laicos. En el ámbito protestante-luterano las llamadas "sectas"¹⁰² cumplieron una función semejante a la de las órdenes religiosas en el catolicismo: mantenimiento de la memoria crítica del cristianismo primitivo.

Se podría afirmar que el esquema constantiniano parece haber hecho crisis a lo largo del siglo XX. La secularización y la separación entre Iglesia y Estado han permitido el nacimiento de nuevos movimientos de renovación cristiana donde el "clero" y los "laicos" comienzan a experimentar un tipo de relaciones más fraternales que las habidas en la historia de la Iglesia. Esto no convierte a estos movimientos en perfectos, ni elimina el problema de su relación con otros movimientos o con la cristiandad más tradicional. Estos movimientos ocupan un espectro muy amplio que abarca desde las *Comunidades Cristianas de Base* hasta grupos marcadamente tradicionales, pasando por grupos como la renovación carismática, las comunidades neocatecumenales, el movimiento familiar y otros. En muchos de ellos, la concepción del cambio social sigue teniendo caracteres decididamente "constantinianos", pues los integrantes de algunos de estos grupos siguen creyendo que el cambio social se hará realidad cuando los "cristianos" ocupen puestos de mando en la sociedad.

4 – Una sociedad alternativa

Los cristianos latinoamericanos organizados en *Comunidades Eclesiales de Base* se proponen ayudar a crear hoy, desde la base misma de la sociedad, unas nuevas relaciones sociales en las que desaparecen la injusticia y la opresión. Los signos de los tiempos muestran que el intento de tomar en serio el camino de Jesús, puede ser hoy la forma más importante en que los cristianos desean contribuir a cambiar la sociedad. Allí donde los pobres, motivados por la fuerza del Espíritu de Jesús, inician

¹⁰¹ - Conjunto de misiones jesuíticas que existieron en la zona del Río de la Plata entre 1609 y 1768 que pretendía instaurar un modelo anticolonial dentro de la colonia, liberando al indígena de la esclavitud de la encomienda (Zajicová, 1974:145).

¹⁰² - Movimientos de reforma radical que continuamente pretendían el regreso al cristianismo primitivo.

la construcción de nuevas relaciones sociales en el barrio donde viven, se comienza a hacer presente el *Reino de Dios* (nueva sociedad) en la tierra (González Ruiz, 1973).

El proyecto cristiano de cambio social está íntimamente relacionado con la fe, que no debe ser entendida como el asentimiento a una serie de proposiciones intelectuales sino como absoluta confianza en el Dios de Jesús, sin esperar ningún tipo de recompensas personales. Esta concepción radical de experimentar la fe implica la sustitución del dominio y la utilización del “otro” por la igualdad y el servicio, la sustitución de la competencia por la colaboración, la sustitución de los deseos de poder y prestigio por las relaciones fraternas y horizontales, la sustitución de la explotación de la naturaleza por unas relaciones armónicas con ella (Ellacuría, 1991).

El hecho de que el proyecto cristiano de cambio social se inicie ya, y desde abajo, en unas *Comunidades Eclesiales de Base*, no impide que esas comunidades, en las que comienzan unas nuevas relaciones sociales, establezcan alianzas con otras organizaciones que también trabajan en la construcción de una nueva sociedad. No hay que olvidar que las comunidades cristianas, como asambleas (ekklesíai), son esencialmente algo público y las transformaciones que se inician en su interior son precisamente las que inspiran acciones en alianza con otros grupos.

González (2003), recuerda parte de la entrevista que le hace en el año 2001 Ignacio Ramonet al “subcomandante Marcos”, referente a la toma del poder en México. La renuncia a tomar el poder del Estado parece obedecer, en el caso del líder zapatista, a la convicción de que el estado nacional ya no tiene poder suficiente para transformar las relaciones sociales. En la perspectiva cristiana, aunque el Estado tuviera poder, ello no lo convertiría en el sujeto más adecuado para un cambio social radical. Una lucha verdaderamente efectiva para ayudar a lograr el cambio social debe realizarse, no desde el poder, sino desde las organizaciones existentes en la base de la sociedad. De ahí la posibilidad de convergencia de los cristianos con otros grupos en la búsqueda de nuevas formas de hacer política desde la base y no desde el poder. El cristianismo primitivo ayudó a organizar las comunidades cristianas a partir de “la casa”, que era la estructura económica y social básica del mundo antiguo.

La pretensión de cambiar el mundo sirviéndose de aquellos elementos que se derivan directamente de su lógica opresiva, como el poder y la violencia, es completamente ineficaz. ¿Qué hacer? Siempre que el Evangelio es anunciado con fidelidad, aparecen comunidades cristianas vivas, fundadas en la fe y, donde hay comunidades vivas se puede constatar la aparición de unas nuevas relaciones sociales. Frente a cierta “convicción” de que el cambio social es un cambio político, la fe cristiana se centra en las verdaderas estructuras básicas de la sociedad (como la “casa” antigua), para, desde allí, iniciar un mundo nuevo.

Mientras que las corporaciones mundializadas (transnacionales) dominen imponiendo sus intereses, será cada día mayor la exclusión de las mayorías y la deshumanización tanto de los excluyentes como de los excluidos. Estas corporaciones, constituidas en “sujeto dominante”, imponen un horizonte de individualismo, de insensibilidad y de resignación a los integrantes de la sociedad. El individualismo no permite el normal desarrollo del ser humano como ser social, que

se constituye como tal en la comunidad humana. El individualismo pareciera negar que el ser humano forma parte de la realidad histórica, que él proviene de otros seres humanos y da también origen a otros.

El horizonte que instauran las corporaciones es un horizonte de mercancías incesantemente renovado. Las mercancías son productos asociados a pulsiones, deseos y sueños, al mundo de los consumidores. Para acceder a ellas hay que aceptar la lógica de la competencia y así poder prevalecer sobre los demás en la lucha incesante del mercado. Este horizonte corporativizado exige renunciar a la esperanza de construir un mundo de hermanos en el que la explotación del hombre por el hombre dé paso a la construcción de fraternidad.

Gracias a la existencia de los Foros Sociales Mundiales¹⁰³ ya se empieza a proclamar que “otro mundo es posible”, contrario al mundo del capitalismo neoliberal que absolutiza la mercancía y las relaciones de explotación entre los seres humanos. La construcción de ese “mundo alternativo” ha sido tarea de distintas organizaciones sociales que siguen creyendo en la “utopía realizable” de una sociedad sin opresores y oprimidos.

Desde la propuesta que se intenta construir, la *Iglesia-institución* debe evangelizarse a sí misma para irse convirtiendo en *Iglesia-comunidad*. La pregunta esencial que se hace Pedro Trigo (2008), representante calificado de la *Teología de la Liberación*, es si los que “...nos llamamos cristianos tenemos la fe suficiente para constituirnos en comunidad y en comunidades cristianas” (p.53).

La “comunidad cristiana” es una realidad constituida por todos los cristianos del mundo, que se puede concretar a su vez en los cristianos que viven en un país, una región, una gran ciudad. Ahora, con esta “gran comunidad” el cristiano no puede formar una comunidad de vida, pues no se relaciona personalmente con sus integrantes. Por ello, es conveniente precisar el sentido de esta categoría denominada “*comunidad cristiana*”. La “Iglesia-comunidad” se caracteriza porque sus integrantes, gracias a la acción del Espíritu, han recibido la fe que los constituye en hijos de Dios, hermanos de Jesús y de todos los seres humanos. Muchos cristianos, con toda razón, no están de acuerdo en llamar “comunidad” a la “iglesia-institución”.

Las “comunidades” son modos concretos de vida en común en las cuales los cristianos cultivan su fe. Las *Comunidades Eclesiales de Base* son uno de estos modos concretos de vivir el cristianismo¹⁰⁴. La “Comunidad” (Iglesia) sin las “comunidades”, con frecuencia, acaba degenerando en una vacía declaración de principios; a su vez, las “comunidades” sin la “Comunidad” se pueden convertir en “sectas” que, en vez de actuar como levadura, justifican la existencia de una iglesia fundamentalmente institucional. Para el funcionamiento ideal de una *Comunidad*

¹⁰³ - Encuentro anual que realizan los miembros del movimiento “Por una globalización diferente” para compartir ideas y organizar campañas con el fin de buscar alternativas al modelo económico-social capitalista (Foro Social Mundial - Wikipedia).

¹⁰⁴ - También existen comunidades de vida consagrada, agrupaciones parroquiales (catequistas) que, a veces, llegan a alcanzar tal grado de interrelación que constituyen verdaderas comunidades cristianas.

Eclesial de Base, el número de sus integrantes no debe ser menor de sesenta y mayor de doscientos para que pueda conservar su talante comunitario.

Las comunidades concretas y la Comunidad en general (*Iglesia*) son fundamentalmente creación del Espíritu de Jesús; de ahí que lo que las caracteriza es la transformación personal de cada uno de sus miembros según el paradigma de Jesús y las relaciones fraternas con todos los habitantes del barrio, especialmente con los más pobres y los que sufren.

Trigo (2008), refiriéndose al Concilio Plenario¹⁰⁵ celebrado en Venezuela, ha venido insistiendo desde su preparación hasta su última sesión en lo siguiente: La mayor contribución que podemos dar al país es la de constituirnos en pueblo de Dios, en comunidad, integrándose como cristianos la institución eclesiástica al seno del pueblo de Dios y asumiendo los laicos su eclesialidad; superando unos su papel de dadores de servicios religiosos y convirtiéndose en pacientes pastorales, y superando los otros su papel de meros receptores; convirtiéndose unos y otros en hermanos, al irse haciendo cristianos juntos en un esquema de reciprocidad de dones (p.58).

Si la Iglesia venezolana pusiera en práctica esta propuesta de Trigo se constituiría en un “signo” para toda la sociedad, pues sería un “signo profético” que haría reflexionar sobre la falta de participación ciudadana en el destino político del país; por otra parte, sería una incitación a la transformación de las instituciones para que se hagan realmente representativas, como de los ciudadanos para que se olviden un poco de buscar sólo la solución a sus problemas personales, dejando de participar en la solución de los problemas colectivos. Además, los cristianos que se acostumbran a participar activamente en la “comunidad cristiana” también lo harían en los demás ambientes (ámbito vecinal, laboral, municipal) donde se desarrolla su vida.

Una comunidad es verdaderamente cristiana en la medida en que es germen de comunidad humana, pues la comunidad cristiana no existe para sí, sino para ser “levadura en la masa”. La fraternidad que no se difunde no es la fraternidad de los hijos de Dios. Un aporte valioso de la comunidad cristiana a la ciudad y al país es su ayuda al robustecimiento de la auténtica democracia en las organizaciones civiles y en las instituciones del Estado. Lo que la comunidad cristiana desea es el bienestar de todos los ciudadanos, especialmente los más pobres.

La participación en la construcción de una “*sociedad alternativa*” requiere de un componente ineludible del vivir alternativo: la ética. Ahora, como la alienación y los “mecanismos letales” están culturalmente implantados, una ética que no acabe expresándose culturalmente no transforma ni a las personas que realizan esas acciones ni a la cultura. La lucha simultánea por la “desalienación” y por la solidaridad ha de expresarse en los diversos aspectos del diario vivir. Hay que inventar un modo de vivir que saque al hombre del ritmo frenético de la producción y

¹⁰⁵ - El Concilio Plenario de Venezuela convocado por la Conferencia Episcopal Venezolana se celebró a partir del 26-09-2000 y se propuso como meta renovar la vida cristiana según el mensaje de Jesús (Trigo, 2009:24).

el consumo para así devolverlo al ritmo de la vida. Es conveniente que el hombre prescindiera de tanta vaciedad para poderse dedicar a la genuina creatividad.

No hay vida alternativa si no se transforma la cotidianidad. La vida de cada día debe caracterizarse por la experiencia de lo cualitativo: estar con personas queridas, hacer lo que realmente gusta, disfrutar de la naturaleza, experimentar alegremente la solidaridad, participar activamente en la construcción de la nueva sociedad. Pues, si el modo de vivir del ser humano no tiene vida, alegría y creatividad, no será atractivo y, por tanto, no atraerá a nadie. Este modo de vivir alternativo se llama “convivencia”, lo que quiere decir que es creación colectiva. Precisamente, la fiesta como acontecimiento cultural es una de las mejores formas de promover la solidaridad. Las comunidades humanas no son verdaderas comunidades si no son capaces de realizar fiestas en las que expresen la hermosura de esa vida alternativa que se desea construir.

5 – Comunidades Eclesiales de Base: participación cristiana en la construcción de la Sociedad Alternativa

Las *Comunidades Eclesiales de Base* “...son grupos de cristianos populares que buscan vivir establemente la fraternidad de los hijos de Dios y expandirla a su alrededor” (Trigo, 2008: 141). En esta definición se captan tres dimensiones: a) Constituirse como hijos e hijas de Dios y alimentar esa relación con él; b) Ir haciéndose hermanos y expresar esa fraternidad; c) Extender hacia los demás las dos dimensiones anteriores.

La “autenticidad” o actitud de seguir el impulso que mueve al ser humano desde lo más íntimo de sí mismo, es uno de los elementos fundamentales en la relación con el Dios de Jesús. Los cristianos reconocen en esa energía al Espíritu Santo o Tercera Persona de la Trinidad. Para poder percibir esta “realidad divina” hay que vivir muy atentos al mensaje del Evangelio. El otro elemento es “la fe” o actitud de ponerse el ser humano en las manos de Dios con entera confianza y así cada aspecto de su vida se va configurando de acuerdo a esta actitud. La fe sólo se puede experimentar en cuanto miembro de una comunidad de creyentes que se ayudan mutuamente a permanecer fieles al Dios de Jesús y no al “dios” hecho a la medida de cada sujeto humano.

Una vez conformada la *Comunidad Eclesial de Base*, los integrantes comienzan a relacionarse con cierta desconfianza entre ellos; cada quien está en su casa y cada persona tiene su mundo. Lo que realmente contribuye a la fraternidad entre los miembros de la “comunidad” es “...la escucha compartida de la Palabra de Dios” (Trigo, 2008: 142).

La misma Palabra se dirige a cada uno animándole a expresar lo que hay en su interior; esta especie de ámbito sagrado que se comparte, ayuda a una mejor relación entre las psiques. Esos encuentros comunitarios “...crean unos lazos sagrados que se van expresando poco a poco en conversaciones privadas en el vecindario o en la casa” (Trigo, 2008: 142-143).

Las reflexiones compartidas en estos encuentros de la comunidad cristiana se van traduciendo en prácticas concretas en la vida cotidiana y así, poco a poco, la

fraternidad se va fortaleciendo en el compartir de cada día. Así, ayudándose mutuamente a llevar las cargas de la vida y a celebrar festivamente, los miembros empiezan a crecer como personas. A su vez, las relaciones fraternales de los miembros en la vida diaria contribuyen a crear un clima de sana fraternidad en el tiempo de reunión de la comunidad. Con frecuencia, gracias a estas reuniones fraternas surge la necesidad de participar también en otras organizaciones comunitarias ya existentes en el barrio (Consejo Comunal con sus distintos comités: salud, seguridad, mesa técnica de agua, mesa técnica de energía, etc.) o en la creación de organizaciones comunitarias necesarias para mejorar la calidad de vida de los habitantes del sector. Es normal que surjan desavenencias, incluso conflictos, en el interior de estas organizaciones comunitarias; precisamente, la presencia en dichas organizaciones de vecinos que también son miembros de la comunidad cristiana, ayuda mucho a procesar dichos conflictos desde la experiencia de vivir como hermanos.

Expandir a todo el barrio la fraternidad vivida en la comunidad cristiana es esencial, pues el objetivo de la “comunidad” es fecundar de fraternidad el ambiente donde se vive. Comportarse como hermano de todos, no dar la espalda a nadie, ayudar a quien lo necesita no son estrategias para tener fama y ganarse adeptos sino un fin en sí mismo: actuar como hijos e hijas de Dios y discípulos de Jesús. Además, los miembros de la comunidad cristiana no deben limitarse a dar sólo el don de la fraternidad sino también ayudar a ponerse en contacto con la fuente de donde brota la fraternidad: el Dios de Jesús (Boff, 1979).

La comunidad se va creando mediante relaciones horizontales entre los miembros que han decidido conformarla. La relación entre el grupo y el *agente pastoral*¹⁰⁶ requiere un seguimiento especial para que no se introduzca la *relación ilustrada* y se desvirtúen las relaciones horizontales entre los miembros de la comunidad. Algo que ayuda mucho en este sentido (horizontalidad) es que los encuentros se den en la casa del pueblo y no en la del *agente pastoral*. Algunos teólogos (Boff, 1979; Trigo, 2008) hacen énfasis en el aspecto anteriormente mencionado, aclarando que la “casa del pueblo” tiene que ver no sólo con el ámbito físico sino también con el ritmo (no debe ser reunión sino encuentro¹⁰⁷) y el lenguaje que debe ser lo más natural posible.

Si el “cristiano” no es capaz de amar y hacer comunidad con el hermano a quien ve, es una ilusión pretender que ame a todos y que mantenga una comunión universal. En América Latina muchos *agentes pastorales* (sacerdotes y religiosas) han creído conveniente iniciarse en un proceso de conversión al auténtico cristianismo; para ello muchos se han mudado a los sectores populares para vivir en comunidad con los pobres. Así los *agentes pastorales* y los cristianos pobres experimentan, desde la fe,

¹⁰⁶ - Persona que representa a la institución eclesiástica en la Comunidad Cristiana.

¹⁰⁷ - Generalmente una “reunión” se realiza para tratar algo que interesa a un colectivo; para ello no se requiere que exista un nivel de relaciones personales en proceso de crecimiento cualitativo. En cambio, el “encuentro” se da entre personas comprometidas con un proceso de crecimiento personal.

el amor fraterno. Es conveniente insistir que los *agentes pastorales* no pueden formar comunidad con los pobres sino en la “casa de los pobres”: en su ámbito físico, en su cultura, en su religión.

5.1- Las Comunidades Eclesiales de Base reinventan la Iglesia

El encuentro¹⁰⁸ de personas de la *institución eclesiástica* con cristianos que viven en el mundo popular es lo que caracteriza a la *Comunidad Eclesial de Base*. El proceso de crearse y consolidarse una *Comunidad Eclesial de Base* es largo y laborioso, siendo los pobres el sujeto privilegiado para su constitución, pues “...la Iglesia es de Jesús cuando es Iglesia de los pobres” (Trigo, 2008: 153). Algunos obispos y sacerdotes de Latinoamérica, conscientes de esta verdad, han iniciado un proceso de conversión al auténtico cristianismo y se han mudado a la “casa del pueblo”. Precisamente, las *Iglesias* más florecientes en distintos países, especialmente latinoamericanos, son las que cuentan con una red de *Comunidades Eclesiales de Base*.

Estos dos tipos de personas (cristianos pobres y agentes pastorales) que conforman la *Comunidad Eclesial de Base* aportan cada uno sus propios ingredientes para la sana constitución de la “comunidad cristiana”. Los *agentes pastorales* aportan los siguientes elementos: Un primer elemento, el horizonte del Vaticano II leído desde América Latina; esto implica el redescubrimiento de la Biblia, especialmente los Evangelios, y la entrega de este libro al pueblo pobre¹⁰⁹; la convicción de que la realidad histórica que se vive es el *lugar teologal* por excelencia que requiere estudio y comprensión para poder ser transformada; la centralidad del seguimiento de Jesús de Nazareth en el horizonte del *Reino de Dios*.

