

NOVENA CONFERENCIA

LA POLITICA TEOLOGAL

(Hacia una eclesiología latinoamericana)*

“Creo [...] en el Santo Espíritu,
en la Santa Iglesia”.
(*Símbolo de los apóstoles*)

En las exposiciones anteriores hemos dado un ejemplo de la posibilidad del discurso, puedo decir, del curso de un pensar. Usando ciertas categorías, replanteamos la cuestión ética, lo que personalmente hubiese podido llamar una *teología moral*, pero que, en realidad, es parte de la única teología en la praxis.

En esta exposición querría proponerles pensar el siguiente tema: *hacia una eclesiología latinoamericana*, que responde a una pregunta que hemos dejado como en vilo. Ahora consideraré otra parte del *Credo*: “Creo en el Espíritu Santo, en la Santa Iglesia”; así enuncia nuestra fe el más antiguo de los símbolos (*Denzinger*, 1963; § 11).

* Conferencia pronunciada el 19 de noviembre de 1972 en Buenos Aires. (Las dos últimas páginas son agregado posterior.)

En esta conferencia expondremos una *política teologal*. Van a ver enseguida qué es lo que esto significa. La pregunta que debemos hacernos es: ¿Cuál es la función de la Iglesia en la historia mundial? o más simplemente: ¿Cuál es la función de la Iglesia? Ustedes se dan cuenta que estamos en crisis, que la situación es difícil, porque algunos, viendo que la Iglesia no responde a ciertas exigencias, dejan la Iglesia. Otros, quizá, le piden a la Iglesia obras y funciones que no debe cumplir. De ahí que, creo, la cuestión de la Iglesia está realmente en el centro de todas nuestras discusiones. Las conferencias del año pasado fueron sobre la historia de la Iglesia, al ser historia de la Iglesia era ya toda una eclesiología. Ahora quiero ampliar el tema.

§ 80. *Algunas aclaraciones previas*

La primera parte, pienso, del discurso teológico, comienza siempre por una *antropología teologal*, es decir, parte del hombre, porque Dios se revela *al* hombre. Y aún lo que se dice de Dios en sí, es lo que nos ha revelado; se ha revelado *al* hombre según lo que el hombre es. De tal manera que la teología no puede de alguna manera sino ser una antropología teologal. Pero, esta antropología, tiene distintos momentos, y querría ahora dedicarme a describir dichos niveles para que entendamos bien qué es lo que va a significar una política teologal, una eclesiología.

Habíamos visto que las categorías fundamentales que estábamos usando, eran enfrentamiento de lo que llamábamos la *totalidad*, que en el fondo es siempre “*mi-mundo*”, ya que se parte siempre de un *yo*, con la alteridad que está más allá del *yo*. El año pasado tomé por ejemplo a Moisés, como el *yo* al que Dios que le hablaba*. Al explicar esto, estaba usando estas mismas categorías. Siempre se parte de un mundo; pero el mundo del que

* *Caminos de liberación latinoamericana I*, I, § 1-2.

se parte es siempre lo “segundo” en el pensamiento judeo-cristiano. Vale decir, al *Otro* se lo experimenta siempre como lo “primero”, como el origen. En esto consiste justamente la diferencia entre el pensamiento griego o hegeliano (digo hegeliano por decir moderno europeo) y el pensamiento judeo-cristiano.

Para el cristiano “yo” nunca soy el origen, sino que siempre está en el origen el *Otro*, sea el padre, sea la madre, sea la patria o la historia o, por último, Dios creador. La relación de creación indica justamente que antes que el “yo” hay un *Otro*. El enfrentamiento que ya indiqué es la posición del “cara-a-cara”. Se dice de Moisés que “estaba cara-a-cara ante Dios”. En hebreo *cara-a-cara* se formula: *pnim el-pnim*, en griego, *prósopos pròs prosopon*, “persona ante persona”. De ahí viene la significación de la palabra *persona**.

“Cara-a-cara” es la experiencia de alguien ante *Otro* reconocido como alguien. El ejemplo puede ser muy simple. Piensen que llegamos a cualquier institución y nos llevamos por delante o nos enfrentamos a una persona, pero “como empleado”. Esta persona no la reconocemos como “alguien” sino como momento de una institución: Pero si de pronto esa persona es un amigo, entonces decimos: “¡Hola, Juan! ¿cómo te encuentras?”. Y al decir esto ya no es más un empleado sino alguien al cuál le preguntamos algo. ¿Por qué le preguntamos algo? Porque esperamos que nos responda; y si esperamos que nos responda es porque esperamos que lo que nos va a responder no lo sabemos, porque si no no se lo preguntaríamos. De tal manera que esta posición de alguien que pregunta a otro es exactamente la experiencia de alguien ante alguien: es una experiencia interpersonal.

Para tener a alguien ante mí, el *Otro*, tengo que considerarlo como libre, es decir, no como formando *parte* de mi mundo como una *cosa* que se pueda dominar. Si soy patrón puedo dominar al obrero, pero si éste no es un obrero sino que es “alguien” entonces es mucho más que una parte de mi empresa y viene a ser un misterio que

* Véase el *esquema 2*, p. 22.

se levanta ante mí, como *exterioridad*, como lo que está *más allá* del “sistema” que domino; sistema que puede ser mi casa, mi fábrica, mi barrio: lo que es mi mundo. Dicho sea de paso, desde ya, la palabra “mundo” significa lo mismo que *carne*, como ya lo hemos explicado. Por esto se trata también de la cuestión del mundo. Cuando Cristo, por ejemplo, dice: “en el mundo”, significa la *totalidad*. El *Otro* como libre va a estar siempre *más allá* del mundo, de mi mundo o de mi totalidad. La experiencia del “cara-a-cara” es una experiencia propia de la tradición semita (ya está en el Código Hamurabi), pero también propiamente hebrea en el pensamiento de los profetas y, después, de Cristo, que propone el cara-a-cara como el Reino de los Cielos.

Algunos han confundido el cara-a-cara con la “visión”. La visión se cumple siempre dentro de un mundo (yo *veo* las cosas, las *conozco*). Pero al *Otro* como otro no lo veo: lo amo, lo respeto como otro y le pregunto quién es. Está *más allá* de mi visión, está en un orden de justicia y de amor. Esta experiencia del cara-a-cara (no me puedo extender aquí)* es lo más propio, la experiencia más fundamental de todo el pensamiento judeo-cristiano y aún del pensamiento cristiano en general.

“Cara” significa rostro; rostro es persona, y ahí se encuentra el origen de la formulación del dogma de la Trinidad: Dios se manifiesta al hombre (que es también un rostro) de tres maneras: como Padre creador, como Hijo-Palabra que se en-carna o como Espíritu. Estos tres *Rostros* de Dios o Personas son los que en estos días voy a ir considerando. Pero, piensen, estos tres rostros son del *Otro* y nunca el mío, en el sentido de que, en el fondo, yo nunca veo o experimento *mi* rostro.

* Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, cap. III, coed. Latinoamérica Libros- Siglo XXI.

§ 81. *La erótica, pedagógica y política*

Esta experiencia es todavía abstracta, porque digo cara-a-cara, pero en realidad es algo muy en concreto: el rostro de alguien se enfrenta al rostro de otro concreto.

El primer modo de esa revelación lo voy a llamar la erótica, como en el *Cantar de los Cantares* en aquello de “bésame con el beso de tu boca”. ¿Recuerden como empieza el *Cantar*? Es una relación de un varón y de una mujer. La llamo la erótica, en el sentido de que el primer cara-a-cara, es la de un varón con una mujer. El *Cantar de los Cantares* vale para una pareja, pero también canta la unidad de la Iglesia o el mundo y el Dios creador.

Aquí se trata de una erótica teologal, en la que el cara-a-cara se hace boca-a-boca, como beso, y después, mucho más en concreto, en el pensamiento hebreo, en el acto sexual mismo (el coito), que es un “conocerse” siempre como un cara-a-cara. En la erótica se cumple la primera relación de donde se originan todas las demás, hasta la que, por último, voy a llamar después la *política teologal*.

La relación varón-mujer puede situarse de una manera en que se respeta al *Otro*, o puede realizarse de manera dominadora, es decir, como pecado de dominación.

¿Cómo se cumple la dominación erótica que se vive en nuestro mundo contemporáneo?

Cuando la mujer, que en el mundo erótico es el *Otro*, no es respetada como otro, sino que, justamente, es experimentada como cosa a disposición del varón, queda relegada a ser un *objeto* sexual, ama de casa, niñera de los chicos, cumpliendo muchas otras funciones domésticas. Esa mujer, *cosa* nada más, viene a estar a disposición del varón desde hace muchos milenios; porque da la casualidad que el pensamiento indoeuropeo y el pensamiento semita llaman al gran Dios: *Pater* (Padre).

En realidad, dice bien Ricoeur, el nombre aún de “Padre” que le damos a Dios es un símbolo; y es un símbolo que indica al origen creador; pero en concreto le llamamos “padre” por la preponderancia masculina. El varón es dominador en nuestro mundo hasta en las simbologías más puras o perfectas.

Cuando la mujer deja de ser el *Otro* que el varón, la *totalidad* es dominada por el varón; y entonces se produce el primer pecado, que es la dominación de la mujer.

¿Cómo se alcanzará la liberación de la mujer? Decíamos nosotros que la ética estudiaba el acto liberador y lo mostrábamos en el caso de “centro” y “periferia”. Pero es ésta la liberación política y en el nivel internacional. Esa liberación comienza por ser, antes y primeramente, liberación erótica, que significa que la mujer de alienada llegue a ser el *Otro* que el varón y se pueda establecer el cara-a-cara entre dos libres.

Si efectuáramos un replanteo total de la cuestión veríamos que el pecado, la dominación, ha hecho de *la casa* (este es el mundo de la erótica) una totalidad, donde la mujer queda enclaustrada como en una prisión. De tal manera que de la puerta de la casa para afuera el varón sale a trabajar y la mujer queda en un reducto alienado. Toda una teología de la pareja resta por hacerse. En esto se han dado algunos pasos, pero estamos en el comienzo, porque es necesario efectuar una “destrucción” del acto erótico para realmente poder llegar a descubrir y realizar la liberación de la mujer *.

La relación varón-mujer sería normal y liberada cuando un libre está ante otro libre. Entonces se daría la plenitud del *éros*. Pero ¿qué pasa de hecho? En la plenitud de dos libres (y aquí entonces podíamos replantear todo el sacramento del matrimonio) podrían aún ambos nuevamente totalizarse, vale decir, cerrarse en la satisfacción y matar nuevamente al Otro. El *nuevo* otro que se puede matar es un “tercero”. ¿A quién se mataría si los dos se totalizan y viven tan bien su pareja erótica

* Véase pp. 113 y ss.

como una casa *cerrada*? Matan al Otro de la erótica. El Otro que ahora matan es el hijo. Es el filicidio. Es el hijo que no vive por el aborto, o el que vive pero se lo quiere educar dentro de las mismas pautas de la pareja totalizada. Y eso se llama *pedagogía de la dominación*. El hijo no sería así *lo nuevo* sino el que ha de “repetir” lo que ya es la pareja. Y entonces, en el fondo, se le enseñará lo que ya son, no desde él, que es historia nueva, mesiánica, ungida, sino desde las pautas educativas antiguas (que en el fondo es matarlo).

El hijo, entonces, en la pareja erótica totalizada, aún en el mejor de los casos, viene nuevamente a ser el alienado de la situación. El hijo, entonces, es dominado por el padre y la madre como no teniéndoselo, o teniéndoselo y dominándolo educativamente. Este segundo momento de la relación padre-hijo, maestro-discípulo, es lo que llamo la “pedagógica”.

Acuérdense que a Jesús no se lo llamó padre; por supuesto, tampoco madre; se lo llamó sobre todo maestro, “rabbi”. Quiere decir que Jesús estableció con sus discípulos (y por ello igualmente la Iglesia con el mundo) una relación pedagógica que, en realidad, es profética. Quiere decir entonces que no estamos ya dentro del nivel erótico sino que hemos penetrado en lo pedagógico.

Si el hijo es educado como idéntico al generador procreante y según sus pautas, se trataría de un caso de dominación. De ahí procede en mucho la rebelión juvenil, en el sentido de que ellos se dan cuenta que el mundo de los adultos los aplasta con “lo mismo” y les exige ser “lo mismo”: se puede decir que la imitación formal y mecánica de lo pasado es, en cierta manera, alienación.

