

quaderns

Les raons d'Ellacuría



191

José Sols Lucia

LES RAONS D'ELLACURÍA
EN EL 25è ANIVERSARI DEL MARTIRI
DELS JESUÏTES DE LA UCA (1989-2014)

José Sols Lucia

| | |
|-----------------------------------|----|
| PRESENTACIÓ | 3 |
| RAONS | 5 |
| CONCLUSIÓ | 27 |
| NOTES | 28 |
| QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ | 31 |

José Sols Lucia, Doctor en Teologia, director de la Càtedra d'Ètica i Pensament Cristià de l'IQS (Institut Químic de Sarrià, Universitat Ramon Llull). Ha escrit en aquesta mateixa col·lecció *Teologia de la Marginació* (Quadern n. 46, abril 1992), *El llegat d'Ignacio Ellacuría* (Quadern n. 86, octubre 1998) i *Cent anys de violència* (Quadern n. 120, juliol 2003). És membre de l'àrea teològica de Cristianisme i Justícia.

Edita Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
93 317 23 38 - info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprimeix: Edicions Rondas S.L. - Dipòsit Legal: B-22046-2014
ISBN: 978-84-9730-343-9 - ISSN: 2014-6495 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574

Imprès en paper i cartolina ecològics - Dibuix de la portada: Roger Torres
Traducció del castellà: Jordi Font Barris - Correcció i revisió del text: Eulàlia Nuet Badia
Maquetació: Pilar Rubio Tugas - Novembre del 2014

Protecció de dades: La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades estan registrades a un fitxer de nom BDGACIJ, titularitat de la Fundació Lluís Espinal. Només es fan servir per a la gestió del servei que li oferim i per mantenir-lo informat de les nostres activitats. Pot exercir els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició dirigint-se per escrit a c/ Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona.

Fa vint-i-cinc anys que Ignacio Ellacuría va ser assassinat per l'exèrcit salvadorenc en plena guerra civil. La matinada del 16 de novembre de 1989, soldats del batalló Atlacatl van entrar a la residència dels jesuïtes de la UCA (Universidad Centroamericana) de San Salvador (El Salvador) i van matar tots els que es van trobar, concretament sis jesuïtes: Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Amando López, Juan Ramón Moreno i Joaquín López y López. La cuinera de la residència, Elba Ramos, també s'hi allotjava, juntament amb la seva filla Celina, protegint-se de la guerra, ja que durant aquells dies els combats es van lliurar als carrers de la capital i hi havia toc de queda. Totes dues van ser crivellades sense pietat per eliminar testimonis. L'exèrcit pretenia que l'opinió internacional cregués que havia estat la guerrilla qui havia matat els jesuïtes, però aquesta estratègia no va servir de res, ja que al final es va saber la veritat. Es va saber quins soldats i sota el comandament de quins oficials havien dut a terme aquest assassinat de població civil desarmada, i van ser jutjats per això, però mai no es va jutjar qui havia donat l'ordre, amb tota seguretat el mateix govern salvadorenc, presidit per Alfredo Cristiani, amb la connivència de l'ambaixada nord-americana durant l'administració del president George Bush (pare).¹

Per sort, fa anys que els tambors de guerra van deixar de sonar a El Salvador i a tota l'Amèrica Central, per la qual cosa avui hi ha llibertats democràtiques a la regió. No obstant això, persisteix el problema de fons: una desigualtat social enorme, que origina noves formes de violència, no política, sinó en forma de «maras» (bandes de delinqüents, extremament violentes), sense oblidar la gran violència que constitueix la mateixa pobresa.

La figura d'Ellacuría és immensa en molts sentits. Sent un filòsof d'altura, deixeble i estret col·laborador de Xavier Zubiri, un altre gran filòsof, va voler que la seva filosofia estigués al servei de la causa dels pobres de la Terra, no d'una manera pamfletària, sinó donant elements

de comprensió de la realitat històrica. Sent teòleg, va saber articular el missatge de salvació del cristianisme amb els crits d'alliberament de tot un subcontinent, el llatinoamericà, que es dessagnava per estructures econòmiques injustes i per dictadures d'una cruessa enorme. Sent rector d'una universitat, la UCA d'El Salvador, es va voler implicar en els greus problemes econòmics, socials i polítics del seu temps, i va repensar la universitat precisament com una institució al servei d'aquestes causes històriques d'alliberament, novament, no a manera pamfletària, sinó, com acostumava a dir ell, «universitàriament». Tot i això, avui dia no hauríem de recordar Ellacuría per quedar-nos paralitzats per la seva extraordinària energia i creativitat, sinó al contrari, l'hem de recordar perquè la seva història sigui per a nosaltres una font d'inspiració en el difícil repte de transformar allò inhumà de la realitat actual.