Un segundo elemento, un método¹¹⁰, que consiste en la interacción de elementos analíticos (VER), hermenéuticos (JUZGAR) y “práxicos” (ACTUAR); un tercer elemento es la concepción más o menos científica que se tiene sobre la realidad (Boff, 1981; Trigo, 2008). Los cristianos pobres aportan, ante todo, el peso de la realidad que acarrea su situación. Mientras un sector minoritario de la sociedad (integrantes de la burguesía, gobernantes populistas, intelectuales pequeño-burgueses, representantes de la institución eclesiástica) dedican la mayor parte de su vida a prepararse y capacitarse, a consumir lo que otros producen, a descansar y disfrutar de la vida, en cambio, el sector mayoritario de la sociedad (los pobres) tienen como preocupación y ocupación el mantenerse medianamente vivos.

Precisamente, los miembros de las *Comunidades Eclesiales de Base* pertenecen a este sector mayoritario de la sociedad. La realidad es vivida por ellos como agonía o lucha

¹⁰⁸ - Para que se dé el “encuentro” se requiere una conversión en la onda del Vaticano II, Medellín y Puebla.

¹⁰⁹ - La lectura orante comunitaria del Evangelio es una fuente inagotable de luz y de fuerza para el pueblo.

¹¹⁰ - Todo el trabajo (Tesis doctoral) pretende ser la expresión del camino (método) a recorrer para intentar llegar a la meta.

de la vida contra la muerte. Otro elemento que aportan los cristianos pobres a la “comunidad cristiana” es su convencimiento de que si se confía en Dios, se puede vivir en paz, con libertad, con alegría, en medio de las dificultades. Parecieran estar convencidos de que lo único que vence al mundo y a la propia impotencia experimentada cotidianamente es la fe (1Jn 5,4; Mc 9, 22-23; 2Cor 4, 7-12). El tercer elemento que aportan los cristianos pobres a la “comunidad cristiana” es que la fe se expresa en amor solidario (Gal, 5, 6).

Tanto los ingredientes que aportan los pobres como los *agentes pastorales* a la comunidad cristiana permite que se dé el “encuentro” y no una simple reunión. En el encuentro, experiencia que supera la *relación ilustrada*¹¹¹, “las concepciones más o menos científicas de los agentes pastorales se ven sometidas a prueba y se confirman, matizan, corrigen y complementan” (Trigo, 2008: 158). El “encuentro” permite que vaya aflorando la verdadera teoría o comprensión de la realidad a través de la práctica.

El método (Ver – Juzgar – Actuar), originario de la Juventud Obrera Católica, se reconstruye desde la realidad latinoamericana, reinterpretándolo y complejizándolo. El “Ver” integra elementos económicos, sociológicos y políticos de una determinada realidad sin olvidar las otras dimensiones, incluyendo la pastoral (prácticas cristianas). El “Juzgar”, como momento hermenéutico, permite iluminar la realidad a la luz de la Biblia, especialmente, los Evangelios. El “Actuar” se refiere a todo lo que exige el compromiso de un militante de una comunidad cristiana.

Algunos teólogos de la liberación (Boff, 1979; Muñoz, 1993; Trigo, 2008) manifiestan que a los tres elementos del método se le suman otros tres: la oración como clima de todo el encuentro, la celebración festiva que anuncia ya la sociedad fraterna que se desea construir y la evaluación con el fin de darse cuenta los integrantes de la comunidad si se están cumpliendo con los compromisos adquiridos como individuos y como grupo.

En forma resumida se hará referencia al funcionamiento de las *Comunidades Eclesiales de Base*. No existe un esquema de desarrollo de los “encuentros” de la “comunidad cristiana”; sí hay una serie de elementos que están presentes en los encuentros:

- Presentación de situaciones problemáticas de la vida de la comunidad cristiana, del barrio, de la ciudad, del país.
- Aportes teóricos para ayudar a esclarecer la situación problemática.
- Reflexión sobre tópicos políticos, sociales, culturales, religiosos relacionados con el problema.
- Iluminación de la problemática que afecta a la vida de la comunidad por medio de la lectura reflexiva de la Biblia, especialmente los Evangelios.

¹¹¹ - Es la relación que se da entre personas donde unas ejercen cierto poder sobre las otras. Este tipo de relación nunca será democrática.

- Aportes de la *Teología de la Liberación* y de comunidades cristianas hermanas de América Latina referentes a la situación problemática que se desea ayudar a resolver.
- Propuesta concreta de acciones puntuales tanto individuales como grupales para ayudar a solucionar el problema.
- Propuesta de actividades concretas para motivar la participación de los habitantes del barrio en la solución de los problemas que afectan a todos.
- Evaluación del desarrollo de los encuentros de la comunidad cristiana.
- Celebración festiva semanal de lo vivido durante la semana.

Algunos teólogos de la liberación (Muñoz, 1993; Trigo, 2008) conciben la “comunidad cristiana” como un grupo humano articulado, subdividido en núcleos de proximidad física y en grupos funcionales (lectura orante de la Biblia, ayuda mutua, misión en el barrio). Durante la semana habría “encuentros” de cada núcleo y el fin de semana se realiza el “encuentro” de todos los núcleos, de toda la *Comunidad Eclesial de Base*. Se aprovecha este encuentro de toda la “comunidad cristiana” para celebrar festivamente lo vivido durante la semana.

El encuentro semanal de la “comunidad cristiana”¹¹², realizado en casas distintas, permite la convivencia con personas del barrio, aun cuando no sean integrantes de la “comunidad”. La participación de los cristianos en los distintos grupos existentes en el barrio ayuda a institucionalizar el compromiso con todas las personas que viven en el sector. Para el teólogo de la liberación la *Comunidad Eclesial de Base* es vehículo de gracia y salvación; precisamente, en la experiencia del encuentro se va haciendo cristiano en comunión con los demás que son realmente sus hermanos que le estimulan con su testimonio y su afecto. Si bien en Venezuela las *Comunidades Eclesiales de Base* son una experiencia pequeña, no deja de ser significativa¹¹³, pues tanto en la Iglesia local como en la Iglesia latinoamericana son una oportunidad excepcional para ayudar a construir la sociedad fraterna que todos nos merecemos.

5.2- La transformación del sujeto

Las personas que participan en los “encuentros” de la “comunidad cristiana” manifiestan que su vida se transforma en sentido cualitativo; se da una especie de conversión, pasando de un cristianismo sociológico a otro más personalizado. El cambio que se da en las personas se expresa en una nueva forma de relacionarse consigo mismo, con los demás y con Dios. La persona, al vivir la experiencia de comunidad, va realizando un trabajo paciente sobre sí misma: su forma de pensar, de sentir, de decir y de actuar.

El pequeño sujeto colectivo (*Comunidad Eclesial de Base*)¹¹⁴ permite que sus integrantes se vayan haciendo hijos de Dios, hermanos entre ellos y misioneros de esa

¹¹² - Es necesario insistir en que estos encuentros se hagan en las casas de los integrantes de la “comunidad”.

¹¹³ - Hay Comunidades Eclesiales de Base en algunos barrios de Caracas, Barquisimeto, Maracaibo, Puerto Ordaz, Cumaná, Maracay.

fraternidad en todo el barrio donde viven. La “escucha orante” de los Evangelios es el ingrediente fundamental que alimenta tanto la fe en Dios como la fe mutua. La fe o escucha de la palabra se va convirtiendo en una dimensión permanente que se va extendiendo a las distintas áreas de la existencia. Una persona acostumbrada a la “escucha de la Palabra” se va haciendo abierta, disponible y, sobre todo, atenta a escuchar también con respeto la palabra del otro.

Generalmente, el habitante del barrio vive la experiencia de que nadie lo escucha ni se le pide su opinión para nada; tan sólo está para recibir órdenes. Así como Dios habla a través de los Evangelios, también espera una respuesta a su Palabra. Poco a poco los integrantes de la “comunidad cristiana” comienzan a decir su palabra sin miedo, a manifestar lo que sienten ante una situación que les afecta y hasta a hacer una interesante propuesta para ayudar a solucionar un problema colectivo. Precisamente, el tomar la palabra en un “encuentro” de la “comunidad cristiana” o en una reunión de un grupo del barrio es el preámbulo de la acción.

La acción no debe desplazar a la fe o “escucha de la Palabra”; ambas, acción y fe, unidas dialécticamente, permiten el alumbramiento de la interioridad en el ser humano, tesoro invaluable. Esta dimensión espiritual ayuda muchísimo a que los miembros de la “comunidad” aprendan a procesar los conflictos. También es conveniente resaltar que cuando el ser humano decide iniciar el proceso de conocerse a sí mismo¹¹⁵ comienza a tomar conciencia del misterio que se realiza en su interior, sintiéndose, como cristiano, templo del Espíritu de Jesús. El ser humano, al tomar en serio la necesidad de mirarse también hacia adentro, la armonía interna resplandece y el cuerpo adquiere un toque de hermosura.

Cuando el sujeto individual se siente animado a participar en un proceso de transformación social comienza también su propio proceso de autocreación¹¹⁶. El “mundo-de-vida” que se experimenta en una *Comunidad Eclesial de Base* permite la producción de una “cultura alternativa” a la del modo tradicional (individualista) de vivir. El mismo sujeto individual se autoproduce al participar en la producción de una nueva cultura. El teólogo Trigo (2008) puede iluminar esta reflexión al afirmar: “Producir la Comunidad Eclesial de Base y contribuir a que se produzca la

¹¹⁴ - El número ideal de integrantes de una Comunidad Eclesial de Base oscila entre 50 y 200 miembros.

¹¹⁵ - La obra de Jaffé “El mito del sentido en la obra de Jung” es un texto que puede ayudar a iniciarse en el camino de la experiencia religiosa sin necesidad de ser creyente confeso. La realización de “lo divino” en el hombre es la meta del “principio de individuación”. El conocimiento de sí mismo o la búsqueda del sentido de la vida es la realización del SÍ-MISMO (Dios) en la psique.

¹¹⁶ - El sentido de la “paideia” griega consistía en propiciar que cada quien hiciera de sí mismo, mediante el uso libre y disciplinado de sus facultades físicas y mentales, una obra de arte y no sólo en el tiempo previo de las preparaciones, sino sobre todo a través de su participación en el cuerpo social que era la “polis”. De ahí que el ejercicio político, es decir, el desempeño como ciudadano, era el acto más elevado de virtud, de realización humana. Si se desea profundizar en este tópico es recomendable la lectura de la obra “Paideia. Los ideales de la cultura griega” de Jaeger.

comunidad barrial, haciéndolo de un modo personalizado, son procesos que forman parte de la producción de la sociedad” (p. 178).

Es conveniente no confundir las relaciones existentes entre los miembros de una “comunidad cristiana” con las del comunitarismo tradicional. La “comunidad cristiana” no es una institución a la cual deben adaptarse sus integrantes, sino que se va estructurando a partir de la interacción consciente y libre de sus miembros; está compuesta por personas heterogéneas, no sólo en edades e idiosincrasias, sino por su pertenencia a culturas distintas. Todos los miembros son en principio iguales; lo que los va diferenciando son los distintos papeles que van surgiendo en el ejercicio de funciones que se formalizan sobre la base del reconocimiento de su desempeño. Las decisiones de la comunidad cristiana se acuerdan en la asamblea mediante el uso razonado de la palabra; a su vez, la asamblea va aprendiendo a discernir el peso que tiene la palabra de cada quien, tanto por la capacidad demostrada en hacer propuestas pertinentes como por su grado de responsabilidad en el cumplimiento con lo que se compromete. En la comunidad cristiana se hace el esfuerzo por vivir una democracia genuina, pues se tiene en alta estima la relación transparente entre la palabra y el desempeño.

La “comunidad cristiana” no escapa a la experiencia de los conflictos. El examen ponderado de la situación, buscando hacer justicia a las partes y, sobre todo, tratando de que se resuelva constructivamente, es la forma de procesar los conflictos en la “comunidad cristiana”. La fe en Dios y la fraternidad entre sus miembros son el secreto para ayudar a superar una situación de conflicto. Cuando la construcción de fraternidad atraviesa el horizonte de la “comunidad cristiana” para extenderse a todos los habitantes del barrio se puede afirmar que ya se comienzan a ver los buenos frutos de los cristianos constituidos en comunidad.

¿Quiénes pueden formar parte de una *Comunidad Eclesial de Base*? Cualquier persona del barrio, sin importar que pertenezca o no a una determinada religión ni que practique una moral u observe una normativa eclesial; lo que se le recomienda para ser integrante de la “comunidad cristiana” es que desee tener una relación viva con Dios. No hay que olvidar que la *Comunidad Eclesial de Base* es una experiencia cristiana que se da entre los pobres y a partir de ellos; por eso se efectúa en la casa del pueblo, es decir, en su cultura y en su cotidianidad.

El *Reino de Dios* (Nueva Sociedad) tiene como sujeto privilegiado a los pobres. Para Medellín (1968) el horizonte global sería la justicia, el sujeto, el pueblo y la plataforma, sus organizaciones de base: “Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia” (2, 27).

Haciendo un poco de reflexión sobre el contenido de este texto se puede afirmar que para las instituciones del capitalismo neoliberal, con el Estado a la cabeza, el “pueblo” no es una categoría analítica sino una expresión retórica o una pretensión ideológica; el “pueblo” no es ningún sujeto y se le hace creer en esta “verdad mentirosa” para que no se esfuerce en desarrollar sus organizaciones de base. El

pueblo pobre, es decir, la mayoría de los habitantes de Latinoamérica, está oprimido precisamente porque una minoría privilegiada (empresarios, políticos, eclesiásticos) hace todo lo posible para que el pueblo no se organice.

Hay que decir que una parte considerable de la Iglesia tampoco cree en las organizaciones de base; una Iglesia que abandona a los pobres no es una Iglesia cristiana. La mayoría de los representantes institucionales de la Iglesia latinoamericana (obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas) ha dado la espalda a Medellín y Puebla, es decir, a la organización de los pobres. Nunca fueron mayoría los obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y profesionales cristianos comprometidos con el pueblo; pero los que sí lo fueron, lo hicieron como testigos de una Iglesia renovada, que dio alegría y esperanza a mucha gente del pueblo y también inquietó seriamente a los responsables de las situaciones de injusticia.

Esta nueva realidad eclesial originó una época de lucha ideológica que desembocó en algunos países en la represión y el terror. El objetivo de la “Iglesia popular” que estaba naciendo era ayudar a instaurar la justicia y para ello era importante potenciar al pueblo como sujeto. La jerarquía eclesiástica, apoyada por la curia romana, no estuvo de acuerdo con la nueva realidad cristiana que se venía gestando; comenzó a elaborar una alternativa basada en una concepción de lo religioso desligada de lo histórico, participando en la proliferación de obras asistenciales y de promoción de la fe católica en forma masiva.

5.3 – Comunidad cristiana y participación política

La cristología latinoamericana (Boff, 1974; Sobrino, 1991), relacionó la vida de Jesús con la *liberación*, como respuesta a las esperanzas históricas populares. Este humilde carpintero, viendo la situación de injusticia estructural a que era sometido su pueblo por parte del poder político (romanos) y el poder religioso (fariseos), decide, luego de un largo período de reflexión y conversión, dedicarse a la causa de su *liberación*, hasta el acto supremo de ser ajusticiado como un rebelde¹¹⁷.

¿Por qué mataron a Jesús? Lo mataron porque empezó a proclamar el Evangelio (Buena Noticia) en obras y en palabras a todos, pero desde los intereses de los de abajo, los que no eran tomados en cuenta por el sistema. Los representantes de la legalidad religiosa y el representante de la autoridad política lo matan como el “costo social” indispensable para que se preserven las estructuras de dominación. La institución eclesiástica no acepta esta concepción “político-religiosa” de la muerte de Jesús; con esta actitud está silenciando el Evangelio, sustituyéndolo por una doctrina completamente “deshistoriada”. La institución eclesiástica no se encarna sino que se

¹¹⁷ La crítica radical de Jesús al sistema político-religioso, determinó que lo mataran como rebelde y agitador. Precisamente la crucifixión era el modo romano de pena capital para los rebeldes; la inscripción sobre la cruz (INRI: Jesús de Nazareth, rey de los judíos), que explica la causa de la condena, demuestra el carácter político de la muerte de Jesús. El Evangelio (Mt 27,38), usa el término griego “*lestai*” (rebeldes); este término se usaba para designar a los zelotes (guerrilleros) (Pérez Esclarín, 1970).

acomoda para así participar en las cuotas de poder que defienden los Estados en el mundo contemporáneo¹¹⁸.

La negativa de los *agentes pastorales* (obispos, sacerdotes, religiosos) de colocarse en la base¹¹⁹ explica por qué la *institución eclesiástica* ha abandonado el proyecto de las *Comunidades Eclesiales de Base*. Ahora, si la iglesia desea ser la “Iglesia de Jesús” debe entrar en un proceso de conversión, de iniciación en el camino del *Reino de Dios*. Una iglesia que piensa que no tiene necesidad de médico está pecando contra el Espíritu de Jesús y Dios hará lo posible para hacerla despertar y no vomitarla de su boca (Ap 3, 15-19).

La Asamblea de Puebla (1979), recuerda que, debido a que los fundadores de la Iglesia latinoamericana no se resignaron al maltrato que recibían los indígenas y africanos por parte de los “cristianos” europeos, su existencia fue muy fecunda. Antonio de Montesinos (1511), proclamó la incompatibilidad entre la “encomienda” y la existencia cristiana; murió mártir por defender a los indios; Juan de Zumárraga (1540), luchó para que se castigara a algunos culpables de maltratar a los indios; Vasco de Quiroga (1542), vivía peleando con los españoles que querían despojar a los indígenas de sus tierras y su libertad; Antonio de Valdivieso (1550), murió asesinado por defender a los indígenas; Toribio de Mogrovejo (1606), murió asistiendo a los indígenas en uno de sus poblados; Bartolomé de las Casas (1516), al igual que los anteriores, defendió a los indígenas de la opresión a que eran sometidos por los españoles (Dussel, 1972). La obra de estos fundadores de la Iglesia Latinoamericana despertó de un largo sueño gracias a los encuentros de Medellín (1968) y Puebla (1979).

Luego de la experiencia de Medellín muchos cristianos sufrieron el martirio: Romero, Angelelli, Girardi (obispos), sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos con el proceso de liberación. Actualmente la *institución eclesiástica* en América latina está muy lejos de ser la Iglesia de Jesús, la Iglesia de los pobres. Con muy buena voluntad muchos *agentes pastorales* gerencian instituciones parroquiales, educativas o sociales de un modo asistencial en los sectores populares; la encarnación solidaria o pertenencia fraterna al mundo popular está muy lejos del horizonte de la *institución eclesiástica*.

En palabras de Trigo (2008), la iglesia institución ha hecho “...una opción por no encarnarse kenóticamente¹²⁰. El motivo de esta opción es la absolutización inconsciente de la seguridad económica y el prestigio social en una época en que ambos están seriamente amenazados” (p.193). La *institución eclesiástica* no quiere correr el riesgo de ser sacrificada como lo ha sido el pueblo, condenado a la exclusión. La ley del mercado ha sorprendido a la Iglesia latinoamericana y la ha

¹¹⁸ - El Papa es, además de “guía” religioso de los católicos del mundo entero, el Jefe del Estado de la Ciudad del Vaticano.

¹¹⁹ - El lugar donde viven los pobres.

¹²⁰ - Olvidarse de su condición privilegiada y hacerse pobre con los pobres.

puesto a girar sobre su órbita. Esta iglesia, siguiendo el ejemplo de Pedro, también ha negado a su Maestro. Pudiera arrepentirse como el apóstol y llorar su falta hasta convertirse de nuevo en la Iglesia de Jesús.

La expresión “política” de la *Comunidad Eclesial de Base* es experimentar la “democracia participativa” entre sus miembros, sin depender en la planificación de su crecimiento cualitativo de “agentes intermedios” (agentes pastorales) que bajan las “políticas” acordadas entre los miembros de la coordinadora, asesorada, a su vez, por el representante oficial de la *institución eclesiástica* (obispo, sacerdote).