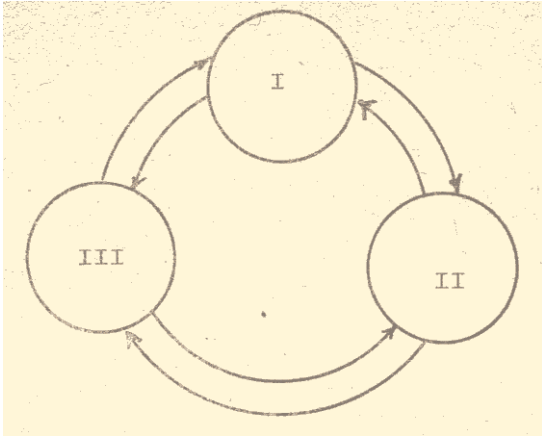
Liberar al hijo es lo mismo que liberación pedagógica. En este caso, entonces, la relación padre-hijo, o maestro-discípulo, viene a respetar al hijo como al Otro y, a su vez, mostrarle un camino desde lo que él ya es para que llegue a ser un libre ante un libre. Esta sería toda la problemática de la liberación pedagógica.

¿Qué pasa, entonces? Sólo en el momento en que el hijo viene a ser libre ante un libre (el padre o el maestro) es que los dos, si me permiten, resucitan como colegas. Cuando un maestro enseña tanto a su discípulo, que es ya igual que él, son colegas. Cuando el padre educa a su hijo y lo transforma en adulto, son hermanos. Y, justamente, la relación de un hermano ante otro hermano es la tercera relación que llamo la “política”. La política entonces es la relación entre los iguales, como hermanos. Es en este nuevo nivel en el que vuelve a producirse, quizá, la más espantosa de las alienaciones. Cuando un hermano no respeta a otro hermano, lo coloca bajo su dominación. Y esta es la dominación del hermano sobre el hermano o del señor sobre el esclavo. En la historia de la humanidad se han dado tantas desigualdades y dominaciones, hasta la última que he indicado del centro y sobre la periferia. Son dominaciones de un hermano sobre otro; son dominaciones políticas en el sentido más global.

Quiere decir entonces que aún en este nivel de la dominación política, que es la última, acontecerá la liberación política, para que el hermano dominado llegue a ser igual al libre, para que aquél que había sido dominado viva en la justicia. Esta liberación política es el tercer momento. El dominador político condiciona al erótico, y éste al pedagógico, y el pedagógico al político y viceversa, de tal manera que no hay que pensar nunca que uno es el primero metafísicamente.

En la erótica la mujer ha aprendido, en su cultura doméstica, que ella ha de ser la servidora del varón. Desde chiquita se le dijo: “Las mujeres juegan con muñecas y los varones se hacen a palos”. De tal manera que se la educó para ser la servidora de su futuro varón, y al varón, a ser el dominador del mundo. Es también y por último una cuestión política. Pero a su vez esta erótica hace que la madre eduque a su hija (el problema pedagógico) para ser la esclava de su futuro esposo; y, viceversa, a su hijo, a que sea el señor que ella no fue. Educado así, dominador el uno para el otro, viene a ser esto el condi-

Esquema 5: LOS TRES ORDENES ANTROPOLOGICOS



I: Erótica. II: Pedagógica. III: Política

cionamiento de un comportamiento político. Pero podríamos partir de la política y así sería propio pensar que lo económico político es lo principal, y los otros momentos serían condicionados por este. Bien. Se dan cuenta que todos estos problemas pueden ser planteados teológicamente, porque Cristo tiene que ver con todo esto.

Nuestro Dios se manifiesta como Padre, se manifiesta como Maestro y como Hijo, se manifiesta como Hermano. Todo esto tiene que ver con el pensamiento cristiano. Esto, además de ser real, es también teológico, porque nos lo enseña el Antiguo y Nuevo Testamento; son categorías para poder pensar.

Concluyendo, la eclesiología es la teología que piensa la *política teologal*. Es decir, es necesario saber explicar la función profético-pedagógica de la Iglesia en la historia político-mundial.

§ 82. *La ecclesiología como política y pedagógica*

La pregunta era la siguiente: ¿Qué función cumple la Iglesia? ¿Para qué la Iglesia? Y bien, la respuesta del *para-qué* de la Iglesia la resuelve una parte de la reflexión teológica: es aquella que estudia la relación de un hermano con otro hermano en cuanto cristiano. La relación de un cristiano con otro cristiano dentro de un cuerpo eclesial es una *política*, porque es una relación entre las partes de un todo. Pero el cuerpo eclesial por su parte cumple en el mundo una función *pedagógica*. De ahí entonces que no es lo mismo que la función política, porque la Iglesia no es un Estado, que es el que cumple en el mundo una función política, sino que, siendo una comunidad de hermanos (la política teologal), cumple en el mundo una función pedagógica o profética. Por esto repito, la ecclesiología piensa la *política teologal* como la relación de hermanos dentro de la comunidad eclesial, pero en su *función profético-pedagógica* en la historia mundial.

Porque la cuestión es esta, y repito: ¿Cuál es la función de la Iglesia? o más podríamos preguntarnos: ¿qué es lo que de hecho la Iglesia ha cumplido hasta ahora en la historia mundial y en concreto en América latina? Quizá respondamos: ¡Nada! Y si respondiéramos de esta manera no sabríamos tampoco cuál es nuestra función en el momento presente.

Iglesia, ustedes lo saben mejor que yo, viene de *Ekklesia* que significa asamblea de los convocados; en hebreo *gahal* que significa convocar al pueblo, “los convocados a”. Ahora la cuestión está en preguntarse ¿convocados a qué? Esto es lo fundamental. Es decir, cuál es la función que va a cumplir la Iglesia en la historia dentro del proceso de liberación universal o, en concreto, latinoamericana. Y ustedes van a ver, entonces, hasta qué punto la Iglesia quizá a veces fracasa, o peca, al no situarse debidamente en el proceso; y quizá se “solidifica” o se solidariza en muchas de sus partes que están en pecado. De ahí, entonces, es que hay que considerar bien claramente algunas cuestiones antes de poder responder a la pregunta.

§ 83. *La prehistoria y protohistoria eclesial*

Para una exposición de la Iglesia siempre hay que partir de la prehistoria de la Iglesia o del mundo no-cristiano. Nosotros lo hemos llamado siempre lo pagano. Pero, en realidad, lo precristiano es justo y de nuevo, el mundo, la totalidad o la *carne* previa a la fecundación de la Palabra. Esta es la categoría primera; de tal manera que, consideren ustedes, se dice que entraron los hebreos *en* Canaán. Canaán es lo preisraelita. Entraron los cristianos *en* el Imperio Romano. El Imperio romano es lo precristiano. Vinieron los cristianos a América, y aquí estaban los aztecas, los tupi guaraní, los caribe, los incas, lo precristiano. ¿Por qué ese como enfrentamiento, siempre? Porque es lo propio de la analéctica*, y de la inserción y función de la Iglesia. Primero hay una *totalidad* que no tiene todavía lo que advendrá en ella. Esta es la prehistoria de la salvación.

Después hay una *proto-historia* de la Iglesia. Esta proto-historia es Israel. ¡Siempre volvemos a Israel! En Israel se da toda una estructura muy interesante que quiero indicar no más que en dos o tres aspectos. El primero de ellos es la *fe de Abraham*. Hay una cita en *Hebreos 11* que dice: “Abraham creyó”. En la estructura de la fe se está dando nuevamente lo que el otro día indicaba como la estructura de apertura de la Virgen ante el Espíritu. Es decir, Abraham estaba *en* la “totalidad”, que es lo pre-hebreo, y aún más lo pre-revelado. Era un ciudadano más de la tercera dinastía en Ur. Escuchó la Palabra; esta palabra le propuso a él una Alianza. Entonces, nuevamente, piensen ustedes, en el mundo “pre” de la alianza, alguien le habla y él cree, cree la Palabra del Otro, y teniéndola por verdadera camina sobre la palabra del Otro, y camina sólo sobre su palabra sin otra garantía de que El se lo ha dicho: esto es la fe. En la fe hay toda una estructura antropológica: Abraham creyó en alguien, el Otro; tuvo su palabra por verdadera;

* Sobre este tema véase la última conferencia de esta obra o *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, cap. VI.

se comprometió en la praxis, porque salió de su patria y caminó por tierras extranjeras. Es exactamente un proceso de liberación, porque pasa de Ur de los caldeos a una tierra prometida, caminando sobre la palabra del Otro, antes que Moisés.

Esta estructura de la fe de Abraham está en el fondo de todo lo que vendrá después también.

Abraham firma una Alianza; esa Alianza significa que cree en que Dios bendecirá a los que crean como él. Vale decir, en el fondo, a los que pongan en cuestión a la totalidad y sean capaces de abrirse al Otro y jugarse por él. El Otro es en concreto siempre el pobre, porque es el que está más allá de todo sistema de explotación posible. Es por esa Alianza que un pequeño clan comienza su historia de peregrinación, como extranjeros. La *extranjería* es lo propio del dejar atrás a la totalidad y salir a tierras desconocidas.

Pero, esa extranjería de un clan se transforma mucho después en una monarquía. Cuando se transforma en monarquía se ha vuelto a cerrar en la *totalidad*. De ahí que Samuel, que es el profeta que habita en la extranjería nómada, quiere negar todo sistema monárquico o político posible. Samuel le dice a los israelitas que quieren una monarquía: ¿Han ustedes considerado los peligros que significa tener un rey?*. Los reyes dominan a los hombres. El profeta no quiere consagrarles un rey, porque consagrar un rey es hacer una totalidad. Esto va a tener mucha importancia en la historia posterior. Pero de todas maneras se consagra a un rey, y es Saúl. Comienza desde ese momento la dialéctica entre el rey y el profeta que habla en nombre de Dios. Esa dialéctica entre el profeta y el rey va a durar todo el tiempo de la monarquía. Pero ¿que pasa después?

Desaparecido el reino de Israel los israelitas quedan como peregrinos, primero en el mundo babilónico, después

* Véase 1 *Samuel*, 8-10.

en el helénico y por último en el romano. Es el tiempo de la diáspora. De comunidad *étnica* y monárquica se transforman en comunidad *religiosa*. Y aquí debemos observar una gran experiencia: los judíos son capaces de seguir siendo comunidad religiosa sin apoyo político.

Esa experiencia que realiza el mundo hebreo se comunica al cristianismo. Ellos descubrieron que todo imperio temporal posible no es el Reino de los Cielos. De tal manera que pueden vivir anhelando el Reino, la venida del Mesías, sin apoyo de un Estado constituido. Esa es la gran experiencia de la diáspora con sus prosélitos. Acuérdense que Pablo va a apoyarse sobre los judíos para predicar el Evangelio de Jesús, a partir de las Sinagogas. Sin esta experiencia primera no hubiera podido surgir la segunda. Por esto, la Iglesia nunca será un Estado político, como la monarquía de Israel. Aprendió de la experiencia de Israel a ser una diáspora o una comunidad religiosa escatológica*. De todas maneras los israelitas también tenían en la diáspora una *institución*: la Sinagoga. En la Sinagoga hay una cierta estructura, institución, pero no es política sino pedagógica, porque en la Sinagoga no había ni toma ni ejercicio del poder; lo que se aprendía era la ley. El prosélito pagano era educado en la ley. Quiere decir que se había producido un claro discernimiento entre la comunidad política de la monarquía y la comunidad religiosa de la sinagoga con su sentido profético o escatológico. Es muy fácil, entonces, mostrar la importancia de este proceso.