El flujo comunicacional vertical del *agente pastoral* o de la coordinadora no permite el flujo horizontal entre los miembros de la comunidad. Para que esta situación no se dé es conveniente que los “animadores” (laicos comprometidos) surjan de la base, es decir, pertenezcan al barrio donde hace vida la *Comunidad Eclesial de Base*. Los materiales de lectura, con excepción de la Biblia, deben ser producidos en equipo por los miembros de la *Comunidad Eclesial de Base*. El *agente pastoral* forma parte de la comunidad cristiana, pero se relaciona con cada miembro de manera personalizada y, por sus estudios, por su consagración a Dios y por su dedicación a ellos, es sólo fuente de autoridad moral (Boff, 1979).

Como ya se ha dicho en un capítulo anterior, la *Teología de la Liberación* y las *Comunidades Eclesiales de Base* como forma de expresión del “Actuar” de los cristianos en el proceso de *liberación* personal y colectivo, comienzan donde termina la *relación ilustrada*, “...heredera de la relación del civilizado altruista con el bárbaro” (Trigo, 2008: 196), quien, estando bajo la guía temporal del doctor civilizado, puede llegar a una existencia personal y social “plenamente humana”. Este esquema, propio de occidente, se radicaliza en la Ilustración. Someter todo juicio al pensar racional es algo muy positivo; el mismo marxismo se puede entender como una “segunda ilustración”, en el sentido de valerse del uso crítico y recreador de la razón en el proceso de conocer el sistema capitalista.

En el marxismo, la relación con los oprimidos sigue el esquema ilustrado: el partido es el portador de la conciencia revolucionaria, a la que las masas nunca podrían acceder por sí mismas; la contradicción se da entre los dueños del capital y los obreros especializados o dueños del trabajo; los obreros no especializados y los que estaban fuera del ciclo moderno de producción (lumpen) eran considerados sujetos no aptos para la revolución.

Tanto los ilustrados aristócratas del siglo XVIII y muchos ilustrados liberales del siglo XIX se han aprovechado de su ventaja para mantener una situación de privilegio. Los mismos “ilustrados altruistas” establecen unas relaciones verticales, pues ellos sienten que son los que usan la razón en forma madura y, por tanto, están en capacidad de “ilustrar” a los no ilustrados.

El teólogo Trigo (2008), sostiene que una parte considerable de los *agentes pastorales* que en América Latina en los años sesenta y setenta del siglo XX se comprometió con el pueblo “para promoverlo, concientizarlo y desarrollarlo”, lo hizo de manera ilustrada. Por otra parte, la mayoría de los animadores de las *Comunidades Eclesiales de Base* han mantenido y mantienen con la gente popular

una *relación ilustrada*. No hay que olvidar que el *agente pastoral* posee bienes culturales (cultura democrática, de derechos humanos) del occidente desarrollado que es conveniente compartirlos con los demás miembros de la “comunidad cristiana”. También el *agente pastoral* debe reconocer que la gente del barrio tiene bienes culturales que él no posee y necesita. Se podría decir que el *agente pastoral* debe dejarse iluminar por el sentido profundo de vivir la fe que tiene mucha gente de los sectores populares.

5.4- La Comunidad Cristiana es una Organización de Base

Un grupo de personas han tomado la decisión de iniciar un proceso de hacerse cristianos juntos; ésta es la forma de ir construyendo la *Iglesia* de Jesús. El *agente pastoral* debe estar muy atento al tipo de relación que establece con los demás miembros de la “comunidad”. El cristianismo popular y no el catolicismo del *agente pastoral* es la fuente que debe nutrir religiosamente a la “comunidad cristiana”. No hay que olvidar que las *Comunidades Eclesiales de Base* se crearon para que la *Iglesia* renaciera entre los pobres de América Latina.

Para que la “comunidad cristiana” sea una organización de la base es necesario que exista una relación transparente entre los bienes que aporta el *agente pastoral* (cultura democrática, de derechos humanos, la Tradición cristiana) y los que aportan los demás miembros de la comunidad (riqueza humana, cultural y cristiana). ¿Cómo pasar de la *relación ilustrada* a la democrática? El *agente pastoral* debe aprender a hacer silencio, a participar cuando sea realmente necesario, a respetar el ritmo de la gente del barrio¹²¹. Es la “comunidad”, como conjunto articulado, la que gerencia, anima y evalúa la vida de la *Comunidad Eclesial de Base* (Boff, 1981).

La gente popular latinoamericana se caracteriza por su gran sentido de la “convivialidad” o establecimiento de lazos libres y horizontales entre ellos, pero no se percibe la experiencia de una verdadera comunidad. Precisamente, al aceptar libremente un grupo de personas de un sector popular iniciar el camino de conformación de una *Comunidad Eclesial de Base*, se comprometen a aceptar la ayuda de los Evangelios y Hechos de los apóstoles, además de la experiencia de comunidades cristianas de distintas zonas de Latinoamérica. El mayor servicio que el *agente pastoral* puede prestar a la “comunidad cristiana” es ayudar a estimular los carismas de cada uno de los integrantes con el fin de que dicha “comunidad” vaya creciendo cualitativamente para que el flujo comunicacional horizontal sea una de sus características fundamentales.

Es necesario recordar que para que una “comunidad cristiana” sea de “base” es imprescindible que esté en la base, es decir, en el mundo popular, en la casa del pueblo. Los integrantes de una *Comunidad Eclesial de Base* deben reunirse en las casas de los participantes o en la “casa de la comunidad” o en “capillas” cuando éstas

¹²¹ - La gente popular se mueve entre las necesidades básicas y las mínimas y, a veces, no llega a estas últimas; por tanto, vive demasiado presionada por urgencias. No le resulta fácil programar su tiempo y menos atenerse a lo programado.

han sido construidas por la comunidad y están bajo su custodia¹²². El lugar de reunión no es sólo físico sino que ha sido moldeado por el imaginario o ámbito simbólico en el que se desarrolla la “comunidad”. Heidegger (1990), tenía mucha razón al afirmar que “la casa del ser es el lenguaje”; estar en la casa del pueblo significa que el lenguaje de la “comunidad cristiana” es el lenguaje del pueblo. Dicho lenguaje se caracteriza por ser “poco conceptual”, es decir, se expresan las ideas, no mediante conceptos, sino valiéndose de ejemplos de la vida diaria; las ideas se expresan envueltas en los sentimientos que dichas ideas provocan en los integrantes.

Debido a la importancia capital del agente pastoral, sobre todo si es sacerdote, en la vida de la “comunidad cristiana”, es conveniente reflexionar un poco sobre ello. Hay tres actividades muy propias del *agente pastoral* (sacerdote) como miembro de la comunidad cristiana: a) La transmisión de la Tradición por medio de la proclamación de la Palabra en la lectura orante comunitaria y como representante de Jesús en la celebración de la Cena del Señor; b) Acompañar a los demás integrantes en el proceso de maduración de la fe, estando consciente de que habrá algunos miembros que tienen más fe que él; c) Estimular la participación de cada uno de los miembros y ayudar a encauzarla. Se podría afirmar que el *agente pastoral* debe estar en capacidad de ejercer el “control de calidad” de la “comunidad cristiana” (Trigo, 2008).

La *Comunidad Eclesial de Base* está abierta al flujo comunicacional de toda la Iglesia (universal, nacional, regional, local). El *agente pastoral* es el responsable de hacer llegar el mensaje que no es sólo lo que dice la Iglesia hoy, sino también y, sobre todo, lo que dice la Tradición que viene de Jesús (Evangelios) y las primeras comunidades cristianas (Hechos de los Apóstoles). Lo característico de una “comunidad cristiana” no es poner en práctica unas directrices de la *institución eclesiástica* sino ayudar a construir sujetos y comunidades que, a su vez, sirvan de levadura capaz de fermentar toda la sociedad (Castillo, 1996).

La “comunidad cristiana” debe cargar con el peso de la realidad, especialmente, la del barrio donde está ubicada, pues lo que no se asume no puede ser liberado. El peso de la realidad puede ser muy destructivo si no se reflexiona sobre ella, pero cuando se procesa con sencillez, este hecho puede ser profundamente humanizador. En cualquier barrio el deterioro de los servicios básicos, cuando los hay, expresa la injusticia de unos pocos (empresarios, políticos, intelectuales, religiosos) para con la mayoría empobrecida. Pero como decía el apóstol Pablo: “Donde abunda el pecado (la injusticia) sobreabunda la gracia (el ansia de liberación)”. Precisamente, la fuerza del Espíritu de Jesús, presente en la “comunidad orante”, permite soportar la carga de dolor que la realidad ofrece y así poder abocarse con optimismo a la solución de los problemas que producen dicho dolor.

¹²² - En la región central del país, específicamente en el Barrio Santa Rita (Maracay), existió durante años una experiencia muy significativa de Comunidades Eclesiales de Base. Lamentablemente al morir el Padre Venancio, representante de la Iglesia popular, y ocupar su puesto un representante de la institución eclesiástica, muere dicha experiencia.

Es importante, afirma Trigo (2008), que en la “comunidad” se respire “...un clima de fe, pues el fortalecerse y confirmarse en la fe en cada trance concreto es el mayor servicio que pueden prestarse los miembros que la integran” (p. 211). No es fácil vivir sin sentirse desamparado cuando no se consigue trabajo, hay enfermedades, problemas familiares, sin una casa realmente habitable. En una experiencia de dolor la fe permite sentir que Dios está presente para dar fuerzas y ayudar a superar la traumática situación sin naufragar y ahogarse en medio de la tormenta.

En los sectores populares hay personas que tienen una fe profunda; estas personas ayudan muchísimo cuando se incorporan como miembros a una *Comunidad Eclesial de Base*. Es conveniente insistir que una comunidad cristiana es de base “...cuando lo que circula en ella no son sobre todo consignas, conceptos y activismo sino fe que vivifica” (Trigo, 2008: 211).

La misión del *agente pastoral* es ayudar a cada miembro de la comunidad a fortalecer la fe en Jesús de Nazareth. En la práctica, es la fe del *agente pastoral* la que sale fortalecida con el ejemplo de algunos miembros (hombres y mujeres de fe) de la comunidad cristiana. Precisamente, la actividad que más ayuda a madurar en la fe es la lectura orante del Evangelio, que permite la comunicación horizontal entre los miembros de la comunidad.

Esta fe viva se expresa en el amor solidario no sólo entre los miembros de la comunidad cristiana sino también entre dichos miembros y los habitantes del barrio, pues “la comunidad” se realiza no tanto en las reuniones sino en la vida cotidiana del vecindario. Es importante tener claro que los miembros de la “comunidad cristiana” no son agentes de una secta para hacer prosélitos sino vecinos que desean tratar como hermanos a cada uno de los habitantes del barrio. Lo primero que debe cultivar la comunidad cristiana es el sentido de pertenencia al barrio. Para ello hay que participar en las actividades que se organizan en el barrio, de la misma manera que se invita a todos a participar en las actividades que la comunidad cristiana planifica en función del bienestar colectivo. Un cuidado especial debe tener la comunidad cristiana para permanecer abierta horizontalmente, sin paternalismo, a los vecinos más pobres que, con frecuencia, hasta se les niega su condición de vecinos (Trigo, 1982).

5.5- La lectura orante del Evangelio de Jesús

En América Latina la Biblia fue el libro de la iglesia (*institución eclesiástica*), quien, al no entregarla al pueblo cristiano, tampoco la poseyó. La Biblia fue sustituida por los catecismos, los libros piadosos, el derecho canónico y los rituales litúrgicos. Gracias al Concilio Vaticano II y su encarnación latinoamericana en Medellín, la Biblia y, sobre todo, los Evangelios, se convierte en el libro del Pueblo de Dios, especialmente de los pobres. La Palabra de Dios hecha carne humana es Jesús de Nazareth. Ahora, la imagen que se tiene de Jesús en los ambientes populares dista mucho de la dibujada en los cuatro evangelios.

Para el pueblo latinoamericano de mentalidad religiosa tradicional, que no ha tenido formación bíblica, Jesús es un santo¹²³, el más importante. Es el santo más

¹²³ - En el sentido de que pertenece al mundo divino, a la corte celestial.

cercano a Dios; es percibido también como el Hijo de Dios o simplemente Dios, pero Dios como ser humano, como Dios para-nosotros, que sufre como cualquier ser humano, que tiene misericordia y que puede salvar a los seres humanos gracias al poder que posee. Jesús es un ser de otro mundo, del mundo de Dios que ha venido a la tierra, pero no es un ser humano propiamente dicho. Aunque se presenta como un ser humano, no es un ser humano, es Dios (Trigo, 2008). Según este esquema tradicional el acceso a Jesús es por vía ritual: la navidad, la semana santa, las misas, las imágenes en los templos y en las casas. La persona llega hasta el santo ofreciéndole algo y pidiéndole algún favor¹²⁴.

Este Jesús “popular” no es una persona concreta con una propuesta concreta; el Jesús de los evangelios sí es un ser histórico con una propuesta concreta: el *Reino de Dios* (justicia, paz, solidaridad) está cerca pero hay que ayudar a construirlo. Jesús nace en Belén, vive en Nazareth y lo matan en Jerusalén para luego resucitar, ir a la casa de Dios-Padre y dejarnos su Espíritu para que los seres humanos puedan realizar en este tiempo el equivalente de lo que Él realizó en el suyo. Todo esto se sabe gracias a la historia viva de Jesús narrada en los Evangelios. Jesús sigue vivo en la “comunidad cristiana” a través de la fraternidad para con todos (Boff, 1981).

La relación actual con Jesús es una relación en la fe, pues ya su cuerpo “no está aquí”, en este mundo, sino en Dios. Su cuerpo en la historia son los pobres; se hace presente simbólicamente a través de la comunidad, los evangelios, la eucaristía¹²⁵. El ambiente ideal para la “lectura orante del evangelio” es la comunidad cristiana, pequeño sujeto colectivo que se caracteriza por su solidaridad con los más pobres entre los pobres. A su vez, una *Iglesia* que se solidariza con los más pobres está en condiciones de celebrar la Cena del Señor (Eucaristía). La *Comunidad Eclesial de Base* está constituida por cristianos populares que comparten la misma fe en Jesús de Nazareth, se van haciendo hermanos juntos y expresan esa fraternidad a todos los habitantes del barrio. Precisamente el Evangelio es para los pobres (Lc 4,18) porque de ellos es el *Reino de Dios* (Lc 6,20).

Gracias al Concilio Vaticano II un buen grupo de *agentes pastorales* en América Latina descubrieron de un modo renovado la importancia de conocer la Palabra de Dios y comenzaron a entregarla al pueblo mediante la lectura orante comunitaria. Ahora, la Palabra de Dios no se puede poner en práctica, aunque se desee, si no se la comprende; la dificultad está en que los Evangelios fueron escritos en otro tiempo y en otra cultura.

En la lectura orante del Evangelio, realizada en la *Comunidad Eclesial de Base*, el Espíritu de Jesús, ahí presente, es el intérprete adecuado: el mismo que inspiró a los

¹²⁴ - Esta reflexión se está escribiendo hoy “Miércoles santo” (31-03-2010), fecha en que mucha gente de los sectores populares latinoamericanos se acerca a los templos católicos a rendirle culto (pagar promesas) al Nazareno.

¹²⁵ - Eucaristía: palabra de origen griego (eujaristía) que significa “acción de gracias”. También se le llama “cena del Señor” o “misa”. Es la acción instituida por Jesús la víspera de su muerte.

autores (evangelistas) inspira hoy a los receptores (miembros de la comunidad cristiana). No hay duda de que el Espíritu es el verdadero intérprete de la Palabra, pero también se sabe que la Palabra es histórica y, por tanto, debe ser entendida para que pueda ser interpretada (comprendida).

El comprender la Palabra es más una actividad intuitiva que racional. Por eso, en la época de Jesús había muchos especialistas en la Torá (biblia judía) pero no fueron capaces de percibir la revelación de Dios en Jesús; en cambio, el pueblo, “esos malditos que no conocen la Ley”, fueron capaces de sopesar “que nadie ha hablado como este hombre”. Para entender la Palabra de Dios no hay ventaja por parte de quien sabe más sino de quien siente más. Es importante que el *agente pastoral*, especialista en la Biblia, no dé explicaciones exegéticas del texto bíblico leído comunitariamente, sino que permita la escucha amorosa, agradecida, reverente y obediente de la Palabra (Trigo, 2008).

La comunidad se ha reunido, entre otras cosas, para escuchar la Palabra de Dios, para recibirla con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con el fin de ponerla en práctica, dejándose transformar por ella. Las palabras de la Biblia son semillas que crecen por sí mismas en los corazones de los creyentes (Mc 4, 27); éstos están convencidos de que Dios les afina el oído para que puedan recibir, entender y comprender su mensaje.

Así como a cualquier persona le interesa una noticia que tiene que ver con su vida o con la de los suyos; por eso hace preguntas para conocer mejor sobre todo lo que la noticia anuncia, así pasa también con la Buena Noticia de Jesús (el Evangelio) que es la Luz de la vida de todo creyente. Por eso, los pobres, que necesitan que la vida los trate bien, están en óptimas condiciones para escuchar el Evangelio. Se está ante la “lectura orante de la Palabra” cuando se pregunta desde la vida que se vive y desde el fondo de sí mismo y no cuando se pregunta desde lo que se sabe para saber aún más. El centro del encuentro de la “comunidad” es la contemplación orante a partir de la vida del pueblo y de su fe, que le capacita para vivir a pesar de todo (Trigo, 2008).

En el encuentro semanal de los miembros de la *Comunidad Eclesial de Base*, la mayor parte del tiempo se debe dedicar a la “contemplación” para que la mentalidad de Jesús, su sentir profundo, sus actitudes, su modo de relacionarse con Dios, consigo mismo y con los demás, impregne sus mentes y corazones. Sólo luego de sentirse llenos del Espíritu de Jesús es cuando hay que preguntarse por la actualidad de esa Palabra para cada uno como sujeto individual y para el grupo como “comunidad”. La Palabra toca delicadamente fibras profundas y sensibles en el ser humano, que poco a poco va descubriendo la necesidad de fraternidad evangélica.

La experiencia ha demostrado que cuando en un sector popular se siembra la semilla de una “*Comunidad Eclesial de Base*”, el barrio comienza a transformarse: se mejoran las relaciones entre los vecinos, se participa más en las organizaciones existentes, se crean nuevas organizaciones populares con el fin de mejorar las condiciones de vida de los habitantes. Todo esto permite que la democracia participativa vaya ganando espacios en la vida del barrio.

5.6- Las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina

El pueblo latinoamericano en cuya religiosidad se presenta un elemento cultural esencial de resistencia contra todo lo que significa “poder”, no había encontrado un lugar dentro de la institución eclesial oficial desde el siglo XIX. Por otra parte, la crisis del “desarrollismo” y la presencia creciente de Estados de “seguridad nacional”¹²⁶, permite gestar en el interior de la Iglesia latinoamericana, como espontánea creación del pueblo cristiano y sin previa autorización de la jerarquía eclesiástica, un movimiento de trascendental importancia: las *Comunidades Eclesiales de Base*.

El Movimiento de Educación de Base (MEB) del nordeste brasileño a comienzos de la década del sesenta, debido a la represión brutal de la dictadura militar, decide no reunirse a la luz pública para hacerlo en grupos pequeños en las casas de familia para reflexionar sobre la realidad cotidiana a la luz de la fe, siendo la lectura y comentario de la Biblia una actividad fundamental.

La Iglesia institucional brasileña, una de las más conscientes en el continente de la situación de opresión que vivía el pueblo latinoamericano, se muestra abierta a la experiencia cristiana que estaba naciendo y permite que dicho Movimiento (CEB) sirva de articulación desde la cotidianidad sufriente del pueblo cristiano con la Iglesia institucional, rompiendo así con la cristiandad colonial.

En la década del setenta había unas 120.000 *Comunidades Eclesiales de Base* en Brasil, unas 7.000 en México y, en menor número, dicha experiencia se hizo realidad en todos y cada uno de los países latinoamericanos. Para ello ayudó mucho la oficialización de dicho “movimiento” (CEBs) en las Conferencias Generales de Medellín (1968) y Puebla (1979). Así, un nuevo modelo eclesial (la Iglesia de los pobres) comienza a desarrollarse en América Latina (Dussel, 1975). Las *Comunidades Eclesiales de Base* de El Salvador, iniciadas en la parroquia del padre jesuita Rutilio Grande¹²⁷, permiten el nacimiento del sindicalismo campesino y la posibilidad de articularse popularmente el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). En julio de 1975 se realiza en Brasil el I Encuentro Nacional de *Comunidades Eclesiales de Base* bajo el lema “La Iglesia que nace del pueblo por obra del Espíritu de Dios”. En agosto de 1976 se realiza el II Encuentro Nacional, escogiéndose como lema “La Iglesia, pueblo en camino”. El III Encuentro Nacional se realizó en julio de 1978 con el lema “Iglesia, pueblo que se libera”. Al IV Encuentro realizado en abril de 1981 asistieron 300 representantes de todo el país y se escogió como lema “Iglesia, pueblo oprimido que se organiza para su liberación”. El V Encuentro se realizó en julio de 1983 bajo el lema “*La Comunidad Eclesial de Base: pueblo unido, semilla de nueva sociedad*”; asistieron 489 representantes. El VI Encuentro se realiza en julio de 1986 con la asistencia de 1500 representantes; el lema escogido fue “El Pueblo de Dios a la búsqueda de la Tierra Prometida”. En este Encuentro se recordó la memoria de dos sindicalistas cristianos asesinados y un

¹²⁶ - Desde 1964 en Brasil.

¹²⁷ - En esta parroquia serán asesinados por el ejército salvadoreño más de 270 militantes cristianos. El mismo padre Rutilio Grande es asesinado en 1977. Estas muertes ayudaron en el proceso de conversión de Monseñor Romero.

sacerdote también mártir. Ya el movimiento se había internacionalizado, pues había representantes de casi todos los países latinoamericanos.

En México las *Comunidades Eclesiales de Base* existentes desde 1965 se consolidan en 1978 en un Encuentro Nacional en Guadalajara. Como preparación para la Conferencia de Puebla (1979) las *Comunidades Eclesiales de Base* se vitalizaron enormemente. Entre los obispos que apoyaron este “nuevo modelo de ser Iglesia” se destacan Mons. Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) y Mons. Samuel Ruiz (Chiapas). En octubre de 1986 se celebra en Bolivia el I Congreso Andino de *Comunidades Eclesiales de Base*. Al finalizar la década de los ochenta, el Vaticano comienza a atacar a la Iglesia popular, la de las *Comunidades Eclesiales de Base*, y comienza Latinoamérica a llenarse de “sectas”. El Vaticano y muchas iglesias latinoamericanas no querían entender que la existencia de dichas “sectas” se debía fundamentalmente al vacío de espiritualidad en el pueblo pobre debido a la muerte de las *Comunidades Eclesiales de Base*, provocada por la *institución eclesiástica*. Si el pueblo no cuenta ya con las “comunidades cristianas” (CEBs) donde expresar su espiritualidad, siente la necesidad de ingresar en las “sectas” para hacerlo allí.

Medellín (1968) ayudó a las comunidades cristianas de Nicaragua a comprender el Concilio Vaticano II desde la propia realidad nacional. El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) se fundó en 1961 y un año después se inaugura oficialmente el Concilio Vaticano II. Desde entonces se da en Nicaragua un doble movimiento paralelo de renovación. Por un lado, el Frente Sandinista, como un incipiente esfuerzo de liberación a través de la lucha armada y, por el otro, el tímido impulso de renovación conciliar en el interior de la Iglesia.

Frente a los partidos políticos tradicionales, el Frente Sandinista representa en Nicaragua una auténtica fuerza social y política nueva. Dicho Frente pretendía retomar la gesta de Sandino para reconquistar la identidad nacional, hipotecada tantas veces por las intervenciones norteamericanas con el beneplácito de los partidos oligárquicos.

La gente sencilla, acostumbrada a un “catolicismo folklórico”, sin saber leer ni escribir, no estaba en condiciones de aceptar la nueva concepción del cristianismo que se estaba gestando en el Concilio Vaticano II. Medellín (1968) hace de puente y ambos movimientos (Sandinismo y Cristianismo) se unen para luchar por una patria nueva. Los cristianos comenzaron a renovarse, organizándose en *Comunidades Eclesiales de Base*, destacándose entre ellas la comunidad de “San Pablo Apóstol”, fundada en el barrio 14 de Septiembre de Managua y la Comunidad de Solentiname a la cual pertenecía el sacerdote-poeta Ernesto Cardenal. En esta última se logró hacer una relectura bíblica de los Salmos y del Evangelio desde la realidad latinoamericana. Merece especial atención las comunidades cristianas campesinas del Pacífico, asistidas por un equipo de sacerdotes y laicos coordinado por el padre Gaspar García Laviana¹²⁸.

¹²⁸ - Sacerdote Misionero del Sagrado Corazón que cambia la sotana por el fusil debido a la terrible situación de injusticia y represión que padecía el pueblo pobre nicaragüense. Pone en práctica el mensaje de los Obispos reunidos en Medellín: “... la insurrección revolucionaria puede ser legítima en

Un grupo de estudiantes universitarios, convencidos de que la fe cristiana no se podía vivir de manera individual sino colectiva y de que dicha fe ya no era auténtica si no se optaba por vivir con los pobres y explotados, deciden incorporarse como miembros de *Comunidades Eclesiales de Base*. Los cristianos, agrupados en comunidades, dieron un aporte muy significativo a la lucha del Frente Sandinista, permitiendo que se ampliara la base social del movimiento sandinista. El Frente estaba sufriendo golpes muy duros en las montañas y necesitaba trasladar su lucha del campo a la ciudad. Surgió así la necesidad de un contacto entre los sandinistas y los cristianos; muchos cristianos entraron a militar en el Frente, comprometiéndose en la lucha por la *liberación* de Nicaragua¹²⁹.

5.7- Las Comunidades Eclesiales de Base en Venezuela

Según Trigo (1982), en Venezuela “se llegó de un modo autónomo y por evolución interior a la formación de grupos de características similares a los de aquellos que ahora se llaman *Comunidades Eclesiales de Base*” (p. 412). Esta forma de experimentar el cristianismo surgió en el país a comienzos de la década de los setenta con la intención de “...renovar la pastoral ante el agotamiento del esquema parroquial” (p.412).

En la década de los ochenta, gracias al auge de dicha experiencia en Brasil y Centroamérica, así como la importancia que le dio Puebla (1979), las *Comunidades Eclesiales de Base* se multiplican en Venezuela. El deseo de muchos agentes pastorales de asumir esta pastoral latinoamericana tropezó con el silencio oficial de la *institución eclesiástica* venezolana. Con excepción de la Diócesis de Los Teques, caracterizada porque el Obispo permitía cierta libertad para experimentar actividades pastorales novedosas, todas las demás Iglesias locales (diócesis) se mostraron reacias ante esta nueva forma de vivir el cristianismo.

Luego de la celebración del Concilio Vaticano II la *institución eclesiástica* venezolana se ha caracterizado por ser una de las más reacias a los cambios que el mismo Concilio y las Asambleas de Medellín y Puebla incentivaron en la Iglesia Latinoamericana. Para recuperar la Iglesia que Jesús fundó, la *institución eclesiástica* debe hacer un gran esfuerzo por comenzar a “desclericalizarse” y a “desconstantinizarse”. Una institución “...fundada en la división esencial entre clérigos y laicos, que considera a los clérigos como productores de servicios religiosos y a los laicos como consumidores devotos, pero pasivos (...), no llegará a echar raíces” (Trigo, 1982: 412).

el caso de tiranía evidente y prolongada y que atente gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañifique peligrosamente el bien común del país, ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas...” (Medellín, Paz, 19). Este sacerdote guerrillero del FSLN muere en combate el 11-12-1978.

¹²⁹ Sergio Ramírez, en su obra “Adiós Muchachos. Una Memoria de la Revolución Sandinista”, dedica el capítulo 2 a la vida de los santos (Sandino, Che Guevara), que iluminaron la vida de los jóvenes mártires de la revolución nicaragüense.

Es aleccionador lo que está pasando en el pueblo latinoamericano desde hace varias décadas con respecto a su forma de expresar el sentimiento religioso. El Espíritu de Jesús le impele a participar activa y creadoramente, pero como la *institución eclesiástica* católica desea mantenerlo en la pasividad, el pueblo, como protesta, abandona el catolicismo y se pasa a otras confesiones.

Los países centrales, especialmente los Estados Unidos, han sabido aprovecharse de la religiosidad latinoamericana para sembrar las “sectas” que predicán la relación vertical con la divinidad, negando toda horizontalidad liberadora. Todo esto ha estado pasando porque la *institución eclesiástica* no ha querido aceptar la invitación del Concilio, Medellín y Puebla a reencontrarse con la *Iglesia* de Jesús. Partiendo de la convicción de que en la *Iglesia* no hay miembros pasivos, hay que comenzar a reorganizarla. Para ello es necesario “re-crear” una *Iglesia* articulada desde la base.

La misión de la *Iglesia* es contribuir a la *liberación* integral del ser humano y de la sociedad a la cual pertenece; para ello es fundamental comprender que el sujeto de la misión es el *Pueblo de Dios* organizado. Es conveniente insistir en que el objetivo fundamental que debe proponerse lograr la *Iglesia* es “ayudar a que el pueblo se constituya como sujeto histórico de su *liberación* económica, social, política, ideológica, simbólica y religiosa” (Trigo, 1982: 413). Si los cristianos no trabajan en función del logro de dicho objetivo, entonces, el contenido de los documentos de Medellín y Puebla se reducen a ideología encubridora de la situación de “pecado estructural”. El pueblo cristiano reunido en torno a la Palabra de Dios para crear fraternidad y organizarse para luchar contra la opresión es la razón de ser de las *Comunidades Eclesiales de Base*.

El objetivo fundamental de las *Comunidades Eclesiales de Base* es ayudar a liberar, transformar la vida personal y social de los seres humanos, para así llegar poco a poco a ser hombres y mujeres nuevos, al estilo de Jesús, y ayudar a construir un mundo de hermanos (Nueva Sociedad). Comúnmente las *Comunidades Eclesiales de Base* nacen gracias al trabajo motivador de un equipo animador; en el caso de Venezuela esta creación programada no ha sido el camino más común.

Desde su inicio, al comienzo de la década de los setenta, las *Comunidades Eclesiales de Base* son el resultado de un proceso más o menos espontáneo y azaroso. Hay que reconocer que en Venezuela algunas organizaciones apostólicas (Legión de María, Catequistas) han funcionado como caldo de cultivo e incluso como matriz de las *Comunidades Eclesiales de Base*. El deseo de la vida fraternal, la necesidad de la colaboración entre los vecinos y la decisión de servir a la comunidad es determinante para que un grupo de personas comiencen a constituirse en *Comunidad Eclesial de Base*. Por ello, son buenos candidatos para integrar una *Comunidad Eclesial de Base* las personas que se preocupan por los problemas de infraestructura existentes en el barrio, los catequistas, los que gustan de leer la Biblia.

El proceso concreto de creación de una *Comunidad Eclesial de Base* varía mucho si en el barrio existen o no algún tipo de organización comunitaria. En el caso de que exista, lo primero que se hace es evaluar lo que existe para desarrollar en común los elementos generadores, permitiendo así la evolución de alguna de las organizaciones

hasta convertirse en una *Comunidad Eclesial de Base*. Si no existe tradición comunitaria en el barrio, lo más conveniente es que el equipo promotor ayude a que los vecinos comiencen a descubrir la necesidad de comunicación entre ellos para poder unirse y ayudar a resolver algún problema existente en el sector.

En 1998 visita Venezuela Mons. Pedro Casaldáliga, obispo de la Amazonía brasileña. En una reunión con grupos cristianos de Caracas los animó a realizar un encuentro nacional de comunidades cristianas con el fin de darse a conocer los cristianos organizados de las diferentes regiones del país (Barquisimeto, Maracaibo, Ciudad Guayana, Caracas). Dicho encuentro se realizó en Caracas en noviembre del año 2000¹³⁰, estando también presentes un grupo de obispos (Ubaldo Santana, Nicolás Bermúdez, Saúl Figueroa y Mariano Parra). Se aprovechó dicho Encuentro para entregar los premios “Mons. Romero” como un gesto de reconocimiento a iniciativas populares que pueden servir de inspiración a otras comunidades.

En dicho Encuentro Nacional de *Comunidades Eclesiales de Base* se reflexionó teniendo como base tres preguntas enviadas con anterioridad a las distintas comunidades cristianas del país: ¿Cuáles eran las realidades que les quitaban la esperanza y las que le aumentaban la esperanza?; ¿Qué estaba haciendo cada comunidad cristiana y por qué lo estaba haciendo?; ¿Cómo es la Venezuela que se desea tener y qué se debe hacer para acercarse a esa Venezuela?

Entre los motivos de desesperanza se encontraban el desempleo, la inseguridad, la impunidad, la deserción escolar, el mal funcionamiento de los servicios públicos, la distorsión de los medios de comunicación social y la crisis familiar. Entre los motivos de esperanza resaltaban los buenos proyectos que el Gobierno estaba implementando en las comunidades populares (misiones) y la buena disposición para el servicio comunitario de los integrantes de las comunidades cristianas.

Como respuesta a la segunda pregunta resaltaba el trabajo que se hacía con los niños, abuelos y enfermos del barrio, gracias a la fe que iba creciendo en los miembros de la comunidad cristiana para hacer realidad el *Reino de Dios* en la tierra. La respuesta a la tercera pregunta se concretaba en una Venezuela con buenos servicios de salud, educación, seguridad, trabajo bien remunerado. Para que todo esto se hiciera realidad era muy importante el trabajo de los integrantes de la comunidad cristiana en la organización para la participación de todos los vecinos del barrio, tanto para reclamar derechos ante los organismos del Estado como para cumplir con los deberes para con el barrio (Wyssenbach, 2002).

Luego de unos días de reflexión sobre la realidad de los barrios donde hacían vida las distintas *Comunidades Eclesiales de Base*, se culminó con una celebración festiva que llenó de optimismo a todos los participantes para continuar el trabajo de cada día en sus respectivas comunidades populares. Estos días de convivencia fraternal demuestra que es posible la instauración del *Reino de Dios* (Paz - Solidaridad - Fraternidad) en la tierra.

¹³⁰ - No se pudo conseguir la fuente de información sobre el I Encuentro Nacional de Comunidades Eclesiales de Base. Quizá se tomó como I Encuentro la reunión realizada con Mons. Casaldáliga los grupos cristianos de los sectores populares de Caracas el año 1998.

El III Encuentro Nacional de *Comunidades Eclesiales de Base* se realiza en Maracaibo en noviembre de 2005 bajo el lema “Con las *Comunidades Eclesiales de Base* otro mundo es posible”. Asistieron unos 500 representantes de las distintas comunidades cristianas de todo el país, quienes se hospedaban en las casas de los cristianos maracuchos ubicadas en los distintos barrios de Maracaibo. Asistieron también representantes de comunidades cristianas de México, Brasil y Haití. Se organizaron unas 40 mesas de trabajo para reflexionar sobre el contenido de las posibles respuestas a preguntas como éstas: ¿Qué se está haciendo en cada comunidad cristiana para ayudar a instaurar ese otro mundo posible?; ¿Qué obstáculos se encuentran en el camino para hacer realidad ese otro mundo?; ¿Cómo se hace presente Dios en la construcción de un mundo alternativo? (Wyssenbach, 2005).

Ante el primer planteamiento referente a la posibilidad de ayudar a construir otro mundo¹³¹ (Nueva Sociedad), distinto al actual, el resumen del trabajo realizado por los integrantes de las distintas mesas, señalaba lo siguiente: Sí es posible la construcción de un mundo alternativo, más justo y solidario, sin corrupción, donde se muestre especial cuidado por la naturaleza, sin violencia, donde todos tengan lo necesario para vivir dignamente. Para ello es necesario que las comunidades cristianas sean la levadura que haga crecer los niveles de participación democrática en los distintos barrios donde habitan sus integrantes.

Los momentos de oración y recogimiento son muy importantes en la vida de la comunidad cristiana; esto es precisamente lo que la identifica como comunidad eclesial. Entre las acciones concretas que van ayudando a hacer realidad ese “otro mundo alternativo” se destacan las siguientes: aprender a hacer diagnósticos de la realidad con la ayuda de las ciencias sociales; hacer una lectura popular de la Biblia; colaboración con la Misión “Barrio Adentro”; participación activa en las distintas organizaciones existentes en el barrio.

Ante la pregunta de los obstáculos con que se encuentran las comunidades para hacer realidad ese “otro mundo alternativo” surgieron varias respuestas: falta de fe en lo que se es (hijo de Dios y hermano de todos) y en lo que se hace, debido a la falta de formación; una imagen de Dios y de la Iglesia bastante lejanas a las existentes en el Nuevo Testamento; falta de articulación entre los distintos grupos existentes en el barrio; *agentes pastorales* que se relacionan en forma “ilustrada” con los demás miembros de la comunidad cristiana.

¿Cómo se hace presente Dios en la construcción de un mundo alternativo? Ante este planteamiento surgieron respuestas como éstas: dejando a un lado el egoísmo que caracteriza al hombre contemporáneo; cultivar la fraternidad no sólo entre los integrantes de la comunidad cristiana sino entre todos los vecinos del barrio; visitando a las personas más necesitadas del barrio, especialmente los ancianos y enfermos; intentando participar en las organizaciones existentes en el barrio; leyendo los Evangelios para conocer mejor la forma cómo se relacionaba Jesús con los demás.

¹³¹ - Caracterizado por la práctica de la justicia, la solidaridad, la fraternidad entre los seres humanos.

Este III Encuentro de *Comunidades Eclesiales de Base* se concluyó con la convicción de que otro mundo es posible y un gran entusiasmo para seguir trabajando para hacer realidad dicho mundo (Wyssenbach, 2005).

En agosto del 2008 se realiza en Ciudad Guayana el IV Encuentro Nacional de *Comunidades Eclesiales de Base*. El objetivo propuesto era “Generar esperanzas en las organizaciones de base y participar en la construcción de alternativas que ayuden a hacer presente el Reino de Dios en el barrio” (Camuñas, 2008: 423).

De las distintas regiones del país llegaron a Guayana más de 700 representantes de las comunidades cristianas. Luego de las jornadas diarias de profunda reflexión sobre el trabajo que realizaba cada comunidad cristiana en su barrio con el fin de ir ayudando a construir el *Reino de Dios* (Hombre Nuevo y Sociedad Nueva) en la tierra, seguía la celebración festiva donde el canto y el baile anulaban individualidades para hacer resaltar la gran comunidad de hermanos venidos de todo el país.

En este Encuentro de “seguidores de Jesús” se intercambiaron experiencias de comunidades cristianas de toda la geografía nacional que se proponen como norte “...un nuevo modo de ser Iglesia hoy” (Camuñas, 2008: 423). Es interesante cómo expresaban las distintas comunidades la forma de vivir la espiritualidad estando atentos a la realidad de su barrio. Se renovó la convicción de que las *Comunidades Eclesiales de Base* están al servicio de los habitantes del barrio. Como en el anterior Encuentro (2005) los participantes se hospedaban en las casas de los cristianos de los barrios de Ciudad Guayana.