La historia de la Iglesia propiamente dicha comienza con el hecho de Cristo, que es la culminación del llamado del “resto” de Israel. Jesucristo no vuelve a repetir “a cero” todo lo anterior, sino que continúa la experiencia de Israel. No hace un reino temporal, y por eso que cuando le proponen los zelotes consagrarlo rey, que es lo mismo que proponerle como candidato político, Jesucristo dice: ¡No! Pero ese “no”, diríamos así, tiene su estrategia escatológica y tiene su táctica histórica. Hay

* Esta noción le aclara más adelante.

que discernir bien la cuestión. La Iglesia surge desde Jesús, el Maestro, y sus discípulos; quiere decir que hay una relación pedagógica: el *rabí* y los doce. Esos “doce” constituyen una pequeña comunidad. Esa primera comunidad, la de los santos de Jerusalén, se extenderá después a Samaría y va a Antioquía, donde se produce la experiencia de los “helenistas”. Llega a Corinto, con hombres que son solamente paganos. Comienza la gran gesta de las persecuciones. ¿Por qué murieron los cristianos? ¿Por qué murió Jesús bajo Poncio Pilato? Por las mismas razones por las que los cristianos fueron perseguidos en el Imperio. ¿Por qué los cristianos fueron perseguidos en el Imperio? Porque el Imperio romano había divinizado al emperador; vale decir que se lo había considerado “dios”. Los cristianos vivían en el interior del imperio, pero entre los más pobres. Se puede decir los cristianos habitaban con lo más popular del imperio. No digo con lo inculto, pero sí con lo popular. Los cristianos eran pobres, no tenían grandes bienes, ni los grandes ejércitos del imperio, ni las grandes flotas que atravesaban el Mediterráneo; ni tenían los grandes capitales en esa época (ya que los había y en gran número) sino que eran los pobres del imperio. Y bien, como pobres del imperio, anunciando el reino escatológico, ponían en crisis la divinidad del emperador y el sistema del imperio. Por lo tanto, ellos, caminando con esperanza hacia un hombre nuevo, eran, así diríamos, el blanco de las lanzas del imperio. Eran llevados al circo por ateos. Ateos del imperio, porque indicando un reino futuro subvertían el reino presente. En realidad el reino futuro histórico que orientaron los cristianos fue el Sacro Imperio romano-latino o el imperio bizantino. Fue un nuevo proyecto histórico; ellos no lucharon por ese proyecto histórico, pero ciertamente lo gestaron. Ellos en realidad estaban luchando por otro reino, que era escatológico. De todas maneras, se transformaron en el “motor de la historia” de ese momento, y efectivamente hicieron avanzar el proceso, porque destotalizaron al Imperio romano y lo relanzaron a un nuevo momento histórico.

§ 84. *La primera totalización cultural
del cristianismo*

Pero ¿qué pasó? Los cristianos constituyeron una nueva totalidad, como ya expliqué el año pasado*, que se llama la cristiandad, Sacro imperio romano-latino o bizantino. Esa *cristiandad* se totalizó a partir de la idea de Agustín: la ciudad de Dios, pero deformándola. La “ciudad de Dios” y la “ciudad del diablo” eran exactamente dos ciudades: la de la alteridad y la ciudad como totalidad. Por esto hay dos reinos o dos ciudades. Dice Agustín que el que se ama a sí mismo es el fundador de la ciudad del demonio; y el que ama a Dios, que es lo mismo que el que ama al Otro, es el Reino de los cielos. Pero los medievales escamotearon el pensamiento de Agustín y dijeron: “La cristiandad latina o bizantina es el reino de Dios y los árabes son los infieles”. Con lo cual hicieron del reino de Dios una cultura y la totalizaron. La totalización significa identificación de Iglesia con un Estado temporal o cultura. Toda totalización es pecado. Y justamente lo que pasa es que la Iglesia al totalizarse pierde su *exterioridad* crítica, y se afirma como una institución en la que todos se salvan. Aquí surge la teología de la cristiandad, que es una teología de la eucaristía, del bautismo, de la Iglesia, del *Todo*. Claro: si ya está todo dado y estamos en el reino de los cielos y los señores feudales son los depositarios de la autoridad de Dios, al igual que los príncipes y los reyes, es posible bautizar al que acaba de nacer. La Iglesia como institución es parte de la cristiandad y a su vez respeta el orden como orden sagrado. El que se rebela contra el señor feudal, se rebela no sólo contra la ley natural sino prácticamente contra la ley divina. Se llega así a identificar la *exterioridad* con la *totalidad*, porque no hay más que un orden. Por eso un teólogo latinoamericano, en el Uruguay, dice: “En la cristiandad no hay misión, porque todos son cristianos”. Si no hay misión no hay profecías; pero, entonces, si no hay profecía, verán ustedes enseguida, hay solamente ins-

* Véase *Caminos de liberación latinoamericana*, I, §§ 18-20.

titución. Si hay solo institución, en realidad, la institución eclesiástica se ha confundido con una cultura. Y si es así, estamos en una situación de pecado porque se ha totalizado a la Iglesia.

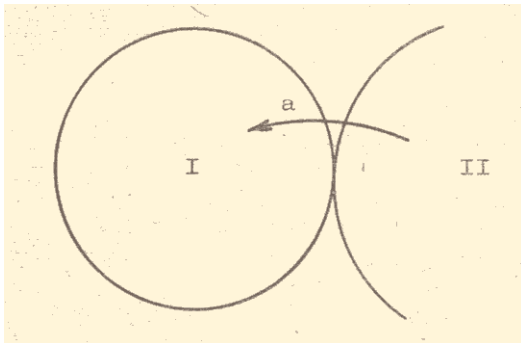
Al que no es cristiano, ¿cómo se lo trata? Se lo entrega al brazo secular para que lo ultime en las llamas. El otro es asesinado: la Siberia de Stalin y las cárceles de la Inquisición son metodologías para la eliminación del otro; en ambos casos funciona la misma lógica. El otro en vez de respetado y amado es asesinado, y, por lo tanto, la totalidad está totalizada y es imposible salir de ella hacia *más allá*. Esta “teología de la cristiandad”, esa identificación de la Iglesia con una cultura dada, la “occidental y cristiana”, por ejemplo, es parte de la crisis que sufrimos. Más que de crisis de lo que se trata justamente, es de su superación.

§ 85. *Primera tesis: La Iglesia “ante” el mundo*

En primer lugar, la Iglesia es siempre, primeramente, *ante* el mundo, de tal manera que si se da la totalidad del mundo pre-cristiano, si el mundo es lo ya dado, lo ya creado, va ahora a ser recreado, va a ser regenerado, por la función de la Iglesia. Por lo tanto, se parte de un mundo constituido como creado. La Iglesia, sin embargo, viene como de afuera y como ya constituida antes. La primera posición de la Iglesia es un irrumpir desde fuera en el mundo. Se puede decir que esta es ya su primera función: la Iglesia es un *cara-a-cara* de ella con el mundo. En ese cara-a-cara, que en concreto lo vive cada cristiano en su nivel individual, como también se lo vive en un nivel social y aún histórico-político, ese cara-a-cara significa *crisis*. Crisis en el sentido griego, crisis que viene de *krineîn* que significa “criticar”, “separar”. Crítica significa alejarse para formar un criterio. Ese criterio o juicio es, en cierta manera, el “juicio de Dios”. Se puede decir que se revela, o mejor se descubre cuál es el *sentido* de la totalidad como totalidad. Porque toda la multitud que vive dentro del Imperio o de la cristiandad

hispánica, o la que fuere, todos aceptaban a la totalidad como divina, como lo obvio, totalmente obvio: son ingenuos con respecto a la totalidad como tal. Exclaman : “Nuestra ecumene es la única bendecida por Dios y lo que está *afuera* es la barbarie”. Si se viviese en la barbarie se vería que no es tan bárbara y que tiene un sentido; pero para el que vive obviamente se afirma como si fuera lo único.

Esquema 6: LA IGLESIA “ANTE” EL MUNDO



I: Mundo, Totalidad pre-cristiana
II: Iglesia, Espíritu. a: Profecía

Falta la crisis porque falta “separación”. El que viene *desde afuera* critica a la totalidad como totalidad y la encuentra totalizada. Por eso que, para los cristianos, el Imperio romano se les manifestaba como demoníaco. ¿Exageraban? ¡No!, porque al divinizarlo (el Emperador es divino) lo estaban totalizando. Pero también pasa lo mismo con nuestra civilización que se la llama “occidental y cristiana”: si la totalizo acríticamente también es lo demoníaco como totalidad.

En primer lugar, entonces, acontece la crisis, de tal manera que desde la exterioridad surge la Iglesia, el Espíritu. El Espíritu se da *en* la Iglesia y ese Espíritu irrumpe en el mundo como Palabra, pero esa Palabra es

una palabra profética, es Palabra crítica de la totalización. Si la Iglesia no interpela al mundo, si no lo critica en aquello justamente en que se ha cerrado sobre sí mismo, la Iglesia ha perdido lo esencial, que es el dar el primer paso: la crítica. Es aquí donde, se establece la dialéctica del rey y el profeta, entre Moisés y el Faraón, pero aún entre Jesús y los responsables de su pueblo, Heródes y los del Sanedrín. ¡Para qué poner ejemplos de nuestro tiempo!

Las grandes épocas de la Iglesia son las épocas en que la Iglesia ha ejercido su función crítico-profética. Y decir “crítico-profética” no es solamente un criticar al todo como pecado en el sentido de que el sistema se ha totalizado, sino a su vez -y ya lo veremos después - indicar la vía de liberación, indicar un camino por el que se debe salir de la totalización. En América latina, en concreto, ¿cómo se planteó todo esto? Primeramente estaba la totalidad; esa totalidad que era el mundo amerindiano. El mundo amerindiano que eran los aztecas, incas, caribes, que recibieron la voz profética de muy pocos misioneros. Por ejemplo, Bartolomé de las Casas, distingue muy claro entre la conquista y la evangelización. La conquista es justamente lo inverso de la evangelización. ¿Por qué? Porque el conquistador no respeta al otro y lo incluye como *cosa* en su mundo; mientras que el evangelizador respeta al mundo del otro, su propia cultura; y lo libera desde sí mismo. Es lo que Paulo Freire llamará la *pedagogía del oprimido*.

Esta primera totalidad amerindiana es en parte evangelizada, pero bien pronto la Palabra cae, diríamos así, dentro de un mundo que se totaliza de nuevo. ¿Por qué? Porque de hecho el indio ha sido incluido en la cristiandad hispánica; y la cristiandad hispanoamericana es una nueva totalización, donde el único lugar que le cabe al indio no es el ser cristiano e inca, sino ser cristiano y mano de obra: dentro del virreinato del Perú. El indio ha sido destituido de su rango humano y ha venido a ser un alienado como parte de una cultura donde la Palabra de la evangelización a veces no sirvió sino para que,

estando bautizada, integrase una civilización donde va a ser explotado. De esto nos habla el testimonio de tantos misioneros. ¿Con qué fin estamos evangelizando al indio, que de inmediato pasan a vender pescados en la Asunción, o a realizar quehaceres domésticos, amancebándose con los señores las indias, y cumpliendo otras funciones más degradantes todavía? Es decir, ¿hasta qué punto esa Palabra irrumpió después del siglo XVI?

Acerca de esta Palabra nos habla Jesús explícitamente en la parábola del sembrador. Dios, por su Iglesia, en concreto, lanza unas semillas que caen en distintas tierras. De ahí, entonces, que haya una analógica aceptación de ella.

Primera tesis entonces: la Iglesia desde el exterior profetiza.

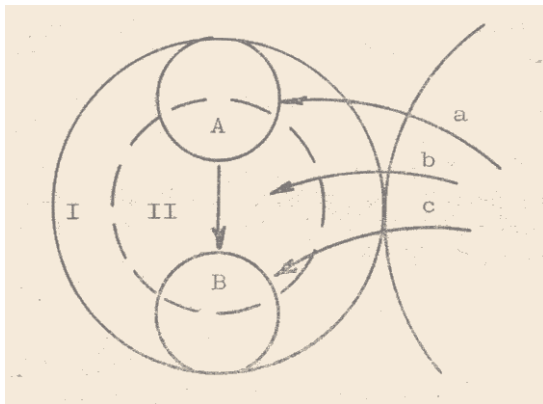
§ 86. Segunda tesis: La Iglesia “en” el mundo

Segundo momento: la Iglesia no está sólo “ante” el mundo sino que está “en” el mundo. Recuerdan la alternativa de la que habla Jesucristo : “Yo no pido que los saques del mundo sino que los preserves del Maligno”. La Iglesia irrumpe y entra *en* el mundo.

La Iglesia no sólo está con los oprimidos (B), aunque Cristo vino entre nosotros y tomó la forma de siervo. La Iglesia es humana también y no asume *sólo* la forma de esclava, sino que también va a tomar muchas veces la forma de los esclavizadores y ahí está la cuestión más grave. La Iglesia por estar *en* el mundo asume los equívocos del mundo. Hay cristianos pobres (B del esquema 7), sea por voluntad de pobreza o por pobreza social de nacimiento; hay cristianos en cambio, dominadores (A del esquema 7) que por lo mismo co-laboran con el pecado de la dominación -el único pecado-. Los cristianos que se identifican con los poderosos, los ricos, los “honrados”, los opresores tienden a divinizar el sistema imperante. Son ellos los que “consagran” los Estados his-

tóricos y defienden que los reyes, emperadores, señores, presidentes tienen el poder por delegación divina. En esencia, se diviniza el sistema y es imposible ejercer en ese caso la profecía. Los cristianos, en cambio, que se identifican con los pobres, están libres ante el sistema. Nada tienen y por ello nada tienen que perder ni defender en el sistema. La *pobreza* como disponibilidad evangélica no es sino la apertura al futuro, al reino escatológico, porque se es libre ante el reino temporal, la totalidad vigente. Sólo en el caso que la Iglesia se identifique con los pobres y oprimidos (*B*) puede cumplir su función profética.

Esquema 7: LA IGLESIA “EN” EL MUNDO



I: Mundo. II: Iglesia
a, b, c: la Palabra
A: dominadores en la Iglesia
B: dominados en la Iglesia

Cuando los cristianos se identificaron con los poderosos, después de haber sufrido las persecuciones por identificarse con los pobres en el Imperio, adoptaron como propia la cultura del Imperio. Fue así que adoptaron la tan pagana lengua latina que llegó a ser considerada como sagrada. ¡Qué problema hubo para poder liberarnos del

latín! Siendo que era lengua pagana y, sin embargo, la habíamos confundido con la lengua sagrada por excelencia.

El proceso de encarnación, en-totalización es difícil, pero después ya no se puede liberar fácilmente la Iglesia de esa encarnación concreta. Esa encarnación de la Palabra es un proceso de inculturación, en el que los cristianos asumen una cultura. Es el acontecimiento que viven los apologistas. Con las mismas categorías de los romanos, predicaban el evangelio a los romanos. Es hermosa la *Carta a Diogneto* cuando se dice que en nada nos diferenciamos los cristianos de los romanos, ni por el modo de vestir, ni por el modo de hablar, ni por el de escribir ni por el de trabajar; sólo nos diferenciamos en una cosa: en que adoramos a un Dios que no es ninguna de las criaturas. ¡Hasta qué punto el cristiano, diríamos así, se había asimilado en el Imperio! Y esto es lo que lo distinguía del judío. El judío permanecía “separado” (*farisim*: fariseos) porque el judío tuvo la vocación de la profecía pero no aceptó la encarnación.

A los judíos les falta la encarnación y es aquí donde nos diferenciamos los cristianos de todos los judíos de todas las épocas. A los judíos les falta el sentido de la encarnación.

En América latina, en Amerindia, la evangelización entró en una cultura; al mismo tiempo constituyó una cristiandad. Esta encarnación cultural como cristiandad colonial supone, sin embargo, asumir todos los equívocos de la totalidad. Esa totalidad tenía un centro, dijimos en las conferencias anteriores, y tiene un mundo periférico. El mundo periférico a su vez tiene una élite, y un pueblo. Y bien, la Iglesia se da en el “centro” (en Francia, en EE.UU. y hasta en Rusia la Iglesia bizantina); se da también en nuestras oligarquías, por supuesto, en nuestras clases dominantes y también en el pueblo oprimido. Quiere decir que hemos entrado en una equivocidad. Todos los análisis de la sociología de la dependencia o de las clases sociales debemos tenerlas en cuenta y comenzarlos a usar aquí. La Iglesia es *real*, pero es también *equivoca* en cuanto a su manifestación concreta.

Hay en la Iglesia dominadores (*A*); hay en la Iglesia dominados (*B*), y una eclesiología no puede dejar de tener en cuenta este hecho. Pero aquí se presenta la cuestión : ¿Es idéntica la Iglesia en cualquier posición? ¿Aquél que co-labora con la dominación, como un “ángel” del “Príncipe de este mundo”, es realmente *parte* de la Iglesia? Si decimos que no, entonces, le tendremos que quitar el carácter de cristiano, y es muy grave.

La parábola de la cizaña y el trigo nos ayuda, cuando dice que en el campo hay cizaña y trigo. Quiere decir que hay momentos eclesiales que son realmente negativos, y, sin embargo, no se los puede tronchar porque no somos el “juicio de Dios”. Pero, ciertamente, no es lo mismo ser pobre con los dominados que poderoso entre los dominadores, porque los dominadores cometen el pecado y además escándalo, mientras que el pobre no comete el pecado de la dominación, sino que lo sufre porque está siendo dominado. El pobre dominado es el justo. Por esto que Jesús tuvo que adoptar la posición de pobre, de “hombre de pueblo” (*ham aaretz*). Y no es lo mismo estar en cualquier posición. La Iglesia, al vivir *en* la realidad concreta, cae en la equivocidad del mundo. Cuando no se discierne todo esto, una aristocracia que se dice católica puede querer instrumentar a la Iglesia. Lo más real de la Iglesia, aquello que es Cristo en ella, son los pobres, no en cuanto dominados sino en cuanto que por estar dominados por un sistema son al mismo tiempo *exteriores* al mismo. Es como el pobre que pasa ante la casa del rico en el frío del invierno, y desde el frío de su cuerpo considera por la ventana al que está caliente dentro con una estufa. Su frío se le manifiesta; él no tiene calor y dice: “Ah, ¡el calor *de ellos!*”. Se ha colocado exactamente en la *exterioridad*. Los pobres están siempre en la exterioridad. En el Banco van a pedir un crédito, y como es pobre no tienen respaldo; no le dan nada. Mientras que otro, que tiene muchos millones, como tiene respaldo, le dan millones. Y a su vez, en la cola del correo para comprar estampillas, el pobre se coloca en el último puesto; pero, en cambio, llega el abogado y se coloca en el él primero y dice: “Estoy apurado”. El pobre aguarda en

su puesto, el último. ¡Hasta qué punto todos los días, el pobre se siente exterior, por cuanto no maneja los resortes del sistema! Solamente lo conoce soportándolo, sufriendolo. Esta *experiencia* de “exterioridad” es lo que hace decir: “Los pobres ya están en el reino”, porque en la exterioridad del sistema actual está el futuro, el Reino escatológico. Quiere decir que no es ésta una cuestión simbólica, sino que es realidad: “Bienaventurados los pobres porque de ellos es el Reino de los Cielos”.

Se ha creído que las bienaventuranzas son paradójicas (en griego *parádoxon* es lo contrario a la opinión común). Claro, las bienaventuranzas van contra la opinión de la totalidad. Pero si descubrimos “la lógica de la exterioridad”, ellas son perfectamente racionales. Todas las bienaventuranzas tienen un sentido estricto.

La Iglesia está, entonces, *en* el mundo; es su *en*-carnación. Pero encarnándose penetra en todos los equívocos de la historia. Sin embargo ella tiene criterios para saber discernir su función.

§ 87. Tercera tesis: *La Iglesia institución-profética*

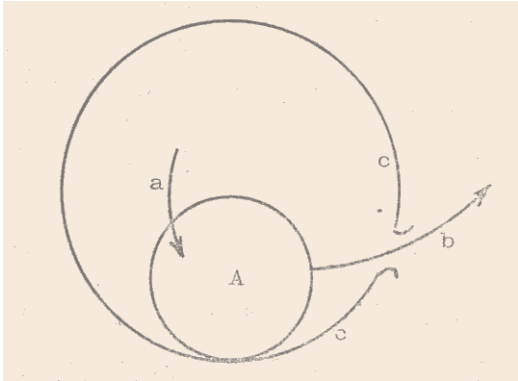
Ahora podemos empezar a describir lo que es la Iglesia. La Iglesia es una institución * profética. Es una *institución* (A) pero al mismo tiempo es *profecía* (B). Se puede decir que es una nueva paradoja. Parece inimaginable una institución que al mismo tiempo sea profética.

Tomemos como ejemplo un sacerdote totalmente pervertido. Que pensara sólo en la riqueza, en cobrar sus aranceles para poder comprar campos. Es decir, un hombre que se ha totalizado, pero que sin embargo es institución.

* Cuando hablamos de “institución” incluimos también la noción de “comunidad” y “pueblo de Dios”, pero queremos hacer resaltar el aspecto visible-carnal de la Iglesia. Nos referimos ahora al *esquema 8*, p. 86.

Y así, leyendo un domingo el Evangelio, un joven escucha la Palabra y es llamado a la profecía. Quiere decir que es una paradoja, pero la Iglesia es una institución que porta la profecía. Si no estuviese la institución la profecía caería en una pura anarquía, en una utopía sin contenido.

Esquema 8: LA IGLESIA, INSTITUCION CRITICA LIBERADORA



- a: compromiso. A: identificación con los pobres
- b: praxis liberadora
- c: "muro" u horizonte del sistema

Si la institución no tuviese la profecía se anquilosaría, se totalizaría en el pecado. La cristiandad latina al no permitir la exterioridad minimizó la profecía como misión. Totalizó la cultura, y el señor obispo tenía ejércitos y era un poder temporal, como por ejemplo el arzobispo de Toledo antes de la reforma de Cisneros.

La Iglesia es una *institución profética*. Cuando la institución se cierra, se totaliza, como la cristiandad colonial, por ejemplo, la nuestra, se exalta la figura de *Cristo "Rey"*. "Rey", por decirlo así, es lo que mejor cuadra a Cristo si alguien está totalizado. Si me voy totalizando y no espero más el futuro, comienzo a interpretar a la Iglesia desde el Estado político. En el fondo tomo como ideal al Estado político, a la cristiandad con sus prínci-

pes y el rey. Así surge la figura del rey. Cristo Rey es un nuevo nombre de Cristo, pero a partir de una cierta totalización de la institución. ¡Qué lejano nombre e indefinido para el Cristo que históricamente no quiso ser coronado rey, aunque por ironía le pusieron sobre su cruz aquel *INRI*! Cuando la totalización entra en crisis, comienza la defensa de esa totalización como pretensión de ortodoxia.

Desde 1930 en adelante nace entre nosotros el ideal de la Nueva cristiandad.

La Acción Católica iba a reconvertir a la Argentina, o en los otros países, a otros países de nuestra América latina, en naciones católicas. Católica era la Edad Media, y de ella se hablaba también en aquellos años 30. Leon Bloy, Péguy y muchos otros exaltaban a la Edad Media. Nuevamente se producía la identificación de Iglesia y cultura. Como se estaba en crisis, la cuestión era cómo reconstituir la totalidad medieval o al menos defenderla. Se hablaba de la defensa de la fe (los “sacretariados de defensa de la fe” estaban al orden del día). Y en vez de ir a la misión de la exterioridad se la interpretaba como el enemigo, porque estábamos totalizados y nos defendíamos del otro. Uno se defiende del otro cuando no está en estado de misión o de profecía; cuando se está totalizado es imposible la misión y más cuando se piensa defender a la institución como un absoluto.

La defensa intraeclesial de la Iglesia es un pecado de Iglesia: es la parábola de la levadura en la masa. Si la levadura se saca de la masa y se la constituye como totalidad se pudre. Solamente funciona como levadura cuando se la pone dentro de la masa. Es levadura, no es cualquier cosa; no es una piedra sino que es una levadura. Es decir, que hay una institución pero sólo tiene sentido en la masa y fermentando. Si ustedes la separa, sola, se pudre.

Así se iba perdiendo la cristiandad con su defensa de la fe. La fe no necesita ser defendida. ¿Cómo voy a de-

tender la fe si al otro lo tengo como un enemigo? ¿En quién voy a creer, si no tengo nadie en quien creer? Lo único que defendería entonces sería una doctrina. Pero la fe no se reduce nunca a una mera doctrina porque la fe es un aceptar la palabra del otro, del pobre, que es la epifanía de Dios hoy*. Si el otro es para mí el infiel o el bárbaro; si el otro es un enemigo y estoy a la defensiva no es posible la fe; es justamente una totalización que me impide la misión; es el pecado.

La Iglesia en cambio es esencialmente una institución misionera, una institución profética y, voy a explicarlo después, una institución liberadora. De tal manera que no puedo primero definir a la institución y después a la misión, como nos habían enseñado: primero organizar la comunidad y después salir al apostolado; organizar antes la comunidad y después preguntarnos como realizar la profecía. ¡No! Es que la comunidad se organiza *en* lo que llamamos el apostolado, la comunidad se organiza *en y para* la profecía, *en* la misión, en el servicio a la exterioridad. Si primero se piensa en la sola comunidad, la ley esencial de su constitución se contradice ya. A tal punto que cuando la Iglesia no tuviera exterioridad donde cumplir su misión habría muerto. Y no debe extrañarnos que al fin de los tiempos, cuando venga el Reino, la Iglesia va a desaparecer porque no es más necesaria, porque no habrá exterioridad histórica. El Reino habrá advenido.