En una de las sesiones del Encuentro uno de los participantes leyó el mensaje enviado por Mons. Pedro Casaldáliga desde la Amazonía brasileña:

Quiero manifestarles mi alegría en esta hora especial de Venezuela. Ustedes están viviendo una experiencia eclesial y política muy interesante. Las Comunidades Eclesiales de Base pueden y deben dar una gran contribución viviendo la fe en la política comprometida con los pobres; sin amarguras frente a las incomprensiones, con mucha esperanza y fidelidad al mensaje de Jesús. Bolivia está viviendo también una hora providencial que podrá contribuir mucho a la auténtica liberación de nuestro continente, con un protagonismo más que justificado de nuestros pueblos indígenas. Reciban un fuerte abrazo en la paz subversiva del Evangelio (Camuñas, 2008: 425).

El Padre Matías Camuñas concluye la reseña de este IV Encuentro Nacional de *Comunidades Eclesiales de Base* con un corto poema del Obispo Casaldáliga:

Escaleras de Petare, bajo la niebla y el sol,
por donde bajan los pobres, por donde tropieza Dios,
por donde Él me viene encima si le pongo corazón...
Subir la cuesta, la vida, bajar la desolación.
Bajar por los derechos, subir detrás del amor.
Escaleras de Petare, esa escalera de Jacob
por donde suben y bajan
los excluidos y Dios. (Camuñas, 2008: 425).

CONCLUSIONES EPISTEMOLÓGICAS

“Comunidades Eclesiales de Base y Proceso de Liberación” fue el título escogido para este trabajo ya que, como se puede observar en el desarrollo de la investigación, especialmente en el Capítulo VII, se intenta establecer una relación cercana entre ambas categorías. Una vez concluido el Concilio Vaticano II se dan a conocer una serie de documentos, producto de tres años de reflexión teológica de los obispos católicos del mundo, entre los cuales se destaca, según nuestro interés particular, la Constitución “*Gaudium et Spes*” sobre la Iglesia en el mundo actual.

Los teólogos asesores del Concilio (Rahner, Schilleebeckx, Duquoc, De Lubac) se mostraron muy interesados en algunas discusiones surgidas en el grupo de obispos latinoamericanos; la preocupación por la terrible situación de injusticia en que vivía el pueblo latinoamericano, dada a conocer por algunos obispos del continente, permitió que se comenzara a reflexionar sobre la posibilidad de un nuevo “lugar epistemológico” para la disciplina teológica.

Ha sido costumbre de la *institución eclesiástica* latinoamericana el enviar seminaristas-buenos estudiantes a realizar los estudios de teología en una de las universidades católicas existentes en la ciudad del Vaticano (Roma), especialmente la Universidad Gregoriana. Después del Concilio, algunos obispos de Brasil, Perú, Chile, Argentina, Colombia, enviaban estudiantes a la Universidad de Lyon (Francia), Universidad de Lovaina (Bélgica). Algunas congregaciones religiosas (jesuitas, franciscanos) enviaban sus estudiantes a universidades alemanas. No es de extrañar que los creadores de la *Teología de la Liberación* (Gutiérrez, Segundo, Assmann, Muñoz, Galilea) se hayan formado teológicamente en dichas universidades.

Una vez concluido el Concilio Vaticano II (1965) los “padres conciliares” regresan a sus diócesis con la intención de iniciar los respectivos “cambios” para adaptar la *institución eclesiástica* a los nuevos tiempos. Algunos obispos latinoamericanos sienten la necesidad de convocar a toda la *Iglesia* latinoamericana para estudiar la forma cómo adaptar los contenidos de las “Constituciones” del Concilio a la realidad latinoamericana; este grupo de obispos inquietos deciden llamar a un grupo de teólogos latinoamericanos para que los asesoren en dicha tarea.

El grupo de teólogos escogidos, mencionados anteriormente, ya tenían tiempo reflexionando seriamente sobre la posibilidad de ayudar a crear un nuevo discurso teológico partiendo de las necesidades reales del pueblo pobre latinoamericano. Se comienza a gestar una “ruptura epistemológica” en el seno mismo de la disciplina teológica. Gutiérrez en Perú, Segundo en Uruguay, Assmann en Brasil, Muñoz y Galilea en Chile comienzan a crear una “teología alternativa” a la teología europea. El *lugar teológico* desde el cual se reflexiona ya no es lo que pautaba la *institución eclesiástica* (salvación eterna) sino la realidad latinoamericana (el sufrimiento del pobre).

Estos teóricos de esta nueva forma de hacer teología sienten la necesidad de pedir ayuda a las ciencias sociales para poder conocer con propiedad el nuevo *lugar teológico* de la nueva disciplina teológica. Comienzan los encuentros interdisciplinarios (sociólogos, economistas, filósofos, teólogos) en distintas partes de

Latinoamérica, intercambiando sus producciones teóricas. Es conveniente recordar que ya para la década de los años cincuenta del siglo XX había entrado en crisis el paradigma cuantitativo de investigación social (neopositivismo), que había declarado como postulado básico en 1936, en el ambiente del Círculo de Viena, que “el único conocimiento verdadero es el científico”, lo que terminó implicando poner “entre paréntesis”, “abstenerse”, a la manera de Husserl, de cualquier injerencia filosófica en las ciencias sociales, ya que el modelo de la sociología se correspondía con el de las ciencias naturales.

El reconocimiento que hacen los teólogos del aporte de las ciencias sociales, especialmente de orientación marxista, a la teología, introduce un giro epistemológico en dicha disciplina. Estos encuentros teóricos entre científicos sociales, filósofos y teólogos preparó el camino para que un grupo representativo de cristianos (seculares, religiosos) tomaran conciencia de la importancia de la participación política en el proceso de liberación latinoamericana.

Estos teólogos latinoamericanos participaban activamente en la vida de los grupos cristianos populares o *Comunidades Eclesiales de Base*, con el propósito de “vivir alternativamente la fraternidad de los hijos de Dios y expandirla a su alrededor” como bien lo señala Pedro Trigo. Gracias a la relación íntima que dichos teólogos establecen entre *liberación* y *Comunidades Eclesiales de Base* surgen en 1968 las primeras experiencias de sistematización teórica de lo que más tarde se denominará *Teología de la Liberación*.

La Teoría de la Dependencia (Gunder Frank, Cardozo, Dos Santos) produce un cambio en la forma de enfocar el “subdesarrollo” latinoamericano. La situación colonial que experimentó Latinoamérica en tiempos pasados y la situación neocolonial que experimenta en los años sesenta y setenta del siglo XX, permite el nacimiento de la palabra clave *liberación* como opuesta a “opresión”. Dichos teóricos convertirán dicho término en la categoría fundamental de sus producciones teóricas.

Un nuevo “giro epistemológico” comienza a tomar cuerpo: la naciente *Teología de la Liberación* se olvida de la “salvación eterna” para colocar en el centro de sus reflexiones la *liberación* del sujeto individual y colectivo latinoamericano. Este hecho dio origen a muchos ataques a los teólogos de la liberación por parte de la institución eclesiástica; a muchos cristianos les tocó vivir muy de cerca esta falta de comprensión de la *iglesia-institución* hacia algunos miembros de la *Iglesia Popular* que habían tomado muy en serio la experiencia del Concilio Vaticano II y la Asamblea de Medellín.

Schillebeeckx, teólogo asesor del Concilio Vaticano II, una vez concluido éste, actualiza la fórmula del cristianismo constantiniano “Fuera de la Iglesia no hay salvación” y la adapta a los nuevos tiempos: “Fuera del mundo no hay salvación”. A su vez, Jon Sobrino utiliza la expresión “Fuera de los pobres no hay salvación” para referirse a otra “ruptura epistemológica” realizada en la Asamblea de Medellín. A partir de esta experiencia, ya el “lugar teológico” (la realidad sobre la cual se reflexiona para producir teología) no será la Iglesia (institución eclesiástica) ni el mundo, sino “los pobres”, considerados sacramento de Jesús.

En 1971 el peruano Gustavo Gutiérrez publica su obra “Teología de la Liberación” o primera formulación teórica del nuevo pensamiento teológico latinoamericano. En 1973 el brasileño Hugo Assmann publica su “Teología desde la praxis de liberación”. En 1974 el uruguayo Juan Luis Segundo publica su obra “Liberación de la Teología”. Además de estos iniciadores de la nueva disciplina teológica se encuentran Scannone en Argentina, Muñoz y Galilea en Chile, Comblin en Brasil. Estos representan la primera generación de teólogos de la liberación; luego van surgiendo otros, tanto hombres (Boff, Richard, Sobrino, Trigo) como mujeres (Aquino, Gebara, Bingemer, Ruiz, Tamez).

La *Teología de la Liberación* nace como un proceso de creación mediante el cual el teólogo, utilizando herramientas teóricas, intenta conocer la realidad social latinoamericana para reflexionar sobre ella desde la lectura orante comunitaria de la Palabra de Dios (Éxodo, Profetas, Evangelios) y participar junto con otros en la construcción de un mundo de hermanos. Esta nueva forma de hacer teología requiere, a su vez, una nueva espiritualidad, distinta a la que siempre se ha practicado en la *institución eclesiástica*. Según Boff, toda experiencia espiritual significa un encuentro con el rostro nuevo y desafiante de Dios, que emerge de los grandes desafíos de la realidad histórica. El obispo Casaldáliga nos recuerda que la tradición cristiana educó bajo un modelo de oración que ayudaba a “subir”, pero no a bajar, como lo sugiere el poema “Subida al Monte Carmelo”. En América Latina nos toca vivir la contemplación en la acción liberadora, decodificando la realidad, mezcla de luz y de sombra, de justicia y de injusticia, de paz y de violencia, para tratar de oír a Dios en el clamor del pueblo sufriente.

La *espiritualidad de la liberación* se caracteriza por su “pasión por la realidad”; por ello es necesario aprender a leer la realidad con la ayuda de las ciencias sociales para luego dejarse iluminar por el mensaje liberador presente en la Biblia. La relación con el Dios de Jesús a través de la lectura orante del Evangelio en la comunidad cristiana prepara para ayudar a convertir en realidad la utopía del Reino de Dios: la construcción de un mundo de hermanos.

La espiritualidad se presenta como el “acto primero” que precede siempre al “acto segundo” o reflexión teológica. La nueva disciplina teológica (*Teología de la Liberación*) se aboca a la construcción de su propio método; para ello se vale de la experiencia iniciada en los años treinta del siglo XX por un grupo de jóvenes obreros, coordinados por el Padre José Cardijn. Estos jóvenes comienzan a reunirse para reflexionar sobre sí mismos en relación con los demás desde su “mundo de vida”: el mundo obrero. A este camino de espiritualidad lo llamaron “revisión de vida”, cuya esencia consistía en “ver, juzgar y actuar” en su mundo como Jesús lo hizo en el suyo. Se escoge un hecho de vida, se buscan las causas que produjeron el hecho y se analizan las consecuencias que pueden tener en las personas, en la familia y en la sociedad (Ver). Luego se buscan hechos similares en la Biblia, especialmente en los Evangelios, para recibir las luces necesarias para iniciar un proceso de conversión (Juzgar). Finalmente se planifican las acciones concretas a realizar para mejorar las relaciones consigo mismo, con los demás y con Dios (Actuar).

La constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II se propone continuar desarrollando esta metodología inicial denominada “revisión de vida” para adaptarla a los nuevos tiempos. Será la *Teología de la Liberación* la disciplina que desarrolla creativamente el método “Ver - Juzgar - Actuar”. Los teólogos de la liberación (Gutiérrez, Muñoz, Boff, Trigo) comparten la crítica kantiana al realismo aristotélico-tomista que pretende objetivar la realidad no permitiendo que ésta se manifieste tal como es para el sujeto que la vive. Precisamente, la fenomenología enseña, según Trigo, que “la realidad se manifiesta si uno no pretende objetivarla sino situarse ante ella de un modo fundamentalmente perceptivo”. El método teológico “Ver - Juzgar - Actuar” es fundamentalmente fenomenológico ya que es un proceder que se dirige, en primer lugar, a lo “vivido”, colocando la subjetividad en un lugar privilegiado. Trigo manifiesta que la reflexión del teólogo-fenomenólogo se nutre primordialmente de su experiencia de vida como miembro de una *comunidad cristiana popular*.

El primer momento del método teológico (Ver) parte de la realidad de América Latina. Tanto la asamblea de Medellín (1968) como la de Puebla (1979) insisten en que esta visión de la realidad no es neutra, sino que exige que la mirada se haga desde el ángulo de los pobres. Gracias a la ayuda de las ciencias sociales, la teología descubre una situación de “violencia institucionalizada” en América Latina. El segundo momento (Juzgar) es el proceso de interpretar, desde el punto de vista del Evangelio de Jesús, la realidad observada. Ante ésta, vista con los ojos de la fe, la Palabra bíblico-profética ayuda a denunciar, anunciar y transformar dicha situación. Una vez que se ha intentado conocer la realidad y se la ha interpretado a la luz del Evangelio, llega el momento de la acción (Actuar). De nuevo los documentos de Medellín y Puebla orientan la reflexión, señalando que el primer acto a realizar es la conversión para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral. ¿Cómo concretar esta acción? Participando consciente y activamente en el mundo de vida popular, alentando y favoreciendo todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base.

A los tres momentos del método (Ver - Juzgar - Actuar) se añaden: la oración, la celebración y la evaluación. La lectura orante del Evangelio ayuda a crear un verdadero clima de fraternidad entre los miembros de la comunidad cristiana que, a su vez, se va transmitiendo a los habitantes del barrio. La celebración pascual (Eucaristía) corona los encuentros de toda la comunidad cristiana. El pueblo latinoamericano es muy festivo; incentivar el sentido de la fiesta ayuda mucho en el proceso de construcción de fraternidad. La evaluación permite conocer si se cumplió con los compromisos asumidos y así saber si se está avanzando como individuo y como grupo.

La concreción de los tres momentos (Ver - Juzgar - Actuar) en la realidad venezolana y latinoamericana tuvo una importancia capital en el desarrollo del trabajo. El conocimiento de la realidad (Ver) ayuda a crear conciencia y preocupación en los integrantes de la clase popular para no aceptar pasivamente la situación de opresión en que se vive y así participar en las organizaciones del barrio

que tienen como meta colaborar en la creación de una sociedad justa, solidaria, humana. Autores como Sosa, Betancourt y Virtuoso, al referirse al caso concreto de Venezuela, coinciden en manifestar que el conocimiento que se tiene de la realidad es un “conocimiento mediatizado” por unas relaciones sociales en las que una minoría impone a la gran mayoría su propia concepción del mundo, utilizando para ello los medios de comunicación y la educación como formas de control de las imágenes.

En toda sociedad existen múltiples relaciones entre sus integrantes. Es conveniente detenernos un poco en tres de ellas: las relaciones económicas, las relaciones políticas y las relaciones ideológico-culturales. Las relaciones que establece el hombre con la naturaleza a través del trabajo le permiten aprovechar los recursos naturales para transformarlos en productos útiles así como su distribución, intercambio y acumulación. Para producir los bienes necesarios para vivir, el hombre requiere establecer un tipo específico de relaciones con otros hombres: las relaciones económicas. Las relaciones políticas no tienen que ver únicamente con los partidos políticos o con las actividades del Gobierno, sino también con la concepción general de la sociedad, con todas aquellas formas organizativas que forman el tejido social. Todo ciudadano tiene que ver directamente con lo político y debe, por tanto, tomar conciencia de la importancia que tiene su participación activa en la organización y funcionamiento de la sociedad. Las relaciones ideológico-culturales comprenden las ideas, representaciones sociales, actitudes y modos de comportamiento ante el mundo, la sociedad, la política, la economía, así como el conjunto de leyes destinadas a reglamentar el funcionamiento de la sociedad.

En toda sociedad existe un sistema de relaciones ideológico-culturales dominante y, por tanto, internalizado por la mayoría de la población. Los intereses de la clase dominante aparecen como legítimos y cualquier propuesta distinta de relaciones económicas o políticas es combatida por el aparato ideológico-cultural (familia, escuela, iglesia, medios de comunicación). Estos tres niveles de relaciones (económicas, políticas e ideológico-culturales) funcionan interconectadas en el sistema social.

En Venezuela, durante el período de la democracia representativa (1958-1998), la apropiación de los beneficios se ha hecho “... en función de la propiedad de los medios de producción y no en base al trabajo aportado”. El papel del Estado ha sido garantizar la permanencia de esas “reglas de juego” económicas y sociales. Los aparatos ideológicos se han encargado de acentuar los intereses individuales, el afán de lucro y la competencia. El elemento básico de comprensión del conjunto de relaciones que conforman la sociedad es “el poder” o capacidad que tiene un actor social (clase social) para imponer sus propios objetivos a toda la sociedad y los asuma como propios; es el poder ideológico o ámbito de las relaciones ideológico-culturales la forma ordinaria en que se ejerce y consolida el poder de la clase dominante. Por otra parte, con la ayuda de estudiosos de la realidad social venezolana (Brito Figueroa, Cova, Márquez, Freitas, García, González, Rivero) hemos intentado recorrer el período 1920-1998, caracterizado por la consolidación de la industria petrolera y la modernización del país.

Es conveniente destacar que durante los últimos gobiernos de la democracia representativa (Pérez, Caldera) se acentúan los niveles de pobreza en la población venezolana. En este período es bastante significativo el despertar de la sociedad civil, mediatizada durante años por los partidos políticos, únicas instituciones encargadas de mediar entre el Estado y la Sociedad. Esta situación contribuyó al escaso desarrollo de las organizaciones de base en los sectores populares; el movimiento cooperativo, el movimiento vecinal y las comunidades cristianas de base fueron la excepción.

Al iniciarse el período de la “democracia participativa” (1998-2010) el gran reto del nuevo gobierno, según reseña la Revista SIC (Enero, 2009), era ayudar al pueblo a ser sujeto de su propia liberación. Los nuevos dirigentes políticos manifestaban que se dedicarían a la tarea de construcción de un sujeto histórico alternativo. La misma Revista SIC, nueve años después (Diciembre, 2008), reconoce que durante el gobierno del Presidente Chávez se destaca la emergencia de un sujeto popular cada vez más consciente de sus derechos. Peraza manifiesta que El Caracazo (27-Febrero-1989) fue un indicador importante de la progresiva pérdida de legitimidad de un bloque hegemónico (AD-COPEI) caduco y la necesidad de una nueva legitimidad que comenzó a encarnar Hugo Chávez. La nueva Constitución (1999) dibuja un nuevo modelo de sociedad democrática (participativa). A partir del año 2006 el Presidente Chávez insiste en la necesidad de la creación de un nuevo Estado, distinto al Estado burgués. Para la creación de este “nuevo Estado” (Estado socialista) el elemento moral es de vital importancia; de ahí la necesidad imperiosa de alinear la educación y los medios de comunicación a dicho proyecto.

Los cristianos populares, en el proceso de tomar conciencia de la realidad de su barrio, su región, su país, su continente (Ver), en algún momento comienzan a preguntarse por qué pasa esto. Gracias a la ayuda del *agente pastoral*, se inicia entre ellos un proceso de reflexión (Juzgar) sobre “Dependencia y Liberación”. La Teoría del Desarrollo (Rostov) proponía en la década del cincuenta que los países latinoamericanos tuviesen como ideal a alcanzar, el modo de vida de la sociedad moderna europea y norteamericana.

En la década del sesenta surge la Teoría de la Dependencia como un movimiento teórico que logra capitalizar inquietudes intelectuales surgidas en los años veinte (Mariátegui), treinta, cuarenta y cincuenta (Gilberto Freire, Josué de Castro). Dicha teoría surge gracias a un grupo de teóricos latinoamericanos (Gunder Frank, Cardozo, Dos Santos) que coinciden en una visión de la economía mundial integrada por dos bloques de países: los centrales o “desarrollados” y los periféricos o “subdesarrollados”. Los países centrales imponen medidas a los países periféricos a través de las políticas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, convirtiéndose la deuda externa de los países periféricos en el problema fundamental que impedía salir del “subdesarrollo”.