Hablamos de Iglesia militante o de Iglesia triunfante; la Iglesia triunfante no es la militante, es la Iglesia que subsiste cuando la militante desaparece. Quiere decir que cuando la Iglesia no tiene exterioridad desaparece. Cuando se totaliza como “cristiandad”, en cierta manera, como ya no puede anticipar el Reino de los Cielos, se hace pasar por él, pero, entonces, estamos exactamente en el inicio del infierno. Anticipar el reino, es decir, pretender que soy el que gobierna el cielo, es justamente constituirse

* Véase esta cuestión en *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*, § 9; en pp. 215-218.

como el “príncipe de este mundo”; porque es el ídolo que se diviniza en un sistema y proclama: ya estamos en el Reino de los Cielos.

Puede observarse así hasta qué punto es intrínseco a la Iglesia su definición por la exterioridad y cómo se juega su esencia con respecto a ella.

Tomemos un ejemplo concreto. Entre nosotros se ve todavía la religiosidad popular. No es posible pensar de que primero nos reestructuremos como Iglesia, y después vamos a realizar la pastoral popular. Si queremos efectuar la pastoral popular, será necesario realizar reformas en la Iglesia. El clero no popular, por ejemplo, formado fuera de las experiencias cotidianas del pueblo no puede llevar a cabo una real pastoral popular. Es decir, por la pastoral popular se deberá reformar la formación y el reclutamiento de sacerdotes.

Quiere decir que no se debe primero reformar y después ir al mundo, sino que profetizando en el mundo nos vamos a tener que reformar: es justamente a la inversa de lo que frecuentemente se piensa. Hans Küng, el gran teólogo alemán, como casi todos los teólogos europeos, piensan la Iglesia *en sí (ad intra)*. Es lo que nosotros llamamos una reflexión intraeclesial. Y al hacer esto lo único que están haciendo es totalizando a la Iglesia y no dando jamás en la solución exigida, porque para reformar a la Iglesia la reflexión tiene que vertirse primero en lo extraeclesial, de dónde nos van a venir las interpelaciones de la reforma interna.

La nuestra tiene que ser una teología del mundo y desde ese mundo es que nos va a venir las interpelaciones del pobre para la reforma de la Iglesia. ¿Por qué? Porque la Iglesia es una institución *profética*. En la *institución* está todo lo histórico, real y concreto de la Iglesia; en lo *profético* está lo escatológico de ella. No se pueden dejar ninguno de los dos extremos dialécticos. A algunos tanto les ocupa la institución, que dicen casi: ¡Que se vayan los profetas! El profeta mismo a veces es tentado y

piensa: “Me voy a hacer *mi* misión”. Pero debemos agregar: terminan casi siempre vendiendo ballenitas, en el sentido de que por hacer tanto apostolado, al fin se sitúan “descolgados”^{*} de la institución, se quedan solos y sin “retaguardia” en medio del campo enemigo. Y al fin no hacen de ninguna manera lo que pensaban y tienen simplemente que luchar para poder vivir.

Claro que hay otros que dicen: “¡Ah, estos que están allí vendiendo ballenitas! Yo me quedo en la institución aunque no se reforme”, y no hacen nada. Esta tampoco es la actitud. No hay que instalarse en la Iglesia como está, porque es traicionarla en su esencia.

La dura tarea del misionero, del profeta, del cristiano es un vivir la institución críticamente, abierto a la profecía.

En América latina la secularización, es decir, esa separación paulatina que el mundo desde el siglo XIX comienza a efectuar por su autonomía, contra la Iglesia (en el sentido de que se van sacando tierras y dinero e influencia política, educacional a la Iglesia), esta secularización va liberando en la Iglesia el profetismo. La secularización como el “brazo de los gentiles”, libera en la Iglesia su profetismo. ¿Por qué? Porque se había identificado la Iglesia con la cultura colonial, con la cristianidad colonial.

Al comenzar a empobrecerse la Iglesia tendrá que volcarse a la exterioridad; y al lanzarse a la exterioridad nuevamente pronunciará la palabra profética. La pobreza es la condición de posibilidad del profetismo. Si tengo bienes, riquezas, y me presionan diciendo: “Usted no hable, si no le confiscaremos sus bienes, los que tiene en el Banco”. En ese caso se está apresado de pies y manos; así no se puede cumplir la función profética. Si, por el contrario, no se tiene nada en el Banco no se le puede ya extorsionar. La pobreza es condición de la pro-

^{*} Palabra de la jerga política argentina actual. Significa alguien que se “separa” del proceso real y central.

fecia. La pobreza no es una virtud que haya que querer por sí, porque en este caso no tiene ningún sentido. La pobreza es disponibilidad de la vida hasta la muerte en cumplimiento de la función profética. El que no tiene ningún tipo de compromiso con la totalidad porque es pobre, puede desde la exterioridad echarle en cara su pecado, puede criticar. El rico, por el contrario, por estar comprometido con el proyecto de la totalidad no puede jugarse en su contra, porque es su propia vida la que está en juego y no quiere perderla.

De ahí entonces que la secularización, como digo, este irse alejando un mundo de la Iglesia e impidiéndole ya ejercer el poder, es un ir permitiendo la profecía. Es la parábola del celemín, en el sentido de que la luz no está hecha para ser ocultada, porque dice Jesús que cuando la luz se mete debajo de la cama no ilumina. Hay que sacarla al aire libre para que ilumine. Para sacarla hay que *poder sacarla*, poder llegar a la exterioridad. La exterioridad nos habla de Cristo (Mesías, profeta, ungido), y no ya del Rey. Cristo *Rey* no es el profeta de Galilea, “siervo sufriente”.

Al comienzo de esta conferencia les propuse un artículo del *Credo* cuando dice “creo en el Santo Espíritu, en la Santa Iglesia”. *Santo* es sólo “el Otro”. Nunca jamás uno es santo, sino siempre lo que viene. El Otro es el misterio; el Otro es lo respetable; de “ahí que *la Iglesia es Santa cuando guarda la exterioridad* de todo sistema, cuando escatológicamente profetiza contra una totalidad totalizada.

§ 88. *Función profético-pedagógica mundial de la Iglesia*

Ahora puedo plantearles la pregunta que hice al comienzo: ¿Cuál es la función de la Iglesia? Sólo ahora puedo responder de la siguiente manera: es una función profético-pedagógica de liberación. Cuando uso la palabra *liberación* la utilizo en el sentido más tradicional, indicando al mismo tiempo “salvación” y “redención”; pero tam-

bién lo digo en el sentido económico y político, indicando liberación de la dependencia económica, liberación de la dependencia pedagógica (como opresión pedagógica), liberación de la dependencia erótica, etc. La ventaja de la palabra liberación es que, asumiéndola en su sentido *bíblico*, pero también en su contenido concreto y *socio-político*, está cargada de una fuerza que ya no tiene la palabra “salvación”, que parece algo etéreo, casi sin sentido. Y digo: es una *función profético-pedagógica de liberación*.

¿Qué significa esto? Significa que, como hemos visto, la historia continuamente en sus sistemas políticos, sus sistemas pedagógicos, en sus relaciones familiares se totaliza, y al totalizarse (por el pecado), el hombre domina a otros hombres. Esto es, en el nivel político, el Estado opresor, la pedagogía de la dominación, el machismo.

Si la totalización no es relanzada *hacia adelante*, destotalizada entonces, se eterniza. Observen ustedes que los hindúes han defendido durante milenios las cinco castas, cuyo origen son sucesivas conquistas que se produjeron en la península y que después fueron sacralizadas; de tal manera que los brahmanes son la primera casta y están arriba, después están los príncipes militares, después están los orfebres, hasta llegar a los agricultores. La última de todas las castas es la de los que no respetan el orden: el paria. El paria, no importa que sea brahmán, es el que no respetó el orden. Observen hasta qué punto se sacraliza el *orden*. Este sistema podría funcionar eternamente, porque castiga al que se rebela contra el orden; el sistema está tan bien tramado que no se movilizaría jamás desde sí mismo.

Los chinos también, con su emperador y sus mandarines, vivieron durante milenios sin que nadie los destotalizara. ¿Por qué? ¿Por qué la India y la China no se movieron? Porque no tuvieron dentro de dicha cultura una institución profético-crítico liberadora, como la Iglesia. Y nosotros los cristianos, cuando nos dicen ¿qué ha hecho la Iglesia? nos quedamos sin saber qué responder. Esta ignorancia es una estupidez. ¡No darnos cuenta que la

Iglesia es efectivamente la motora de la historia por dos milenios de nuestra cultura! Tenemos la prueba que nos da el inmovilismo de la India y la China (antes de la revolución, que viene de las culturas que entraron en contacto con el cristianismo). ¿Qué significa esto? Significa que dichas culturas no tuvieron dentro un momento *disfuncional desestructurante* que destruyendo el sistema lo destotalizó, lo relanzó adelante, porque estaban con Confucio o el Rig Veda, que proponen *ontologías de la totalidad*. ¿Qué es lo que pasó? Que, justamente y como digo, lo que les faltó fue que alguien identificándose con los últimos, los pobres, los parias, fundara una institución, con capacidad de exterioridad, que proclamara que ese sistema era injusto y que existe un sistema futuro más justo y posible, porque el único sistema perfecto está más allá de la historia.

Eso es exactamente lo que hicieron los cristianos en el Imperio romano. Y si luego del Imperio romano lo repitieron en el Sacro imperio romano-germánico, y después en la Europa moderna; no es, como muchos creen, que todo se cifra en la ventaja de tener el Mediterráneo. El mar Indico estaba mucho mejor situado y la China tenía mucha mayor cohesión (ya sabemos que el papel, la brújula, la imprenta y muchos otros instrumentos fueron inventados por la China), los chinos estaban mucho más avanzados que los romanos. ¡Por supuesto! Pero ¿qué pasó? Que entre los romanos hubo un elemento desestructurante, como principio, como categoría. El otro fue respetado; el que está más allá del sistema fue considerado lo más valioso. Nunca el “dios” supremo del sistema, el Brahmán que estaba como fundando el *status* de los brahmanes que son la cúspide social de la India, o el Tao que es la culminación religiosa china precristiana, serán reconocidos como Dios.

Si se sitúa internamente al sistema lo máximo ¿quién lo mueve? Si se sitúa a lo máximo como externo del sistema, como Dios alterativo y creador, como Dios revelador, entonces: ¿quién puede inmovilizar un sistema? ¿Se dan cuenta Uds? De pronto la función del cristiano en el mun-

do queda esclarecida. La función del cristiano en el mundo es, justamente, *desestructurante de la totalidad totalizada por el pecado*. Se puede decir que es una función sublevativa o subversiva, o como Uds. quieran llamarla; esa es la función sublevativa de la Iglesia en la historia mundial y eso es liberación. Lean ahora las palabras colocadas al comienzo de este tomo y verán su sentido*.

Exactamente eso es *liberación*. ¿De qué? De la prisión del sistema que es la muerte. ¡La muerte! Jesús dijo: “Deja que los muertos entierren a los muertos” (*Mt.* 8, 22). Eso es el pecado: ésta es la muerte primera. Para morir no hay que entrar en la tumba física porque el sistema totalizado es ya la tumba. Y ¿quién lo resucita? El que lo convierte y lo relanza hacia el futuro.

¿Se dan cuenta que se entienden así muchas cosas de otra manera? “Hay un hombre que es de la carne, dice Pablo; pero hay un hombre que es según el Espíritu” y que renace**. Y Jesús dice: “El viento [que es el Espíritu], sopla donde quiere” (*Jn.* 3, 8) y el que lo recibe es el que renace, resucita. ¡Hay que nacer de nuevo! Y ¿qué significa esto? Justamente salir de la totalidad, del sistema, del pecado y caminar en la exterioridad junto al pobre. Parecería que hubiésemos estado como ciegos en absoluto. Es la *liberación*, entonces, del oprimido del pecado. ¡Y claro! El pecado lo había totalizado todo, lo había privatizado todo. El pecado se lo había, por su parte, minimizado; sólo había pecado cuando un chico le robaba cinco pesos a la madre para comprarse un helado; eso era pecado. Cuando uno se acostaba con una mujer que no era la propia, eso era pecado. Todo había sido privatizado, reducido, minimizado. Se le había quitado toda su monstruosa realidad, y, diría, su cruel dominación. El pecado es todo lo político como totalización, todo lo ideológico como totalización, todo lo ideológico que nos hace creer que la cultura del sistema es la mejor, la que nos

* Textos de *Lucas* 23, 1, 4 y 14, donde se acusa a Jesús de *sublevar*, *rebelar*, *agitar* al “pueblo”.

** Véase *I Corintos* 15, 39-40.

lo introyectan por la televisión, por la radio, por la escuela primaria, secundaria y universitaria, por los libros y por todo, eso es el pecado. Es el pecado que todos aceptan porque todos lo cometen.

Entonces, cuando digo “liberación de los oprimidos del pecado” es lo que Jesús repite de aquel capítulo 61 de Isaías: “El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha ungido para anunciar la buena nueva a los oprimidos, para sanar a los corazones heridos, para anunciar a los desterrados su liberación, y a los presos su vuelta a la luz. Para proclamar un año de liberación”, es decir, un año donde los presos van a salir de sus prisiones.

¿Qué significa esto de que el “Espíritu del Señor está en mí”? Que el Espíritu irrumpe desde la exterioridad. Cuando el Espíritu irrumpe en la totalidad reinicia la Encarnación (es el Espíritu el que en la *carne*-María genera a Jesús), un tiempo, un año de liberación, una salida de la opresión, del pecado, la muerte, la injusticia. (Véase *Rm.* 8). ¿No les parece que esto es una lógica que funciona como una nueva racionalidad histórica? Quiere decir, entonces, que hay muchas cosas que todavía debemos saber pensar, que debemos descubrir en el cristianismo. No vaya a ser que cinco siglos de ideología nos hayan ocultado cosas esenciales. No quiero decir que hayan dicho mentiras, no; pero el cristianismo, a medida que va creciendo en la historia, también va descubriendo nuevas posibilidades y estamos en un tiempo de gracia. Saben Uds. que hay una “evolución homogénea del dogma” (como decía el padre Arinteros); se puede decir que hay un crecimiento, en el sentido en que se va explicitando lo implícito. Y bueno, creo que en estas épocas formidables que nos tocan vivir como latinoamericanos, de pronto recuperamos el sentido mundial y político del *pecado* y, por lo tanto, también el sentido mundial y político de la *redención*. Es magno el descubrimiento. Y hay que sufrirlo para poder avanzar.

La redención* del oprimido del pecado es liberación, en concreto, de la mujer dominada por el machismo; es liberación del hijo de la pedagogía dominadora. Cuando digo del hijo digo del discípulo, del ciudadano, del patriota, y cuando digo “pedagogía dominadora”, digo todas esas instituciones encubridoras de la realidad para que los oprimidos crean que lo esclavo que son, lo son por naturaleza; y, además, es santo el que no se revela contra “el orden”. Es una pedagogía que se nos mete hasta los tuétanos y que ninguno puede sentirse inocente (por supuesto me incluyo yo, y no creo que nadie pueda excluirse), ninguno tiene del todo conciencia crítica suficiente para ver hasta qué punto hemos identificado una ideología dominadora con la naturaleza de las cosas.

Es liberación de la injusticia política; la de la clase dominadora sobre las otras clases dominadoras; la de los sistemas que dominan al hombre, etc. Esto es el pecado.

Se entiende así lo que es la *liberación* si se entiende que lo que estoy diciendo es lo más tradicional en la Iglesia, lo de siempre. Con Gustavo Gutiérrez estamos de acuerdo en decir que la *teología de la liberación* lo único que hace es repensar toda la teología pero poniéndola en movimiento; porque la teología estaba en los últimos tiempos como dentro de un orden que se creía eterno. Pero no es así, porque lo eterno es siempre acto, proceso; el proceso es pasaje y el pasaje es *Pascua*. La *teología de la liberación* es una teología pascual en el sentido de liberadora. Salimos del pecado y vamos hacia el Reino y se avanza como signo histórico un proyecto también histórico concreto de liberación. Yo me apoyo en esto, en lo más profundamente tradicional, repitiendo lo de siempre; pero, sobre todo, no diciendo lo que muchos repiten como tradicional que es ocultar la tradición,

Por otra parte se puede decir que el que confunde su orden presente con todo orden posible, ése sí que está en el

* Redención significa “salvar a otro quedando en su lugar como rehén”.

error; es el tradicionalista*. Como están tan seguros de su verdad, critican a los que están en el proceso pascual como si fuesen los que estuviesen en el error. Exactamente como los del Sanedrín que cuando Cristo dice que es el Hijo de Dios, el Cristo (*Mt. 26, 63-64*), entonces, se rasgan las vestiduras, porque creían *poseer* a Dios. ¿Cómo alguien podía decirse Dios y que ellos no lo supieran? ¡Estaban autodivinizados!

§ 89. *El misterio consiste en “romper el muro”*

En el proceso de la historia la Iglesia cumple la función de destotalización, que significa, “romper el muro” (*Ef. 2*). Ya saben que para Pablo el misterio de Cristo consiste en romper los muros, para que no haya ni gentiles, ni judíos, sino que todos sean “uno”. Eso “uno” es escatológico. Pero *romper* los muros es lo histórico. Y bien, ese romper los muros es justamente el pasaje, es el agraciar a alguien, a alguien que está preso se lo libera, o sea, se le da la libertad. Y de ahí viene la palabra *gracia*. La gracia es como el certificado de libertad de alguien que estaba en prisión; es la liberación del preso, el “darle de baja” como se dice en el ejército. Es decir, la “gracia” es el acto mismo por el que el prisionero se torna libre. Se le dice: “Tú eres libre y eras esclavo”. Ahora él ha cambiado de estatuto ontológico. Liberarlo es abrir las puertas de la prisión, de la totalización, del pecado, de la muerte. Por lo tanto liberar es resucitar, es *nueva vida, nueva historia, nuevo hombre*. Todo eso es nuevo. El filósofo ruso Berdiaeff, en un pequeño libro que se llama *La metafísica escatológica*, dice que nunca los griegos pudieron pensar la cuestión de la *novedad*. Afirmaban que las cosas se mueven; es decir, es permitido un cambio *interno* del sistema, pero un *nuevo sistema*, ¡ah, no! eso ya es absurdo. Cómo puede haber *novedad* en el panteísmo, para el cual todo *ya* es. Y esa novedad en la historia es exactamente el signo de que Dios es creador y de que hay un Dios exterioridad: porque Dios es el Otro es po-

* Véase *Caminos de liberación latinoamericana I*, § 49.

sible que haya *todavía* algo *nuevo*, porque si no todo es “repetición de lo mismo”. Si todo es “repetición de lo mismo” quiere decir que “lo Mismo” es lo único. Y si “lo Mismo” es lo único, quiere decir que ya “dios” es el sistema y en esto consiste el panteísmo. Es la idolatría y el fundamento del pecado. “Lo Mismo” no es todo. Lo *nuevo* es mejor que “lo Mismo” y es futuro. Por esto el cristiano se lanza hacia adelante hacia lo que viene (*adventus*); nunca un cristiano va a decir: “¡Todo pasado fue mejor!” Sino que dirá siempre, en la esperanza. y la fe: “Todo futuro será mejor”. Lo futuro histórico es siempre nuevo. El mundo totalizado, entonces, *la carne* o el pecado, es vencido por el acto eclesial del “servicio”. ¿Recuerdan que en otra conferencia hablé del servicio como el acto propio del “siervo”, en hebreo *habodah* (trabajo) viene de siervo (*hebed*)?

La liberación es lo mismo que el “servicio” en su sentido originario judeo-cristiano. El “servicio” es un acto que va *más allá* del sistema, es gratuito porque se efectúa por el Otro en cuanto otro; es la praxis del servidor de Yahveh. Dios unge con el Espíritu a su servidor y lo consagra profeta. El profeta se compromete así en el proceso liberador. En ese proceso liberador tiene que estar decidido a ir hasta la muerte.

Jesús dijo que sólo el que va hasta la muerte por su amigo es el que lo ama de verdad. El profeta sabe que hay una dura cruz en su camino, porque el “romper el muro” del pecado, del sistema no es nada fácil. Muchos mueren “fuera del muro” como Jesús.

Jesús venció a la muerte y al pecado. ¿Por qué? Porque atravesando el muro de la totalidad, la carne, el sistema lo ha de matar. Su muerte es un hecho escatológico y salvador de la historia. De tal manera que hay una dialéctica entre el pecado como muerte y la muerte del justo como resurrección. De la misma manera hay un acto eclesial de servicio, de trabajo histórico, como el del siervo de Yahveh.

La Iglesia, primero y en su esencia, se identifica (*flecha a* del esquema 8 en p. 86) y compromete con los pobres (A), y por eso es que si también está comprometida con los dominadores se torna equívoca. Si los dominadores ocupan los cargos responsables y desplazan a los pobres en la Iglesia, ésta se torna como infecunda. Es una triste etapa de la historia de la Iglesia cuando el pecado de sus miembros llega a encubrir la profecía. Hoy no vivimos un triste momento, porque en este momento en la Iglesia latinoamericana hay mártires, hay torturados y hay sangre de perseguidos derramada por los gobiernos tiránicos. Y, por esto, la Iglesia entre los pobres, aunque sea pequeña, realmente está dando su signo, aunque sean muy pocos los que lo den. Pero, sin embargo, lo está dando: es una pequeña luz, pero hay luz todavía. La Iglesia, entonces, tendría que estar con los pobres y hacer con ellos su “trabajo liberador”. De hecho lo ha cumplido siempre en la historia. En el Imperio romano se puso junto a los pobres (A) y lanzó el proceso hacia el futuro (*flecha b*). Y, ¿qué pasó, entonces? Nació Europa gracias al impulso liberador de la Iglesia de los monjes y agricultores. Con el tiempo, en el Renacimiento, Europa en el centro del mundo, demuestra por la conquista de todo el mundo que es *más real* (es tremendo pero es verdad) que toda otra cultura. Cuando Pizarro se enfrenta a Atahualpa demuestra ser un hombre mucho más adulto y libre que el inca. El mito adámico, de la libertad del hombre, da mayor claridad decisiva a Pizarro, mientras que Atahualpa está en el mundo trágico del eterno retorno, y por eso es conquistado. Puedo decir que el hombre europeo que está en la etapa de la modernidad naciente, que ya no es el Imperio romano sino el tiempo de la cristiandad latina, es *más real* que el inca y el azteca; y yo diría: es más real también que el chino y el hindú. Es más real porque es más crítico, más liberado. Y, en vez de *servirlo*, como debió, su fuerza la usó como prepotencia y los dominó. Ahí está su pecado: es decir, lo que Dios le había dado como don al europeo, éste lo utilizó para sí y dominó al más débil. En vez de servirlo, como hizo el samaritano, lo dominó. Pero de todas maneras,

de hecho, Europa era más crítica y era más real, porque había tenido muchas revoluciones en su histórica interna, y era la Iglesia quien le había permitido efectuarlas. Hoy también pasa lo mismo. Hoy también esa Iglesia germina dentro de esta humanidad lanzando nuevamente el proceso hacia delante. Y si América latina se libera, si la Iglesia de América latina cumple su misión en este momento, entonces, irá dando los signos. Y si no, ¡qué escándalo dará el cristianismo al mundo! ¡Qué escándalo para todos los pueblos del mundo que son los países subdesarrollados! ¡Qué escándalo si la Iglesia latinoamericana permaneciera solidaria con la totalidad imperial presente, que es el centro que domina a la periferia! De ahí entonces que la Iglesia latinoamericana tiene que dar testimonio ante todo el mundo, ante la China, la India, el sudeste asiático, el mundo árabe, el Africa. Su testimonio, su signo es: comprometerse con la liberación de América latina o contra la dominación que ejercen los países imperiales. Si no se compromete por la liberación va a negar que Cristo es verdaderamente en ese “pasaje” la “pascua de resurrección”, en la que se juega la esencia de la Iglesia.

§ 90. *La Iglesia “motor liberador” de la historia*

La liberación es un pasaje histórico, entonces, y al mismo tiempo un signo escatológico. La Iglesia en la historia no es un Estado. Los Estados son como las crisálidas de la historia que van construyendo y destruyendo, dejándose en su camino. La Iglesia no es tampoco el Reino escatológico, que se cumple como totalidad final; sino que, si me permiten, es como el *motor liberador de la historia*, (motor que morirá cuando Cristo vuelva, porque su “vuelta” [la parusía] es su única obra). La Iglesia lucha, digamos así, para que el hombre madure, para poder ir abriendo las crisálidas, los sistemas históricos a sistemas más justos hasta que venga el reino, es decir, el Cristo Parusía.