Algo interesante comienza a sentirse en Latinoamérica; el proyecto neoliberal encuentra serias resistencias en distintos sectores de la sociedad (militares, iglesia, científicos). En África, Samir Amín convocó un encuentro entre pensadores

latinoamericanos y africanos; en la India crece la crítica antiimperialista. Tanto la *Teología de la Liberación* como la *Filosofía de la Liberación* tuvieron a la Teoría de la Dependencia como referencia fundamental.

En los últimos años, un grupo de investigadores latinoamericanos (Dussel, Quijano, Mignolo, Lander, Escobar) ha diseñado el “Programa de Investigación Modernidad / Colonialidad Latinoamericana” con el propósito de “intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento”, considerando seriamente “la fuerza epistemológica de las historias locales y de crear teoría desde la praxis política de los grupos subalternos”.

La *Teología de la Liberación* o “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe” (Gutiérrez) surge de una doble toma de conciencia: un “encuentro profético” con la realidad de miseria que vive el pueblo latinoamericano, lo cual provoca una “indignación ética” porque esa pobreza es inhumana y, un “encuentro espiritual” con el Dios de los pobres que no tolera esa situación de pobreza. Según Assmann, la liberación es un proceso que, en sus pasos de concretización, se convierte en proyecto histórico.

El teólogo de la liberación recurre al Éxodo (libro bíblico) para conocer cómo interpretaban (ermeneueión) los creyentes en Yahvéh una situación concreta de opresión (esclavitud en Egipto) para poderla comprender y luego explicarla (exégein) a las nuevas generaciones de creyentes por medio del texto escrito, según el cual Dios irrumpe en la historia poniéndose al lado de un pueblo oprimido por Egipto, una de las potencias de aquel tiempo; Dios actúa por medio de Moisés para ayudar a movilizar al pueblo y así iniciar un proceso de liberación. El Éxodo se convirtió en paradigma hermenéutico de la Iglesia popular para afrontar situaciones de opresión. La promesa de una tierra nueva, sin opresores y oprimidos, aparece en el horizonte gracias a una “lectura orante” del Éxodo realizada por la *comunidad cristiana*.

Los Profetas son los grandes críticos de los responsables de las injusticias sociales. Amós habla contra la clase dominante; Oseas critica fuertemente a los políticos demagogos y a los grupos económicos poderosos. Isaías descarga su verbo contra los terratenientes; Jeremías y Ezequiel se enfrentan a los grandes comerciantes. La crítica de los profetas va dirigida a los responsables de la estructura socio-económica de la época y a las instituciones político-religiosas que operan como aparatos reproductores de la misma.

La vida y el mensaje de Jesús de Nazareth se convierten en centro de reflexión y modelo de actuación para los integrantes de las *comunidades cristianas* de Latinoamérica. Esto hace que algunos teólogos de la liberación (Boff, Sobrino) sientan la necesidad de replantear la cristología desde América Latina, entendiéndose la fe en Jesús como acompañamiento consciente en la lucha por la liberación de la mayoría pobre del continente. Jesús, desde que nació, la vida lo puso entre los pobres y al hacerse adulto toma conciencia de la importancia de no abandonar a su gente. Según Ortiz, el compromiso político de Jesús fue suficientemente inquietante como para preocupar a las autoridades políticas y religiosas, quienes deciden darle muerte.

Para Sobrino lo más importante de Jesús es “su práctica, es decir, su actitud para operar activamente sobre la realidad circundante y transformarla en la dirección del Reino de Dios”. Previendo lo que le iba a pasar, dedica momentos importantes de su práctica a la formación de un pequeño grupo de amigos (apóstoles) para que continúen la construcción del Reino de Dios una vez que él haya muerto.

María, la madre de Jesús, era una mujer sencilla, perteneciente al ambiente popular de su época. Esta mujer, muchas veces se siente desconcertada por la actuación de su hijo, pues no entendía el nuevo camino emprendido por él. En el “Magnificat”, canto atribuido a María, está expresada la polémica implacable contra la suficiencia de los poderosos. Según Paoli, los pobres de Latinoamérica están descubriendo que María ha puesto en la historia un fermento de liberación.

Luego de dieciocho siglos de vida de la *iglesia-institución*, la categoría *liberación*, tan presente en el texto bíblico, había sido olvidada conscientemente. Gracias a la realización del Concilio Vaticano II (1962-1965) algunos obispos brasileños aprovechan el momento para anunciar que en algunas *comunidades cristianas* de América Latina se está intentando regresar al verdadero Espíritu de Jesús, expresado claramente en los Evangelios. Serán las asambleas de Medellín (1968) y Puebla (1979) las responsables de adaptar la vida de la *institución eclesial* latinoamericana al mensaje del Evangelio. Ha nacido, según Dussel, la *Iglesia popular* en el seno del pueblo latinoamericano, por obra del Espíritu Santo, para optar por los pobres reales y convivir con ellos. A su vez, Boff manifiesta que los integrantes de la *Iglesia popular* deben estar dispuestos a dar la propia vida por fidelidad al Evangelio, es decir, a los hermanos oprimidos.

Si bien la teología cristiana tradicional olvidó durante siglos la problemática de la *liberación*, la nueva teología latinoamericana o *Teología de la Liberación* ha sido la responsable de recuperar como praxis eclesial y como reflexión teórica, algo tan esencial al cristianismo como es la categoría “liberación”. El proyecto histórico de *liberación*, propuesto por el Evangelio de Jesús, intenta instaurar el Reino de Dios en la tierra. Gutiérrez distingue tres niveles de significación en la categoría *liberación*: liberación política, liberación cultural, liberación del pecado personal y social para poder vivir en comunión con Dios y con los hermanos. Estos niveles, aunque distintos, no se dan el uno sin el otro ya que forman parte de un proceso único y global.

El proceso de liberación latinoamericano no se comprende sin la producción teórica de algunos militantes de la *Iglesia Popular*, tanto filósofos (Dussel, Ellacuría) como teólogos (Gutiérrez, Muñoz, Ruiz, Sobrino, Trigo). Dussel decide estudiar filosofía para comprender mejor el cristianismo; la ética - política sigue siendo la columna vertebral de sus reflexiones. Al año de estar en Europa (1958) decide viajar a Nazareth, el pueblo de Jesús; allí conoce a Paul Gauthier, sacerdote obrero, quien lo invita a trabajar en una cooperativa de construcción. Luego de un mes de estadía en Israel regresa a Madrid para presentar su tesis doctoral “La problemática del bien común desde los presocráticos hasta Kelsen”; en dicho trabajo expone su incipiente filosofía política donde defendía la primacía del bien común. Decide irse de nuevo a

Nazareth; allí trabaja durante dos años (1959-1961) en un “kibutz” (cooperativa) como carpintero de la construcción y como pescador en el lago Tiberíades.

Durante esta experiencia entre obreros cristianos palestinos, Paul Gauthier le transmitió su obsesión: los pobres. Para Dussel ésta fue la “experiencia originaria” que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Luego de esta experiencia humana, mística, se siente ser otra persona; ya todo lo veía desde abajo, desde los pobres. En su viaje de regreso a Europa comenzó a pensar que para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas, pues aquella hablaba de la posibilidad de la revolución desde los pobres, mientras que ésta insistía en la dignidad de los nobles, en la imposibilidad de la emancipación de los esclavos.

En 1961 escribe “El humanismo helénico”, su primera obra. En ella expone la concepción antropológica presente en la filosofía griega: el monismo del Ser se manifiesta antropológicamente en el dualismo óntico (cuerpo-alma) y en la “aporía” ético-política de intentar alcanzar la perfección en la contemplación de manera individual, aislada de la construcción colectiva de la “polis”. Esta concepción antropológica crea una ética del escapismo contemplativo antipolítico y de desprecio del cuerpo. Por ello, la filosofía latinoamericana no debía arrancar de la experiencia griega. Luego escribe “El humanismo semita”, donde intenta demostrar que la experiencia existencial de los semitas, por partir más allá del Ser, desde la Nada como realidad creadora, permitía afirmar el monismo antropológico acompañado de la ética-política del profeta al servicio de la justicia para con los pobres.

Dussel todo lo veía desde América Latina, desde el lugar de los pobres (los indígenas, los negros, los mestizos, los obreros, los campesinos, las mujeres). El descubrimiento de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, la fenomenología trascendental de Husserl y el personalismo fenomenológico de Ricoeur le ayudan a cambiar su horizonte categorial. En 1967 regresa a Argentina; un año después escribe “El dualismo en la antropología de la cristiandad”, cerrando así la trilogía: El humanismo griego, semita y cristiano. Mientras en las dos primeras hace énfasis en el choque cultural de la civilización semita con la griega, en la tercera se refiere al choque entre el mundo europeo y el mundo amerindio. En 1969, como transición hacia una nueva etapa, escribe “Para una destrucción de la historia de la ética” donde expone en forma crítica la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler o punto de partida de la “Ética ontológica”. Ese mismo año, en un encuentro interdisciplinario con sociólogos, escucha hablar por primera vez de la Teoría de la Dependencia. Fals Borda publica su “Sociología de la liberación” y Augusto Salazar Bondy da a conocer su obra “¿Existe una filosofía en nuestra América?”. En una reunión de filósofos argentinos descubre la obra “Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad” de Levinas. A partir de este encuentro su “Ética ontológica” comienza a transformarse en “Para una ética de la liberación latinoamericana”.

El objetivo fundamental de la naciente *Filosofía de la Liberación* era descubrir el hecho masivo de la dominación, es decir, en cómo se constituye una subjetividad en

“Señor” de otra subjetividad: centro-periferia, burguesía nacional-pueblo, varón-mujer, cultura elitesca-cultura popular, fetichismo-antifetichismo, raza blanca-razas no blancas.

Dussel, mientras estudiaba pacientemente a Hegel, descubre la importancia de Schelling, sobre todo su “Filosofía de la revelación”, para comprender El Capital de Marx. El nacimiento de la nueva disciplina, la *Filosofía de la liberación*, requería la creación de nuevas categorías; la crítica que realiza a la *Totalidad* vigente (ontológica) permite la creación de una nueva *Totalidad* (analógica), que comienza a constituirse desde la exterioridad del Otro. La nueva *Totalidad* se va construyendo gracias a una praxis de liberación. La *Alteridad* u *Otredad metafísica*, otra categoría fundamental de la nueva disciplina, hace referencia a la importancia de la irrupción del Otro oprimido en la *Totalidad ontológica* (Uno dominante).

En su obra “Las metáforas teológicas de Marx”, intenta demostrar la existencia de una “teología metafórica” en Marx, haciendo énfasis en el parecido del ateísmo de los profetas bíblicos con el de Marx. Dussel resalta la importancia de “negar el fetiche” (capitalismo) y afirmar la “alteridad divina” (arqueológica) en América latina donde el mundo religioso, mítico, simbólico, puede llegar a ser profundamente liberador. En esta reinterpretación que hace de la obra de Marx descubre “una gran semejanza” del pensamiento de Marx con la *Filosofía de la liberación*, especialmente en todo lo relacionado a la “exterioridad del pobre” (*Alteridad*) como origen del discurso (filosófico). Las discusiones con distintos pensadores de los países centrales (Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty, Vatimo), enfrascados en el formalismo de una Ética del Discurso, permite el nacimiento de su obra “La nueva Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión”, escrita desde la situación de las víctimas.

La *praxis de liberación* se convierte en otra categoría fundamental de la *Filosofía de la liberación*. Si bien los filósofos de la liberación en general y, especialmente, los de orientación cristiana (Dussel, Ellacuría) han participado durante su vida en “prácticas concretas de liberación”, no se puede afirmar que exista un “acto primero” (actividad concreta no teórica) sin el cual no se daría el “acto segundo” (producción teórica). El tiempo que dedican estos pensadores a la reflexión sobre la realidad popular latinoamericana los convierte en “teóricos militantes de la liberación”.

Ellacuría, filósofo mártir, construye su filosofía desde la realidad salvadoreña, centroamericana, latinoamericana. Para ello siente la necesidad de conocer la obra de Xavier Zubiri para quien “la realidad” se transforma en una categoría fundamental en el desarrollo de su obra. El proyecto inicial de Ellacuría, de realizar un nuevo tipo de filosofía cristiana, más allá del tomismo y modernismo, es abandonado al ir tomando conciencia de la realidad social latinoamericana. La obra “Teología de la revolución” de José Comblin, le permite conocer la historia de las revoluciones latinoamericanas desde la perspectiva del Evangelio. Dedicó un período de su vida a analizar el hecho de las revoluciones sociales en América Latina. El contacto continuo con la obra de Zubiri, especialmente, la “Estructura dinámica de la realidad”, le permitió dar los primeros pasos en la búsqueda de una nueva forma de hacer filosofía: reflexionar sobre la realidad social y política de El Salvador. Se aboca a la creación de una

filosofía que sirviera de instrumento para conocer con profundidad la realidad salvadoreña. Su profunda dedicación a la reflexión le permite convertir la *realidad histórica* en una categoría fundamental de su filosofía; la única forma de descubrir esta realidad es a través del análisis de la realidad social y política de un país. González, parafraseando a Zubiri, llega a afirmar que lo característico de la labor intelectual de Ellacuría es “haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación”.

Este pensador latinoamericano experimentó su labor intelectual en su dimensión socrática, es decir, hizo de la liberación una forma de vida filosófica. A diferencia del último Dussel, que entiende la creación y discusión teórica como praxis de liberación, Ellacuría vivió convencido de que no es posible una *Filosofía de la liberación* sin una verdadera vinculación histórica con la praxis liberadora. Su martirio no permitió que desarrollara la idea de la *Filosofía de la liberación* como Filosofía de la praxis histórica. Su obra póstuma “Filosofía de la realidad histórica” puede animar a otros pensadores para que continúen construyendo teoría desde la realidad del pobre.

En los teólogos de la liberación el proceso de elaboración teológica se entiende como “acto segundo” y la contemplación, el cara a cara con la gente popular, la praxis de liberación, es el “acto primero”. Luego de conocer la vida-obra de algunos teólogos de la liberación escogimos una muestra de teólogos (Gutiérrez, Muñoz, Ruiz, Sobrino, Trigo) para quienes el proceso de elaboración teológica no se entiende si el teólogo no es un militante comprometido con una práctica concreta de liberación.

Para estos teólogos el “sujeto” de la teología es el “pueblo pobre”, injustamente explotado, profundamente creyente. Para todos ellos es imposible hacer teología sin tener presente la experiencia de Dios que tienen los pobres; esta vivencia cotidiana y desafiante replantea todo su quehacer teológico. Están muy conscientes de que las *comunidades cristianas* populares, reunidas en “ecclesia” (comunidad), piensan su fe y, por tanto, hacen teología. Ellos, como teólogos, lo que hacen es sistematizar en forma escrita dicha experiencia, ayudados por el conjunto de herramientas que poseen, gracias a su formación intelectual. Según Tamayo-Bosch, los teólogos “cumplirán con eficacia su tarea en la medida en que están ligados a la *comunidad cristiana*, en que forman parte de ella y comparten cotidianamente con otros las razones de su esperanza”.

Gustavo Gutiérrez fue el primero en ver publicado su trabajo de sistematización teórica, al que puso por nombre “Teología de la liberación. Perspectivas”. Muñoz, en su obra “Experiencia popular de Dios y de la Iglesia”, nos presenta la reflexión de un teólogo comprometido con el proceso de liberación del pueblo pobre. Ruiz, en su trabajo “El desafío de la realidad se constituye en lugar teológico” muestra lo fundamental a tener en cuenta en la reflexión teológica. Sobrino, en su producción cristológica “Jesús en América latina”, rescata al Jesús del Evangelio, negado por la iglesia constantiniana durante siglos. Trigo hace especial énfasis en la militancia como mística en su obra más reciente “El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas”.

Todos estos teólogos comparten la importancia de la *espiritualidad de la liberación* en sus vidas de cristianos militantes, reflejada en sus escritos. La lectura orante comunitaria del Evangelio y la participación en acciones concretas con los demás integrantes de la *comunidad cristiana* en función del bienestar de todos los habitantes del barrio (espiritualidad) se presenta como el “acto primero”, indispensable para que se pueda dar la reflexión teológica o “acto segundo” en la vida del teólogo.

Así como un pueblo “sin comunidades” no sería Iglesia, tampoco lo sería un conjunto de comunidades, “aisladas del pueblo”. La existencia de una “violencia institucionalizada” y la presencia de “estructuras de opresión” en la sociedad latinoamericana invita a reflexionar a los integrantes de las *comunidades cristianas populares*. Gracias a los encuentros organizados por los teólogos de la *Iglesia Popular* (Gutiérrez, Muñoz, Galilea, Dussel) muchos “agentes pastorales” (sacerdotes, religiosas, laicos comprometidos) iniciaron un proceso de conversión al Evangelio de Jesús y tomaron la decisión de mudarse a la casa del pueblo, donde vivían los pobres. En todos ellos comenzaba también la difícil tarea de “deconstruir y reconstruir” lo que significaba ser cristiano. El objetivo a lograr por estos “cristianos renovados”, ya incorporados al mundo de vida popular, era fundamentalmente vivir con los pobres el espíritu de Jesús, es decir, participar en la organización popular con miras a la liberación integral, experimentando en carne propia el cambio de *sujeto social*, pasando de la perspectiva y visión de la clase dominante a la identificación con la causa de los oprimidos. Se formaban grupos de reflexión teológica entre los integrantes de distintas *comunidades cristianas populares* donde participaban laicos, religiosas y sacerdotes para tratar de discernir, desde el Evangelio, su quehacer personal, social, eclesial y político, manteniendo, a su vez, comunicación con miembros de *comunidades cristianas* de otros países latinoamericanos. Todo se repensaba a partir del nuevo *lugar teológico*: la realidad de los pobres.

Algunos teólogos latinoamericanos (Boff, Ruiz) manifiestan que la problemática ecológica es también un motivo importante de reflexión teológica, pues lo que está en juego al asumir la defensa ecológica es la misma opción por los pobres, ya que al maltratar la naturaleza se comete una doble injusticia con el pobre: una, por el hecho de ser pobre, y otra, por tener que cohabitar en medio de graves problemas ambientales. Los nuevos motivos de reflexión teológica que van surgiendo ayudan a ir descubriendo que la propia “deconstrucción y reconstrucción” necesita ser cada vez más profunda ya que implica cambiar también las estructuras internas del sujeto, es decir, su modo de pensar, percibir, relacionarse, para estar cada día más consciente del proceso diario de rehacerse a sí mismo y así poder seguir impulsando la participación de los habitantes del barrio en la construcción de una sociedad fraterna.

Los teólogos de la liberación dedican un tiempo importante de sus vidas a pensar la realidad tal como a cada uno de ellos se les ha presentado y afectado; si Jon Sobrino ha reflexionado sobre el “martirio” es porque la realidad salvadoreña se lo ha exigido. A todos ellos la realidad latinoamericana los llevó a redescubrir lo que siempre ha estado en la Biblia: la correlación trascendental entre Dios y los pobres.

Siguiendo el ejemplo de Karl Rahner, se dedicaron a pensar por cuenta propia a pesar de que la ortodoxia eclesiástica los considerara unos “extraviados” en el camino del Señor. Algunos de ellos tuvieron la dicha de compartir experiencias con figuras emblemáticas de la liberación latinoamericana: Romero, Proaño, Casaldáliga. Tenían clara conciencia de que la actuación eclesiástica, durante siglos, opacó el Evangelio y, por tanto, debían prescindir de lo que había para que se pudiera apreciar el tesoro escondido: el mensaje de Jesús.