La liberación o salvación de la historia es la función de la Iglesia. Dicha función es la *destotalización* de todos

los sistemas finitos que se fueron dando. Estos sistemas finitos nunca son buenos en si, sino sólo buenos como futuro. En el momento en que se construye una totalidad ésta quiere permanecer, en esta pretensión está el pecado de la dominación. En este caso se presenta como mejor un sistema histórico futuro. El sistema histórico futuro es mejor que el presente. Pero se torna inmediatamente pecado cuando se cree único e irrebasable y reprime el movimiento de liberación (*flecha b* del *esquema 8*). Y es ahí, entonces, cuando la Iglesia vuelve a “romper el muro” y relanza todo hacia adelante.

En la historia humana, en el Imperio romano, en el Imperio bizantino o el Sacro Imperio germánico, hasta llegar al “centro” de nuestros días (Rusia, EE.UU. y Europa), vemos a la Iglesia efectivamente cumpliendo esta misión profética histórico-escatológica. Más en una época, menos en otra y hoy volviendo a su más antigua vocación en América latina, en pequeños grupos comprometidos con los pobres, pero sin apartarse de la institución*. Descubrir esos signos es *saber* a la luz de la fe el sentido de lo que acontece; es saber dónde está el resto escatológico. Son justamente los que se sitúan en el nivel crítico de la historia, diríamos, los que ven surgir lo nuevo que aparece entre los pobres y oprimidos, los que sufren el pecado pero no lo cumplen. El que se sitúa entre los pobres es fiel a la historia y *hace historia* liberando al pueblo. El que se sitúa entre los dominadores, se sitúa en lo muerto, en el pecado y desacelera o retiene a la historia, mata al liberador, cumple justamente la función de Jerusalén: “¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas” (*Mt. 23, 37*). Lean todo lo que dijo Jesús sobre estas cosas en el evangelio. Quiere decir que veía muy claro que él, inevitablemente, iba a la muerte.

* Un alto prelado de la Iglesia me decía que los relatos recientes (1962-1973) de mi *Historia de la Iglesia en América latina*, era como una caricatura. Acepto el juicio: caricatura para una historia pagana porque se buscan los signos proféticos y no los acontecimientos vulgares. Es una historia “locura” para los historiadores (véase *I Corintios 1,17-2, 5*).

Ser miembro de la Iglesia, entonces, no es esencialmente haber entrado ya en el Reino final de los Cielos, donde se pudiese gozar la paz del fin. Ser miembro de la Iglesia, en su función crítico-liberadora, es asumir una responsabilidad, una carga; vale decir, es cumplir el *habodáh*, el, trabajo liberador, la praxis liberadora-histórica. Y, es así, entonces, que aparece la más grave confusión: al identificar la Iglesia con el Reino de los Cielos se la define como mundo imperante, por ejemplo, como cristiandad. En ese caso la Iglesia se hace solidaria de la dominación y se fija, se aquieta, retiene la historia, la mata. Solamente cuando nos damos cuenta que el Reino es siempre futuro, y que no ser miembro de la Iglesia no es una dignidad sino una responsabilidad, es que, de pronto, la Iglesia cambia totalmente de sentido.

En realidad hasta aquí había pensado mostrarles lo que hubiese sido la primera parte de la exposición; me falta todavía la segunda que hubiese tenido la misma extensión, pero en quince minutos voy a tener que resumir mucho.

§ 91. *Los sacramentos (como consagración y celebración) y los ministerios (como función) de la liberación*

Sólo ahora podemos plantear la cuestión de los ministerios o funciones de la Iglesia. Pues la Iglesia, como institución profética, tiene distintas partes funcionales. Pero “partes” que a su vez juegan un rol de exterioridad con respecto al mismo cuerpo de la Iglesia.

La experiencia moderna de la Iglesia, europea y aún latinoamericana, privatizó el ser cristiano; vale decir, ser cristiano es una cuestión individual. Yo hacía *mi* examen de conciencia; yo tenía una conciencia individual o privatizada a ser examinada. La cristiandad, además, se identificaba con la Iglesia y, como dije, la reforma de la Iglesia en el fondo es una cuestión intraeclesial y a veces hasta una cuestión política, como por ejemplo la “reforma de Cisneros” en la España de los Reyes Católicos. Estas dos situaciones deben ser criticadas: la privatiza-

ción (la vida es en *comunión*), y la cristiandad que se define intraeclesialmente. La solución la encontraremos en una descripción alterativa, vale decir, en un comprender a la Iglesia desde un *fuera* de la Iglesia.

Esto se puede presentar, al menos, a dos niveles: primero, desde el cristiano como miembro del pueblo: el *laos*, lo que hemos dado en llamar “laico”; y después, desde el ser cristiano como pastor o sacerdote del pueblo. Estos dos momentos se coimplican.

El primero de ellos es el ministerio o la función de ser miembros de la Iglesia. La pregunta se formula así: ¿qué es ser cristiano, en el sentido aquel de que cristiano es el ungido, el mesías? ¿Qué significa ser mesiánico en nuestra época? Quiere decir ser miembro vivo de la Iglesia en la función que hemos indicado. Es decir, primero, es estar proféticamente ante el mundo; después, es encarnarse en él; tercero, es destotalizar el sistema promoviendo un camino de liberación como signo de lo escatológico.

¿Qué significa ser cristiano?. Y bien, en realidad no se es cristiano sino que se deviene, es todo un proceso. El que deviene cristiano, como diría Kierkegaard, no lo es desde el inicio. El “devenir cristiano” es un movimiento de liberación, exactamente de la misma manera y tal como lo hemos visto hasta ahora. De hecho, lo que quiero exponerles a ustedes es una pedagógica introducción al “uso” de ciertas pautas, o *categorías* fundamentales del pensamiento cristiano.

El que es “no cristiano” vive en su mundo pagano, precristiano. Un día, irrumpe en él la Palabra. La Palabra la porta la Iglesia. Y por eso es que no la puede portar una persona porque moriría con ella, sino que *en la historia* la porta una institución histórica. Volvemos al comienzo de la descripción. Un día en el mundo irrumpe la Palabra, Palabra profética, crítica, que me muestra un camino de liberación de la prisión del mundo que me apresaba. Esa Palabra es un llamado; es un llamado y

por ello es *vocación*; vocación que irrumpe en la *carne*, el sistema, la totalidad. Estaba en cierta manera muerto, porque estaba repitiendo “lo mismo”. La novedad se me escapaba.

¿Cuándo soy llamado? Cuando al otro, al pobre, lo escucho alguna vez. En realidad no es un llamado sino que es un grito, es un clamor: el llamado realmente cristiano de formar parte de la Iglesia lo lanza el pobre pero por medio de la palabra en función profética. Es el llamado de un pobre que grita y exige su liberación, porque el pobre es la epifanía de la Palabra de Dios.

Si no llega al “convocado” de esta manera, entonces, ya comienza a ser una tentación y no una verdadera vocación; porque sólo el pobre es la epifanía de Dios y el que cree escuchar la palabra de Dios directamente y no la escucha a través del pobre, comienza a interpretarla mal. De ahí que, observen que paradójico, hay muchos cristianos que vivieron un cristianismo de cristiandad, donde tenían a su “dios” del sistema que les garantizaba que “oyendo” Misa iban a ir al cielo. Ese “dios” no era el del cristianismo, porque ellos lo habían totalizado dentro de su sistema, y podían explotar al hombre y además ir al cielo, lo cual es una contradicción; porque explotar al hermano y además entrar en el reino escatológico es imposible; porque al explotar al hermano estoy divinizando mi sistema y no puedo ir a otro que al que vivo. Esto es el infierno; ese “dios” es un ídolo. Porque, no debemos olvidarlo, el infierno también ha comenzado en todo aquel que “hace los deseos de Aquel Jefe del *reino de los espíritus* que continúa sus obras en aquellos que se resisten a la fe” (*Ef. 2,2*), a la fe en el pobre como epifanía de Dios y su Cristo.

Escuchar realmente a Dios es escucharlo a través de alguien que, *desde fuera* del sistema, me dice que este sistema no es único y que es posible otro sistema. Al cobrar conciencia que esto no es divino, sólo entonces, puedo escuchar a la divinidad como exterioridad. Puedo decir que solamente comprendiendo la finitud, la histori-

cidad y la necesaria superación en algún momento del sistema en que me encuentro, como mi casa, mi fábrica, mi clase, mi barrio, mi club, lo que ustedes quieran, solamente viviendo la superación de aquello en lo que me encuentro, puedo realmente escuchar la Palabra de Dios que me llama desde el futuro. Esta Palabra no es abstracta, sino que me interpela por un pobre que me grita, esencialmente: “-¡Haz justicia!, porque tengo derechos que no son los tuyos. Tengo derechos que surgen desde mí y no desde ti; no te pido que me des algo de lo tuyo sino que me des lo mío y a partir de mi propia dignidad”. Si reconozco esa palabra, reconoceré la Palabra de Dios. ¡Vean qué paradójico! Muchos cristianos, como decía, que adoraban un “dios”, un “dios hecho de sus manos”, cuando descubren de pronto al pobre y se quieren jugar por su liberación, dicen ahora: “-Y no creo más en Dios”, y dicen tener una crisis de fe. Es sólo el inicio de lo que llamo la *noche oscura política de la fe*, que San Juan de la Cruz no llegó a describir. Y nosotros no les sabemos rápidamente indicar que, justamente, ahora están en la propedéutica del encuentro con el Dios de Israel, porque el que tenían por “dios” era un fetiche. Ese “dios” se les ha esfumado, es el que les habían predicado a veces en la Acción Católica o en el catecismo mal aprendido; pero el que estaban encontrando en la historia de los pobres es el Dios de Israel. Hay que decirles que están viviendo una *noche política de la fe*, no una noche oscura como la de San Juan de la Cruz:

“En una noche oscura
con ansias de amores inflamada,
¡oh, dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando mi casa sosegada”.

La casa del sistema estaba sosegada, y escapándome por la tangente de la liberación es posible que algún día llegue a Dios. Pero para llegar a ese Dios hay que atravesar una noche; y nosotros decíamos: “¡Este hombre ha perdido la fe, pobre de él, se ha vuelto ateo!” Pero no entendíamos que se había tornado ateo del ídolo. Era

justamente la propedéutica para creer en el Dios cristiano. ¿Se dan cuenta cómo las cosas pueden ser replanteadas?.

Cuando alguien descubre y se da cuenta que jugándose por los pobres por el pueblo oprimido, en un compromiso que lo puede llevar hasta la muerte, está en el camino de Jerusalén, es un santo. Y para que lo sea del todo hay que confirmarlo en su opción por la consagración eclesial. Es como aquel pobre que encontró Felipe en el camino y explicándole el Evangelio en pocos minutos lo bautizó; porque aquel hombre estaba ya en el camino; solo debió demostrárselo. En cambio, frecuentemente la Iglesia en concreto dice que ese comprometido políticamente lo que está haciendo es escapando de Dios. La vocación cristiana, en cambio, es siempre vocación de liberación de un pueblo.

Devenir cristiano es llegar a saber escuchar la voz de Dios, pero voz histórica. Se deviene cristiano por un proceso catecumenal. ¿Qué es el catecumenado? Comprometerse con una comunidad de la Iglesia e ir descubriendo día a día el *nuevo* “sentido” de las cosas; es un saber interpretar la voz del pobre histórica y concretamente. No son tantas cosas ni teorías tal como se nos enseñaban antes, sino que, en concreto, es saber escuchar a ese pobre que me está interpelando día a día. Entonces, así, poco a poco, en la comunidad cristiana, en el “pueblo de Dios”, por una praxis existencial, no por una teoría, voy aprendiendo el sentido de las cosas: el nuevo sentido, pero no se me descubre el sentido cuando alguien me explica teóricamente algo, y se lo puede repetir de memoria (repetir de memoria es repetir “lo mismo”) ¿Se recuerdan cómo estudiábamos el catecismo? Repetir “lo mismo” es repetir lo muerto, porque lo *nuevo* no se puede repetir: hay que descubrirlo; lo nuevo es, ahora y aquí, el cómo tengo que responder a Dios. Toda “memoria” es dominación pedagógica: no se puede recordar el cielo porque es futuro; hay que abrirse, hay que tener fe y esperanza. Quiere decir, entonces, que en la expectativa del Reino, cotidianamente, a partir de la praxis de una co-

munidad que me enseña en su compromiso su fe, voy aprendiendo el evangelio. Y cuando ya me he puesto en el camino de la liberación, y estoy suficientemente maduro para el proceso, entonces viene el momento supremo, en el que se me llama: “¿Ya estás dispuesto en el camino de jugarte por la liberación de los pobres? Entonces puedes acercarte a vestir el alba blanca y a acceder al bautismo; porque el bautismo es una responsabilidad y no un premio”. Digo que no un premio en aquello de pensar que se está en la meta y, como el atleta, se puede descansar. ¡No! Porque la parábola de los talentos es tremenda: el que se guardó los talentos los tiene en contra; mejor hubiera sido no haber recibido ninguno.