Es bastante significativa la importancia que algunos teólogos (Scannone, Trigo) le dan a las distintas formas de expresión artística latinoamericanas (literatura, música, cine, teatro) para un mejor conocimiento de la tradición cristiana en el continente. La lectura apasionada de la nueva narrativa latinoamericana les permite conocer el papel desempeñado por la *institución eclesiástica* en la historia de opresión del pueblo latinoamericano. Descubren asombrados la identificación de la *iglesia-institución* con el mundo de vida de los criollos (blancos americanos) y el distanciamiento del pueblo pobre (indios, negros, habitantes del barrio), la crisis que provoca este maridaje y las tentativas de cambiar de lugar social. Todo esto ayuda en el convencimiento de que la teología es la teoría de la cotidianidad, del mundo de vida de los cristianos populares.

Entre los teóricos cristianos latinoamericanos, Hinkelammert y Trigo han dedicado un tiempo valioso a la reflexión sobre el “sujeto”, hasta convertir dicha expresión en una categoría básica para poder comprender el *proceso de liberación* latinoamericana. Para ambos ha sido necesario contraponer a la racionalidad moderna (cartesiana) otra racionalidad, liberadora, capaz de recuperar al ser humano como sujeto. Para que un ser humano llegue a ser sujeto requiere la existencia de la intersubjetividad (relación yo-otro) que sólo se logra cuando se experimenta conscientemente la vida en común. La socióloga Carmen Rivero comparte la reflexión que hace Hinkelammert sobre “el retorno del sujeto reprimido” y resalta algunas ideas del teórico Toni Negri sobre el ser humano, que se va haciendo sujeto en la medida en que participa en la “construcción de lo común”, al estilo como el zapatismo se está abocando a la construcción del “sujeto colectivo” para así poder experimentar la vida comunitaria (democrática). A su vez, el economista Heinz Dieterich¹³² manifiesta que la expresión concreta del “Socialismo del Siglo XXI” es la democracia participativa, el Reino de Dios en la tierra, el comunismo.

Gracias a la reflexión continua y situada de algunos teólogos (Sobrino, Trigo) las expresiones “agente pastoral” y “relación ilustrada” han ocupado el centro de la discusión que se ha dado entre los teólogos para clarificar el concepto de *Teología de la liberación*. Esta reflexión de carácter epistemológico ha permitido la transformación de dichos términos en tres categorías de importancia capital para la construcción de la nueva disciplina. El término “agente pastoral” se transforma en la categoría *agente-paciente pastoral*, el término “relación ilustrada”, en la categoría *relación no-ilustrada* y la “teología” en *Teología de la liberación*. En pocas palabras,

¹³² - Dieterich. Venezuela: cambia el modelo o colapsará como el modelo cubano. Disponible en: <http://www.kaosenlared.net>

se podría afirmar que la *Teología de la liberación* comienza donde termina la “relación ilustrada”. El *agente-paciente pastoral* se va haciendo sujeto en el proceso de ayudar a otros a hacerse también sujetos. El testigo¹³³ es la mejor expresión del sujeto cristiano individual. Este sujeto cristiano individual no se entiende sin estar relacionado con el sujeto cristiano colectivo (comunidad). Lo primero que hizo Jesús, luego de tomar conciencia de su misión, fue ayudar a constituir una comunidad para proclamar de manera fehaciente un mundo de hermanos (Reino de Dios). Tanto el sujeto cristiano individual como el sujeto cristiano colectivo existen en función de la creación del *sujeto social alternativo* y su correspondiente proyecto social alternativo.

El teólogo comienza a superar la *relación ilustrada* con el pueblo cuando decide ser un miembro más en la *Comunidad Eclesial de Base* y cuando es recibido en ella como un hermano normal, sin ningún tipo de privilegios; a partir de este momento se puede afirmar que está en capacidad de hacer *Teología de la Liberación*. Su actividad teológica deja de ser la expresión de un individuo (especialista) para transformarse en la narración de la experiencia cristiana de los miembros de la *comunidad cristiana*. Para el teólogo la experiencia vivida en una *comunidad cristiana popular* es la fuente primordial para su quehacer teológico, es decir, la *comunidad cristiana* pasa a ser para él un “lugar epistemológico”. En esta pequeña parcela de la sociedad (*comunidad cristiana popular*) es donde se puede ir visualizando, en pequeño, la constitución del cuerpo social comunitario (nueva sociedad).

Después de un período de florecimiento (1968-1985) de la *Iglesia Popular* en América Latina, se da una especie de “reinstitutionalización” en la que la *iglesia-institución* pretende desplazar nuevamente al Pueblo de Dios (*comunidad cristiana*) como verdadero sujeto eclesial. Aunque los documentos oficiales del catolicismo giran en torno a la *Iglesia-Comunidad*, en la práctica ésta ha sido secuestrada por la *iglesia-institución*. Precisamente, el tercer momento del método (Actuar) nos invita a realizar un viaje de regreso a los orígenes del cristianismo para conocer la esencia de la Iglesia que Jesús fundó y luego, con la ayuda de teólogos-miembros de *comunidades cristianas populares*, ver la posibilidad de imaginarnos el renacimiento de las *Comunidades Eclesiales de Base* en América Latina y especialmente en Venezuela.

La penetración del cristianismo en la unidad básica de la sociedad imperial (la casa familiar) amenazó en gran medida su estructura económica, pues hizo que se comenzara a experimentar unas nuevas relaciones sociales libres de pobreza y dominación. Esta situación preocupa mucho a la sociedad imperial y desde sus entrañas surge el *constantinismo* o invento perverso para acabar con las *comunidades cristianas* regadas por todo el imperio.

Luego de muchos siglos de *constantinismo* (IV-XX), gracias al Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, los cristianos latinoamericanos, organizados en *Comunidades Eclesiales de Base*, se proponen ayudar a crear hoy, desde la base misma de la

¹³³ - Sujeto que prosigue el proyecto de Jesús desde su Espíritu y no desde las normas institucionales.

sociedad, unas nuevas relaciones sociales en las que desaparecen la injusticia y la opresión.

Según González Ruiz, allí donde los pobres, motivados por la fuerza del Espíritu de Jesús, inician la construcción de nuevas relaciones sociales en el barrio donde viven, se comienza a hacer presente el Reino de Dios (nueva sociedad) en la tierra. Una lucha verdaderamente efectiva para ayudar a lograr el cambio social, debe realizarse, no desde el poder, sino desde las organizaciones existentes en la base de la sociedad. Gracias a la existencia de los Foros Sociales Mundiales ya se empieza a proclamar a gran escala que “otro mundo es posible”, contrario al mundo capitalista neoliberal que absolutiza la mercancía y las relaciones de explotación entre los seres humanos. La construcción de ese “mundo alternativo” ha sido tarea de distintas organizaciones sociales que siguen creyendo en la “utopía realizable” de una sociedad sin opresores y oprimidos.

Según Trigo, la *iglesia-institución* debe evangelizarse a sí misma para irse convirtiendo en *Iglesia-Comunidad*; para ello es conveniente intentar responder la pregunta esencial: ¿Tenemos, los que nos llamamos cristianos, la fe suficiente para constituirnos en comunidades cristianas? Es conveniente precisar el sentido de esta categoría denominada *comunidad cristiana (Comunidad Eclesial de Base)*: experiencia de vida comunitaria que se caracteriza porque sus integrantes, gracias a la acción del Espíritu, han recibido la fe que los constituyen en hijos de Dios, hermanos de Jesús y de todos los seres humanos.

La propuesta concreta, desde el cristianismo liberador, es experimentar la fe en una *comunidad cristiana popular* para participar en la construcción de la sociedad alternativa. Cuando se es miembro de una *comunidad cristiana popular* surge también la necesidad de participar en otras organizaciones comunitarias existentes en el barrio. El proceso de crear y consolidarse una *Comunidad Eclesial de Base* es largo y laborioso; no hay que olvidar que son los pobres el sujeto privilegiado para su constitución, pues, según el Evangelio, la Iglesia es de Jesús cuando es Iglesia de los pobres.

Los dos tipos de personas (cristianos pobres y *agentes-pacientes pastorales*) que conforman la *Comunidad Eclesial de Base* aportan cada uno sus propios ingredientes para la sana constitución de la *comunidad cristiana*. Los *agentes-pacientes pastorales* aportan lo siguiente: el horizonte del Vaticano II, leído desde América Latina; la convicción de que la realidad histórica que se vive es el *lugar teológico* por excelencia que requiere estudio y comprensión para poder ser transformada; la centralidad del seguimiento de Jesús en el horizonte del Reino de Dios; un método o camino a recorrer donde interaccionan elementos analíticos (Ver), hermenéuticos (Juzgar) y “práxicos” (Actuar). Los cristianos pobres aportan, ante todo, el peso de la realidad, vivida por ellos como agonía o lucha de la vida contra la muerte; su convencimiento de que si se confía en Dios, se puede vivir en paz, con libertad interior, con alegría, en medio de las dificultades; la fe expresada en amor solidario. Tanto el aporte de los pobres como el de los *agentes-pacientes pastorales* permite que se dé el “encuentro” y no una simple reunión entre los miembros que conforman la *comunidad cristiana*.

El encuentro, experiencia que supera la *relación ilustrada*, permite que vaya aflorando la verdadera teoría o comprensión de la realidad a través de la práctica.

Algunos teólogos (Muñoz, Boff, Trigo) manifiestan que a los tres elementos del método (Ver - Juzgar - Actuar) se le suman: la lectura orante del Evangelio, que permite un clima de reflexión y recogimiento interior; la celebración festiva, que anuncia ya la sociedad fraterna que se desea construir; la evaluación de los compromisos adquiridos como individuos y como grupo.

La participación de los integrantes de la *comunidad cristiana* en las distintas organizaciones existentes en el barrio ayuda a institucionalizar el compromiso con todas las personas que viven en el sector. La experiencia compartida entre los integrantes de la *Comunidad Eclesial de Base* permite un crecimiento cualitativo tanto a nivel individual como grupal. Tanto la “escucha de la Palabra” (fe) como las acciones que se realizan, unidas dialécticamente, favorecen el alumbramiento de la interioridad en el ser humano; esta dimensión espiritual ayuda muchísimo a que los miembros de la “comunidad” aprendan a procesar los conflictos.

La *iglesia-institución*, con excepción de algunas Iglesias locales, nunca ha visto con buenos ojos a la *Iglesia Popular*. En las últimas décadas ha hecho todo lo posible para poner en práctica una concepción del cristianismo desligada de la realidad histórica, promoviendo obras asistenciales y celebraciones religiosas masivas. Todo esto pasa, debido a que la *institución eclesiástica* no acepta la concepción “político-religiosa” de la vida y muerte de Jesús. La negativa de los agentes pastorales (obispos, sacerdotes, religiosas) de ubicarse en el lugar donde viven los pobres, explica por qué la *iglesia-institución* ha abandonado el proyecto de las *Comunidades Eclesiales de Base*. Ella no quiere correr el riesgo de ser sacrificada como lo ha sido el pueblo, condenado a la exclusión.

Heidegger llegó a afirmar que “el lenguaje es la casa del ser”, rompiendo así con la concepción de la metafísica occidental que concebía al Ser como la realidad en la cual se incluía todo lo existente. Los teólogos de la liberación, influenciados por Karl Rahner, alumno de Heidegger, manifiestan su convicción de que estar en la casa del pueblo significa que el lenguaje de la *comunidad cristiana* es el lenguaje del pueblo, que se caracteriza por ser “poco conceptual”, pues las ideas se expresan en el medio popular, no mediante conceptos, sino valiéndose de ejemplos de la vida diaria. Es importante que el *agente-paciente pastoral* haga un esfuerzo por hacerse entender cuando interviene en los encuentros de la *comunidad cristiana*. Además de ser el responsable de la trasmisión de la Tradición (lectura orante comunitaria y celebración de la Cena del Señor), acompaña a los demás integrantes en el proceso de maduración de la fe, estando consciente de que habrá algunos miembros que tienen más fe que él.

Según Castillo, una *comunidad cristiana* se constituye fundamentalmente para ayudar a construir sujetos y comunidades que, a su vez, sirvan de levadura capaz de fermentar toda la sociedad. La *comunidad cristiana* debe cargar con el peso de la realidad, especialmente la del barrio donde viven sus integrantes, pues lo que no se asume, no puede ser liberado. Sabemos que en cualquier barrio el deterioro de los servicios básicos, cuando los hay, expresa la injusticia de unos pocos (empresarios,

políticos, religiosos, intelectuales) para con la mayoría empobrecida. La fuerza del Espíritu de Jesús, presente en la comunidad orante, permite soportar la carga de dolor que la realidad ofrece para poder abocarse con optimismo a la solución de los problemas que producen dicho dolor.

Para Trigo una *comunidad cristiana* es de base “cuando lo que circula en ella no son sobre todo consignas, conceptos y activismo, sino fe que vivifica”. Esta fe viva se expresa en el amor solidario no sólo entre los miembros de la *comunidad cristiana* sino también entre dichos miembros y los demás habitantes del barrio. Es importante aclarar que los integrantes de la *comunidad cristiana* no son agentes de una secta para hacer proselitismo religioso sino vecinos que desean tratar como hermanos a cada uno de los habitantes del barrio. Lo primero que debe cultivar la *comunidad cristiana* es el sentido de pertenencia al barrio; un cuidado especial debe tener para permanecer abierta horizontalmente, sin paternalismo, a los vecinos más pobres que, con frecuencia, hasta se les niega su condición de vecinos.

Gracias a la existencia de las *Comunidades Eclesiales de Base*, el pueblo pobre latinoamericano comienza a leer la Biblia, especialmente los Evangelios. Esta actividad ayudó muchísimo a cambiar la imagen que se tenía de Jesús en los sectores populares. La estatua de yeso que invita a soportar pasivamente el sufrimiento, comienza a ser cambiada por la imagen evangélica de un ser histórico que dedicó su vida a la construcción del Reino de Dios (justicia, paz, solidaridad) en la tierra. Este Jesús sigue simbólicamente vivo en la *comunidad cristiana* a través de la fraternidad para con todos. No hay duda de que el Espíritu es el verdadero intérprete de la Palabra pero también se sabe que la Palabra es histórica y, por tanto, debe ser entendida para que pueda ser interpretada (comprendida). Con frecuencia pasa que los especialistas en estudios bíblicos no son capaces de percibir la revelación de Dios en Jesús; en cambio, la gente sencilla que sabe poco pero que siente mucho, sí es capaz de escuchar y poner en práctica lo que la Biblia dice de Jesús.

Los teólogos de la liberación (Gutiérrez, Muñoz, Ruiz, Sobrino, Trigo) están de acuerdo al proponer que en el encuentro semanal de los miembros de la *Comunidad Eclesial de Base*, la mayor parte del tiempo se debe dedicar a la contemplación para que la mentalidad de Jesús, su sentir profundo, su modo de relacionarse con Dios, consigo mismo y con los demás, impregne sus mentes y corazones. La experiencia ha demostrado que cuando en un sector popular se siembra la semilla de una *Comunidad Eclesial de Base*, el barrio comienza a transformarse: se mejoran las relaciones entre los vecinos, se participa más en las organizaciones existentes, se crean nuevas organizaciones populares con el fin de mejorar las condiciones de vida de los habitantes. Todo esto permite que la democracia participativa, socialismo del siglo XXI según Dieterich, Reino de Dios según el Evangelio, vaya ganando espacios en la vida del barrio.

Trigo (2010) manifiesta que a Jesús se le encuentra hoy en sus sacramentos¹³⁴. El primer sacramento son los pobres (Mt 25, 31-45), quienes deben ocupar el lugar

¹³⁴ - Presencia real en la ausencia real.

preferencial en la Iglesia. El segundo sacramento es la *comunidad cristiana*: donde dos o tres estén reunidos en su nombre, Jesús está en medio ellos (Mt 18, 20). Jesús está presente en el amor fraterno existente en los integrantes de la *comunidad cristiana*, extensivo a todos los habitantes del barrio. El cristiano se caracteriza por participar en la construcción de comunidades cualitativamente humanas en su mundo de vida. El tercer sacramento es la Palabra de Dios, sobre todo los Evangelios, cuando se la escucha para que oriente las acciones a realizar cada día. Se podría afirmar que, en términos generales, la Iglesia latinoamericana y particularmente la Iglesia venezolana, está muy lejos de ser la Iglesia de Jesús, que tiene a los pobres como su primer sacramento. A pesar de ello, existe un pequeño sector de la Iglesia en cada uno de los países de Latinoamérica que se ha convertido al Evangelio de Jesús, viviendo la fe desde la experiencia de vida de las *Comunidades Eclesiales de Base*, en las cuales se hace presente el Espíritu de Jesús. El cuarto sacramento es la Cena del Señor (Eucaristía: misa), acto simbólico-festivo en el cual Jesús se entrega a los creyentes en el pan y el vino como verdadero alimento, para que recibéndolo y viviendo de él, puedan también entregar a los demás esa misma vida que él les dio.

Las *Comunidades Eclesiales de Base* surgen como creación espontánea del pueblo cristiano pobre, sin previa autorización de la jerarquía eclesiástica. Gracias a las asambleas Generales de Medellín (1968) y Puebla (1979) este nuevo modelo eclesial (la Iglesia de los pobres) se extiende por toda Latinoamérica. Entre los obispos que apoyaron dicho modelo se destacan Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca) y Samuel Ruiz (Chiapas). Presionada la *iglesia-institución* por los gobiernos de los países centrales, especialmente los Estados Unidos, comienza a atacar a la *Iglesia Popular*, la de las *Comunidades Eclesiales de Base*. Muchos latinoamericanos, formados como cristianos en estas “comunidades”, adquieren un alto nivel de compromiso político-religioso y toman la decisión de participar activamente en movimientos revolucionarios del continente. Es muy significativa la presencia de cristianos en la Revolución Sandinista (1979-1990) y en la Revolución Zapatista (1994-).

En Venezuela, ante el agotamiento del esquema parroquial para renovar la práctica cristiana, surge, a comienzos de los setenta, un gran interés por la formación de grupos cristianos populares con características muy particulares. En la década del ochenta, gracias al auge de las *Comunidades Eclesiales de Base* en Brasil y Centroamérica y a la importancia que le dio la asamblea de Puebla (1979) a dicha experiencia, se multiplican en los sectores populares de Caracas, Barquisimeto y Maracaibo. La *institución eclesiástica* venezolana, con excepción de la diócesis de los Teques, se mostró reacia a esta nueva forma de vivir el cristianismo.

Para recuperar la Iglesia que Jesús fundó, la *institución eclesiástica* venezolana debe hacer un gran esfuerzo por comenzar a *desclericalizarse* y *desconstantinizarse*, pues, como afirma Trigo, una institución “... fundada en la división esencial entre clérigos y laicos (...) no llegará a echar raíces” como *Iglesia-Comunidad*. Mientras la *institución eclesiástica* mantiene al pueblo creyente en la pasividad, en cambio, el Espíritu de Jesús lo anima a participar activamente en la creación de fraternidad (socialismo bíblico). Ante esta realidad, los cristianos, como protesta, abandonan el

catolicismo y se pasan a otras confesiones cristianas. Esta situación es aprovechada por “sectas” norteamericanas, interesadas en predicar la relación vertical con la divinidad, negando toda horizontalidad liberadora. Por ello, es muy necesario la “recreación” de una Iglesia articulada desde la base, pues no hay que olvidar que el mensaje fundamental de la Iglesia de Jesús es “ayudar a que el pueblo se constituya en sujeto histórico de su propia liberación”. Precisamente, la razón de ser de las *Comunidades Eclesiales de Base* es ayudar a que el pueblo cristiano, reunido en torno a la Palabra de Dios, adquiera conciencia de la importancia que tiene la participación del mayor número de vecinos en organizaciones de base para así ir construyendo pacientemente la sociedad alternativa que la gran mayoría del pueblo latinoamericano se merece.