En realidad no *recibo* el bautismo; sino que *soy recibido* en un cuerpo profético por la consagración bautismal. ¿Se dan cuenta? Antes se pensaba que yo era la substancia y el bautismo era el accidente entitativo, decía el P. Ramírez de Salamanca. La gracia del bautismo era una “cualidad” recibida. ¡Es justo a la inversa! Por el bautismo *soy recibido* “en” la Iglesia. Yo no recibo, soy recibido. Por el bautismo soy incorporado al “cuerpo profético” de los que están decididos a jugar la función eclesial liberadora en la historia. Si no estoy dispuesto, mejor es que, como el San Agustín joven, exclame: “Yo no me bautizo todavía”, porque se agrega pecado; porque es una carga, es una responsabilidad; porque se es consagrado como profeta de la historia. Habíamos pensado antes, en la cristiandad, que si no se recibía el bautismo sacramental no podía salvarse. Pero hay un dogma de fe que dice que “nadie deja de recibir la gracia suficiente para salvarse”. ¿No les parece que se presenta como una especie de contradicción? Como había dos principios que parecían contradictorios se empezó a pensar en el “bautismo de sangre”, el “bautismo de deseo”; y como algunos ni derramaron su sangre ni tuvieron deseo de ser cristianos, se tuvo que recurrir a un bautismo del hombre de buena voluntad. Sin embargo, la solución debemos buscarla de otra manera. La “*gracia crística*” llega a todo hombre de buena voluntad y, por ello, se salva individualmente todo hombre de buena voluntad. Pero y la Iglesia

¿para qué? ¡Para lo que ya he explicado sobre la Iglesia! Se dan cuenta que Cristo ha fundado la Iglesia para responder a la objeción más importante que se está lanzando a los cristianos: si todo hombre se salva por la gracia crítica ¿para qué la Iglesia? Para destotalizar los sistemas históricos y relanzarlos hacia la parusía. Si no hay Iglesia, la historia se totaliza irreversiblemente, y no hay quien la destotalice, aunque los hombres de buena voluntad se salven individualmente. ¿Se dan cuenta del problema? No es cuestión esencial de que el bautismo salve *individualmente*. Y si Uds. quieren podríamos formular la cuestión así: efectivamente, todo hombre de buena voluntad llegará al reino y como participante del reino ha sido introducido por la mediación mística del cuerpo eclesial, la Iglesia.

Pero, por otra parte, la Iglesia es una institución, como hemos dicho, y en esto estamos en la más plena corporalidad de la tradición católica. La Iglesia es una *institución*, por lo tanto el bautismo es la consagración por la que se ingresa a la institución; a la institución se ingresa con cuerpo y con conciencia, con autoconciencia y responsabilidad. De tal manera que el *bautismo pleno* del que tratamos es el que en su consagración exige: “Ahora, dentro de mis limitaciones, me hago cargo de la responsabilidad de comprometerme en la función profética en el mundo”. Este bautizado viene a formar “parte” de la Iglesia y se hace cargo de las responsabilidades de la función. Que haya después otros tipos de bautismos, lo aceptamos, pero todos ellos se definen en función de éste. Este bautismo lo que permite es *participar* en la Iglesia y consagrarnos para cumplir la función profético-salvadora de toda la humanidad. De ahí entonces que el pre-cristiano, que estaba *ante* o *junto* a la Iglesia, por el bautismo deviene cristiano estando ahora *en* la Iglesia. El bautismo lo consagra; lo hace “participar” en un cuerpo que es institución profética. Habría que replantear la significación de la consagración bautismal, que cumple la función liberadora y profética en la historia humana, a todos los niveles: erótico, pedagógico, político.

Se presenta de inmediato otra cuestión: ¿y el pueblo? Ese pueblo que era parte de la cristiandad, ese pueblo que celebra el catolicismo popular. ¿Qué pasa con dicho pueblo? Si rechazamos la fe de este pueblo caeríamos justamente en lo que criticaba el año pasado, caeríamos en ese “conciencialismo” (solamente entran en la Iglesia los autoconsciente). ¿Y el pueblo? Aquí aparece como una contradicción. Pero una fe autoconsciente sería como un catolicismo elitista; es un poco la posición de los que afirman que la fe cristiana es siempre de una “minoría”. Hay aquí razones firmes para pensar que ese pueblo es un pueblo oprimido; y a su vez es un pueblo que también ha tenido un catecumenado histórico de siglos de sufrimientos. Ese pueblo fue evangelizado por la cristiandad latina y colonial, y por ello ese pueblo también tiene fe. Pero no tiene una fe, diríamos así, ilustrada; tiene una fe histórica. Porque ellos creen en el pobre, creen en sus hermanos pobres porque lo son. Por esto están abiertos a la Palabra de Dios. Ellos tienen ya fe, pero a veces no del todo *explícita*; diría aún: ese pueblo está en el camino y está en un catecumenado; está en proceso. Muchas veces ellos están mucho más cerca del Señor que el que en la Iglesia es dominador y los domina. Porque éstos han idolatrado al sistema, mientras que aquellos no creen en el sistema, creen en el pobre y, entonces, están en el recto camino hacia Dios. La fe del catolicismo popular es una *fe catecumenal*, y por lo tanto, propedéuticamente cristiana y, si Uds. quieren, en algunos momentos, explícitamente cristiana. Están frecuentemente más cerca del evangelio que aquellos que saben teología teórica, pero que, por ser los dominadores del sistema, han logrado hacer coincidir el sistema dominador con su teología, y, por lo tanto, niegan al pobre y también a Dios; levantan un altar al ídolo y formulan una “ideología” con el nombre de teología.

Muchas veces, el pueblo cristiano, pobre y popular, tiene criterios mucho más serios y profundos que una élite ilustrada, desviada.

Entre ellos y el profeta *explícito* que forma “parte” de la Iglesia institución con plena responsabilidad y concien-

cia, hay también una analogía. La semilla, diría, aquí ha caído en mejor tierra todavía*, ha caído en muy buena tierra en la conciencia del bautizado comprometido proféticamente en la liberación de los pobres. En la conciencia del dominador difícilmente crece la semilla, y aunque caiga en el camino puede que entre dos piedras crezca; todavía hay posibilidad de salvación.

Bueno, ha pasado el tiempo y me queda media conferencia por dar; la reservo para el futuro. Me faltaba todavía la historia de esta fe de los laicos en la comunidad primitiva, en las persecuciones, en la cristiandad; el problema de la parroquia y las “comunidades de base”, esto relacionado a la significación escatológica liberadora de la *Eucaristía*. Después recién pensaba exponer todo lo referente al episcopado y al presbiterado, considerando su historia y sus funciones. Tal tema será abordado en un próximo encuentro del Departamento de Ministerios del CELAM (Quito, agosto 1974). Pero todo esto lo dejo para el futuro, porque en la próxima conferencia paso a otro tema.

Sin embargo, no se puede dejar de hacer referencia a una cuestión esencial. Harvey Cox en su obra *La fiesta de los locos*, no recuerda algo que tiene gran sentido. Nuestra sociedad opulenta, consumidora, pragmatista ha perdido el sentido de la fiesta, la alegría, el juego. En la Edad Media había ciertos días, como entre nosotros en el carnaval aymara o el brasileño, en que todas las reglas eran dejadas de lado y se podía ironizar o reír acerca de todo. Era como una descarga de la agresividad, un tiempo de ruptura, un juego. El juego en su apartamiento o separación de la cotidianidad práctica, pragmática, utilitarista (la del trabajo alienado para hacer algo vendible) es como un regalo, un don, como una anticipación

* En el *esquema 7*, § 86, la “Palabra” se dirige hacia la totalidad o mundo ya la Iglesia en tres flechas: flecha a) la palabra cae en mala tierra (los dominadores); flecha c) la palabra cae en la mejor tierra: en I B: los pobres del mundo; en II B: los profetas pobres de la Iglesia.

del Reino. De allí toda una teología del juego, tema sugerido en el siglo pasado por Nietzsche (y que tiene que ver con el *otium* romano, la *sjolé* griega y el *nirvana* hindú). Y bien la *fiesta de la liberación* nada tiene que ver con el frío gesto del revolucionario sin sentido del humor (que toma su vida “tan en serio” que al fin se amarga por resentimiento), ni con el juego de la sociedad opulenta, ni siquiera con la simpática “fiesta de los locos” de la cristiandad medieval. La *fiesta de la liberación* es el explosivo regocijo, felicidad entusiasta y comunicativa de un *pueblo* que sale de la prisión. Es como cuando el preso deja la cárcel y festeja con sus familiares amados su libertad alcanzada; como cuando el soldado deja el ejército después de la lucha y brinda con sus amigos por el reintegro a la vida de civil. Como cuando en mi patria, Argentina, el 25 de mayo de 1973 el pueblo invadió las calles con clamores festivos por el triunfo sobre los opresores. La *fiesta de la liberación* es la alegría del pueblo de los oprimidos y de los comprometidos con ellos. Triste estaban en ese 25 de mayo los que oprimen.

La fiesta de la liberación no es sólo separación de la cotidianidad sino fin de un proceso opresivo y comienzo de un nuevo mundo. La fiesta de la liberación no se separa de la cotidianidad como un fenómeno *aparte, paralelo, epifenomenal*. La fiesta de la liberación es un momento real de la cotidianidad auténtica, no sólo no es separación sino que es profundización de esa cotidianidad; claro que no es la cotidianidad pragmática de la opulencia; al contrario, es la cotidianidad sufriente del oprimido que no puede ser pragmática porque su *pragma* (su cosa) le ha sido arrebatada. La fiesta de un pueblo liberándose es un momento fuerte de su existencia real: es la realidad misma tocada con los dedos, no es abstracción, puesta entre paréntesis, *otium*, etc.

De la misma manera la *celebración festiva de la liturgia eucarística* no debe ser pensada desde la experiencia del juego (apragmatidad de la sociedad opulenta), ni de la “fiesta de los locos” (epifenómeno de una sociedad totalizada que quiere olvidar sus pecados, es decir, sus opre-

siones y por ello hasta de los obispos se podían reír la gente), sino desde la expansiva alegría que experimenta el liberado en el momento de salir de la opresión. Debe ser fiesta *real*, continuidad de la cotidianidad sufriente, la de Job, la de Jesús en camino a la cruz, la de los israelitas por el abrasador desierto sin agua; fiesta que se inscriba en la experiencia de la *realidad* de un camino histórico concreto. No es una fiesta para hacernos olvidar el sistema y sus opresiones; es una fiesta que en el sistema pero con los oprimidos se alegra de las liberaciones pasadas como anticipo de las liberaciones futuras y de la liberación escatológica. La fiesta eucarística, visible presencia del Cristo resucitado que se manifiesta como lo escatológico, es el *sacramento de la anticipación del Reino*, pero Reino que se presenta como el proyecto escatológico de liberación radical de todas las opresiones, es decir, pecados. Esta fiesta no nos permite alegrarnos como cuando se fuma opio, transportándonos a un mundo feliz de la fantasía inexistente. En este caso la eucaristía sería el estupefaciente de la historia. ¡No! Por el contrario, en la fiesta eucarística las contradicciones de la realidad, sus sufrimientos, son asumidos por los caminantes del desierto en el espíritu festivo de un pueblo que celebra sus liberaciones.

Cuando ese 25 de mayo de 1973 vi las multitudes que desbordaban las calles, que sin agresividad ninguna cantaban y cantaban, aclamaban y ritmaban consignas (sin agresividad contra nadie porque están sobre todos, ya que sus enemigos habían quedado apresados en el pasado y no los tenían ya en el horizonte de la novedad irrepetible que se abría ante los ojos) ante ese pueblo festivo no pude menos que decirme: La parusía será algo analógicamente semejante. Y, al mismo tiempo comprendí que la Eucaristía era la “fiesta de la liberación” del pueblo oprimido (el Infierno ha también comenzado) y liberándose (el Reino también ha comenzado) en la Alegría infinita de aquel que se nos entregó como Don.