El año 1998 las *Comunidades Eclesiales de Base* de Caracas, Barquisimeto, Maracaibo y Ciudad Guayana deciden organizar un Encuentro Nacional de *Comunidades Eclesiales de Base* con el fin de compartir experiencias de vida y trabajo en sus respectivas comunidades populares. Hasta el momento se han realizado cuatro encuentros nacionales para reflexionar sobre distintos tópicos concernientes a la misión de las *Comunidades Eclesiales de Base*.

Concluimos este trabajo manifestando nuestra posición con respecto a la función que desempeñan la *Filosofía de la Liberación* y la *Teología de la Liberación* en el proceso de liberación latinoamericano: mientras el filósofo de la liberación es un teórico que dedica la mayor parte de su tiempo a la creación y recreación de un pensamiento crítico alternativo, sin la exigencia de vivir en la casa del pueblo, en cambio, el teólogo de la liberación necesita vivir en el barrio (acto primero) para que su producción teórica (acto segundo) sea realmente la expresión de la vida de la comunidad cristiana popular (*Comunidad Eclesial de Base*), participando activamente en el proceso de liberación de los habitantes del sector. Y todavía podríamos preguntarnos si la participación de los cristianos populares, organizados en *Comunidades Eclesiales de Base*, sería la expresión más auténtica de la militancia de una *Filosofía de la Liberación* que comparte con la *Teología de la Liberación* el espacio alternativo participativo de la Iglesia-Comunidad en América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. (2008). **Una década de proceso** (Editorial). En Revista SIC, Diciembre. N° 710. Fundación Centro Gumilla. Caracas. Pp. 434-435.

Assmann, H. (1973). **Teología desde la praxis de liberación**. Salamanca, España: Sígueme.

Benjamín, W. (1973). **Tesis de Filosofía de la Historia**. Madrid. España: Taurus.

Boersner, D. (2008). **Crisis económica mundial**. En revista SIC, Noviembre. N° 709. Fundación Centro Gumilla. Caracas. Pp. 427-428.

Boff, L. (1974). **Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo**. Santander. España: Sal Terrae.

_____ (1979) **Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia**. Santander, España: Sal Terrae.

_____ (1981) **Fisonomía de las Comunidades Eclesiales de Base**. En Revista Internacional de Teología CONCILIUM , N° 16, pp. 90-98. Madrid: Ediciones Cristiandad.

_____ (1984). **Significado teológico de Pueblo de Dios e Iglesia Popular**. En Revista CONCILIUM , N° 196. Madrid: Cristiandad.

_____ (1986). **Teología desde el lugar del pobre**. Santander, España: Sal Térrea.

Bravo, C. (1993). **Del tema del Éxodo al seguimiento de Jesús**. En Comblin – González – Sobrino (Editores). Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina. Madrid: Trotta.

Bravo, I. ; Gascón, F. (2007). **Cristianismo y marxismo en Chile: paradojas comunicacionales y espacios de convivencia**. Disponible en: marxismo.cl/portal/index/.php.

Brito Figueroa, F. (1986). **Historia económica y social de Venezuela**. Caracas: Ediciones de la Biblioteca – UCV.

Cadenas, R. (1989). **En torno al lenguaje**. Caracas: Ediciones de la Biblioteca – UCV.

Camuñas, M. (2008) **IV Encuentro Nacional de Comunidades Eclesiales de Base en Ciudad Guayana**. En Revista SIC, N° 709, Noviembre 2008. Caracas: Centro Gumilla.

Carta Encíclica “Mater et Magistra” del Papa Juan XXIII (15-05-1961).

Casaldáliga, P.; Vigil, J. (1992). **Espiritualidad de la liberación**. Santander, España: Sal Térrea.

Cassirer, E. (1994) **Filosofía de la ilustración**. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.

Castillo, I. (1996) **Teología de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina**. En Revista Latinoamericana de Teología, N° 39. San Salvador: UCA. (<http://www.gobiernoenlinea.ve>).

Comblin, J. (1997). **Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación**. Madrid: San Pablo.

Comblin, J. – González Faus, J. – Sobrino, J. (1993). **Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina**. Madrid, España: Trotta.

Concilio Vaticano II. (1965). **Mensaje del Concilio a toda la humanidad**, N° 7. 7 de Diciembre.

Concilio Vaticano II (1968). **Constitución Dogmática “Lumen Gentium” sobre la Iglesia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Concilio Vaticano II (1968). **Constitución “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el mundo actual**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Congar, I. (1964). **El servicio y la pobreza en la Iglesia**. Barcelona, España: Estela.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999). **Gaceta Oficial N° 36.860** del 30 de Diciembre. Asamblea Nacional Constituyente. Caracas.

CORDIPLAN (1981). **VI Plan de Desarrollo de la Nación 1981-1985**. Volumen II. Caracas.

Cova, C. (1996). **Realidad social de Venezuela. Curso de formación socio-política**, N° 6. Caracas: Fundación Centro Gumilla.

Dieterich, H. (2010). **Venezuela cambia el modelo o colapsará como el modelo cubano**. Disponible en: <http://www.kaosenlared.net>.

Dos Santos, T. (1998). **La teoría de la dependencia. Un balance histórico y teórico**. En López, F. Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos. Caracas. UNESCO. Disponible en: www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar.

Duplá, J. (2008). **Balance educativo durante el proceso de gobierno de Hugo Chávez**. En Revista SIC, N° 710. Caracas. Fundación Centro Gumilla. Pp. 475-477.

Dussel, E. (1972) **Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)**. Barcelona, España: Nova Terra.

_____ (1973). **Para una ética de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires, argentina: Siglo XXI.

_____ (1975). **La base en la teología de la liberación**. En Revista Internacional de teología CONCILIUM , N° 104, pp. 76-89. Madrid: Ediciones Cristiandad.

_____ (1984). **“Populus Dei” in Populo Pauperum. Del Vaticano II a Medellín y Puebla**. En Revista CONCILIUM, N° 196. Madrid: Cristiandad.

_____ (1985). **La producción teórica de Marx. Una introducción a los “Grundrisse”**. México: Siglo XXI.

_____ (1988). **Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63**. México: Siglo XXI – UAM.

_____ (1990). **El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital**. México: Siglo XXI.

_____ (1992) **Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)**. Madrid: Mundo Negro – Esquela Misional.

_____ (Compilador: 1994). **Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina**. México: Siglo XXI.

_____ (1995). **Introducción a la filosofía de la liberación**. Bogotá, Colombia: Nueva América.

_____ (1998). **La nueva ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión**. Madrid, España: Trotta.

_____ (1999). **Autopercepción intelectual de un proceso histórico**. Disponible: <http://www.scribd.com/doc/5624114/>

_____ (2007). **Las metáforas teológicas de Marx**. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.

_____ (2007). **Política de la Liberación. Historia Mundial y crítica**. Madrid. España: Trotta.

Ellacuría, I. (1972). **Filosofía política**. En Revista ECA, N° 284, 373-395.

_____ (1985). **Función liberadora de la filosofía**. En Revista Estudios Centroamericanos, Año XL, N° 436, 45-64.

_____ (1990). **Historicidad de la salvación cristiana**. En *Mysterium Liberationis I*. Madrid: Trotta.

_____ (1991). **Filosofía de la realidad histórica**. Madrid, España: Trotta y Fundación Xavier Xubiri.

Elliot, J. (1995) **Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta Primera de Pedro y de su situación y estrategia**. Estella, España: Verbo Divino.

Entrevista a Esteban Pereira Mena, “El negro Alejandro”, comandante de la columna 15 del ELN Tupamaros (24-04-2008). Disponible en: WWW.CEDEMA.ORG.

Escobar, A. (2003). **Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano**. En TABULA RASA, Revista de Humanidades, Enero-Diciembre. N° 1, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá. Pp. 51-86.

Foro Social Mundial. Disponible en: es.wikipedia.org/wiki/foro_social_mundial.

Fraile, G. (1966) **Historia de la filosofía III. Del humanismo a la ilustración**. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Freire, P. (1970). **Pedagogía del oprimido**. Montevideo, Uruguay: Tierra Nueva.

Freites, A. (1988). **La migración interior en Venezuela (1920-1981): Tres períodos para su análisis**. Caracas: IIES-UCAB.
Fundación Polar (1988). **Diccionario de Historia de Venezuela**. Caracas.

García A. (2000). **La transdisciplinariedad**. II Encuentro por una Lectura Transdisciplinaria del Texto Literario. Centro de Investigaciones Literarias. FACE-UC. Valencia. Venezuela: El Caimán Ilustrado, pp:7-31.

García, H. (1993). **Política social en Venezuela: antes y después del ajuste**. Caracas: PNUD-UNICEF.

Gauthier, P. (1965). **Consolez mon peuple. Le Concile et l'Église des pauvres.** Paris: Cerf.

González, A. (1988). **De María conquistadora a María liberadora.** Santander, España: Sal Terrae.

_____ (1990). **Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría.** Disponible: www.geocities.com/praxeologia/barceie.html

_____ (1997). **Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera.** Madrid, España: Trotta.

_____ (1999). **Teología de la praxis evangélica. Ensayo de teología fundamental.** Santander, España: Sal Terrae.

_____ (2003). **Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social.** Santander, España: Sal Terrae.

González, J. (1973). **Comunidades Eclesiales de Base.** Madrid: Marova.

González, F. (1990). **A un año del gran viraje. Indicadores socioeconómicos.** Boletín N° 6. Caracas: UCV.

Guerra, J. (2008). **La política económica del gobierno de Hugo Chávez.** En Revista SIC, Diciembre. N° 710. Caracas: Fundación Centro Gumilla. Pp. 468-470.

_____ (2009). **La economía venezolana en 2008 y perspectivas para 2009.** En Revista SIC, Enero-Febrero. N° 711. Caracas: Fundación Centro Gumilla. Pp. 8-12.

Gutiérrez, G. (1971). **Teología de la liberación. Perspectivas.** Lima, Perú: Editorial Universitaria.

_____ (1973). **Signos de liberación.** Lima, Perú: CEP-Editorial Universitaria.

_____ (1977). **Teología desde el reverso de la historia.** Lima, Perú: CEP-Editorial Universitaria.

_____ (1982). **La fuerza histórica de los pobres.** Salamanca, España: Sígueme.

_____ (1983). **Beber en su propio pozo.** Salamanca, España: Sígueme.

_____ (1992). **En busca de los pobres de Jesucristo**. Lima, Perú: CEP-Editorial Universitaria.

_____ (2004). **La integración periférica. La restricción externa y los retos del desarrollo económico en América Latina**. En Acevedo – Sotelo (Comp.) Reestructuración económica y desarrollo en América Latina. México: Siglo XXI Editores – UNAM. Pp. 53-85.

Heidegger, M. (1974). **De camino al habla**. Barcelona. España: Ediciones del Serbal.

Hinkelammert, F. (2006). **El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido**. Caracas, Venezuela: El perro y la rana.

Hirschberger, J. (1970). **Historia de la filosofía II**. Barcelona, España: Herder.

Holmberg, B. (1995). **Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el nuevo testamento**. Córdoba, España: Ediciones Unidas.

Izarra, W. (2003). **Coyuntura**. Disponible en: www.angelfire.com/nb/17m/.../coyuntura.html.

Jaeger, W. (1971). **Paideia: los ideales de la cultura griega**. México: Fondo de Cultura Económica.

Jaffé, A. (1995). **El mito del sentido en la obra de Jung**. Madrid, España: Mirach.

Kautsky, K. (1978). **Orígenes y fundamentos del cristianismo**. Caracas: El Cid Editor.

Ley de Servicio Comunitario del Estudiante de Educación Superior (2005). **Gaceta Oficial N° 38.272**, del 14 de Septiembre. Asamblea Nacional. Caracas.

Libanio, J. (2006). **Gustavo Gutiérrez**. Madrid: San Pablo.

Lohfink, G. (1998). **La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana**. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

Lowy, M. (2007). **Orígenes socio-religiosos del Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra del Brasil**. Disponible en: www.Nodo50.org/americalibre/.../20/lowy20.htm.

Machado, J. (s/p). **Balance de lo social**. En Revista SIC, N° 710. Caracas: Fundación Centro Gumilla. Pp. 485-487.

Madariaga, J. (1985). **La teología de la liberación. Temas de actualidad**, N° 3. Caracas: Centro Gumilla.

Márquez, A. (1964). **Doctrina y proceso de la educación en Venezuela**. Caracas: ME.

Marechal, A. (1997). **La revisión de vida. Toda nuestra vida en el Evangelio**. Barcelona, España: Herder.

Medellín. Conclusiones. (1995). **II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano**. Lima, Perú: Hijas de San Pablo.

Meeks, W. (1988). **Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo**. Salamanca, España: Sígueme.

Ministerio de Obras Públicas (1974). **Centenario del Ministerio de Obras Públicas**. Caracas.

Ministerio de Planificación y Desarrollo (2001). **Líneas Generales del Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007**. Disponible en: <http://www.gobiernoenlinea.ve>.

Molina, U. (1984). **Una comunidad cristiana popular**. En Revista Internacional de Teología CONCILIUM , N° 196, pp. 321-330. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Muñoz, R. (1993). **Experiencia popular de Dios y de la Iglesia**. En Comblin-González Faus-Sobrino "Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina". Madrid, España: Trotta.

Moros, E. (1995). **La filosofía de la liberación de E. Dussel: ¿Alternativa al marxismo en América Latina?**. Mérida, Venezuela: ULA.

Ortiz, E. (1982). **Jesús de Nazareth. Curso latinoamericano de cristianismo**, N° 11, Caracas: Centro Gumilla.

Paoli, A. (1974). **La perspectiva política de San Lucas**. Buenos Aires: Siglo XXI.

Peraza, A. (2008). **Balance político del proceso**. En Revista SIC, Diciembre 2008, N° 710. Caracas: Fundación Centro Gumilla. Pp. 465-467.

Pérez-Esclarín, A. (1970). **La revolución con Marx y con Cristo**. Caracas: Monte Ávila Editores.

- Platón (1982). **Obras Completas. Tomos VII y VIII.** Caracas: UCV.
- Puebla (1984). **III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.** Caracas: Ediciones Paulinas.
- Ramírez, S. (2007). **Adios muchachos. Una memoria de la revolución sandinista.** México: Alfaguara.
- Rivero, C. (2006). **La otra pobreza: El proceso de empobrecimiento.** Valencia, Venezuela: Publicaciones Degal.
- _____ (2008). **El retorno del sujeto social.** En Revista Estudios Culturales, N° 1, Enero-Julio 2008. Unidad de Estudios Culturales. Valencia, Venezuela: Universidad de Carabobo.
- Ruiz, M. (2002). **El desafío de la realidad se constituye en lugar teológico.** En Tamayo-Bosch “Panorama de la teología latinoamericana”. Estella, España: Verbo Divino.
- Salamanca, L. (1987). **Movimiento vecinal y democracia. La sociedad contra el Estado-Partido.** En revista SIC. N° 500. Caracas: Fundación Centro Gumilla.
- Sanna, I. (2006) **Karl Rahner.** Madrid, España: San Pablo.
- Scannone, J. (1996). **Cultura mundial y mundos culturales.** En Revista Stromata, LII, 19-36.
- Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1995). **Medellín. Conclusiones.** Lima, Perú: Paulinas.
- Sobrino, J. – Alvarado, R. (1999). **Ignacio Ellacuría, “Aquella libertad esclarecida”.** Santander, España: Sal Térrea.
- Sobrino, J. (1991). **Jesús en América Latina.** Madrid: Trotta.
- _____ (1999). **La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas.** Madrid, España: Trotta.
- _____ (2002). **Teología desde la realidad.** En Tamayo-Bosch “Panorama de la teología latinoamericana”. Estella, España: Verbo Divino.
- _____ (2007). **Fuera de los pobres no hay salvación.** Madrid: Trotta.

- Schokel, L. (2008). **La Biblia de nuestro pueblo**. Bilbao, España: Mensajero.
- Sols, J. (1999). **Lo cristiano de la liberación**. En Sobrino – Alvarado (Eds.) Ignacio Ellacuría: “Aquella libertad esclarecida”. Santander, España: Sal Térrea.
- Sosa A.; Betancourt, N.; Virtuoso, J. (2004). **Venezuela: análisis y proyecto**. Curso de formación sociopolítica, N° 1. Caracas: Fundación Centro Gumilla.
- Tamayo, J. – Bosch, J. (2002). **Panorama de la teología latinoamericana**. Estella, España: Verbo Divino.
- Teja, R. (1999). **Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo**. Madrid: Cristiandad.
- Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1984). **Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina**. Caracas, Venezuela: Paulinas.
- Torres, C. (s/n). **Sacerdote y guerrillero**. Disponible en: www.lavencedora.blogspot.com.
- Trigo, P. (1982). **Comunidades cristianas de base en Venezuela**. En Revista SIC, N° 449, Noviembre 1982, pp. 412-416. Caracas: Centro Gumilla.
- _____ (2001). **¿Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo?**. En Revista de Teología ITER. Caracas, Venezuela: ITER-UCAB. 109-136.
- _____ (2002). **Un teólogo del Vaticano II desde la Iglesia de los pobres. Militancia como mística**. En Tamayo-Bosch “Panorama de la teología latinoamericana”. Estella, España: Verbo Divino.
- _____ (2004). **La cultura del barrio**. Caracas: UCAB – Fundación Centro Gumilla.
- _____ (2005). **Dar y ganar la vida. La condición del sujeto desde la perspectiva cristiana**. Bilbao, España: Mensajero.
- _____ (2006) **¿Ha muerto la teología de la liberación?**. Bilbao, España: Mensajero.
- _____ (2008). **El sujeto político alternativo en Venezuela hoy**. En Revista SIC, Agosto 2008, N° 709. Caracas: Fundación Centro Gumilla. Pp. 297-301.

_____ (2008). **El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas**. Miami, USA: Convivium Press.

_____ (2009). **Concilio Plenario-Venezuela. Una constituyente para nuestra Iglesia**. Caracas. Fundación Centro Gumilla.

_____ (2010). **Dónde encontrarse hoy con Jesús**. En Revista SIC. N° 724. Mayo 2010. Pp. 182-185. Caracas: Centro Gumilla.

UNICEF (1995). **Análisis de la situación de la infancia, juventud y la mujer en Venezuela**. Caracas.

Valdés, R. (1999) **La búsqueda filosófica inicial**. En Sobrino-Alvarado “Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida”. Santander, España: Sal Terrae.

Velasco, R. (s/n). **Iglesia Imperial**. Disponible en: latinoamericana.org/2005)textos/.../velazco.htm.

Virtuoso, J. (2008). **50 años de democracia en Venezuela**. En Revista SIC, Junio. N° 705. Caracas: Fundación Centro Gumilla. Pp. 197-202.

Wyssenbach, J. (1973). **Liberación y liberaciones**. Curso latinoamericano de cristianismo, N° 6. Caracas: Centro Gumilla.

_____ (2002) **II Encuentro Nacional de Comunidades Eclesiales de Base**. En Revista SIC, N° 650, Diciembre 2002, p. 506. Caracas: Centro Gumilla.

_____ (2005). **El Tercer Encuentro de Comunidades Eclesiales de Base: Maracaibo 2005**. En Revista SIC, N° 682, Marzo 2006. Caracas: Centro Gumilla.

Zajícová, L. (1974). **Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay: La organización interna, las artes, las lenguas y la religión**. En Acta Universitatis Palackianae Polomucensis. Facultas Philosophia. Disponible en: publib.upol.cz/obd/fulltext/romanica-8_18pdf.

Zubiri, X. (1981). **Inteligencia sentiente**. Madrid, España: Alianza Editorial.

_____ (1989) **Estructura dinámica de la realidad**. Madrid, España: Alianza Editorial.