En concret, volem presentar aquí algunes de les raons que van inspirar Ignacio Ellacuría, jesuïta espanyol, basc, nacionalitzat salvadorenc, com ja hem dit, gran filòsof i teòleg, rector de la UCA, home de pau, agut analista polític. Aquesta vida el va dur a una mort martirial que hauria pogut evitar, però ell va optar per estar fins al final al costat de les majories oprimides, treballant per una pau justa i per una reconciliació nacional, aportant a la causa de l'alliberament el seu extraordinari bagatge intel·lectual, en filosofia, en teologia i, sobretot, en política.

I el recordarem tot donant la paraula al mateix Ignacio Ellacuría a través d'una selecció que hem fet d'alguns dels seus millors textos, precedits d'introduccions breus que ajudaran a entendre millor –esperem-ho– allò que hem volgut anomenar «les raons d'Ellacuría».²

Hem escollit vint-i-set raons que van inspirar la vida d'Ellacuría, cadascuna precedida d'una breu introducció nostra.

1. La vida autèntica consisteix a estar centrat en el treball per al bé de la humanitat

Ignacio Ellacuría va tenir uns quants grans mestres al llarg de la vida: el P. Miguel Elizondo, al Noviciat de Santa Tecla (El Salvador); el P. Aurelio Espinosa, durant els estudis d'humanitats, a l'Equador; el P. Ángel Martínez Baigorri, poeta navarrès establert a Nicaragua; el P. Karl Rahner, durant els estudis de teologia, a Innsbruck; Xavier Zubiri, el seu mestre de filosofia, a Madrid; el P. Pedro Arrupe, superior general de la Companyia de Jesús entre 1965 i 1983; i monsenyor Óscar Romero,

arquebisbe de San Salvador (El Salvador) entre 1977 i 1980. Sobre cada un d'ells va escriure amb agraïment. En una ocasió, encara jove, va descriure un tret d'Aurelio Espinosa, que és, sense pretendre-ho, un autoretrat del futur Ignacio Ellacuría.

El P. Aurelio Espinosa va ser tot el contrari d'un superficial, que papalloneja per qualsevol tema, o d'un intel·lectual desvirtuat en funcions administratives aparents. [...] Va ser des de la seva primera joventut un treballador excepcional, com només és possible en un home que prengui com a «forma de vida» el treball. El treball era el seu punt de gra-

vetat, cap al qual queia, quan no li ho impedien obstacles externs. Somàticament la seva necessitat de descans era mínima; psíquicament, descansava treballant. Això indica, entre altres coses, que estava plenament centrat en el seu treball. Es podia centrar —i trobar el seu centre— en el treball, perquè aquest corresponia al que ell era, i ell estava disposat a ser el que era. La paraula que correspon a aquest comportament és autenticitat: autenticitat, més encara que moral, existencial. L'efectivitat i la fama se li havien de donar de més a més.³

2. L'Estat no s'hauria d'agenollar davant el capital

En la dècada de 1970, sent ja professor i director del Departament de Filosofia de la UCA, abans que esclatés la guerra civil, Ellacuría va ser testimoni d'alguns dels intents vans de l'Estat salvadorenc per tenir una autèntica autonomia política. Els interessos de les grans corporacions nord-americanes sempre acabaven prevalent per damunt de la voluntat del govern i, per descomptat, del poble. Ellacuría somiava que El Salvador arribés a ser una democràcia moderna i adulta, un poder polític al servei —només— del seu poble, de les seves majories, ja que això és precisament la democràcia. El 1979, un grup de joves oficials de l'exèrcit va fer un cop d'Estat per instaurar una vegada per totes una autèntica democràcia i emprendre una necessària reforma social i agrària. Aquella Junta semblava l'inici del somni democràtic, però només uns mesos després la Junta es va agenollar davant el mandat del capital —les grans corpo-

racions internacionals i l'oligarquia nacional. Ellacuría va publicar un famós i càustic editorial: «A sus órdenes, mi capital» («A les seves ordres, mon capital»).

En aquesta lluita ha guanyat la dictadura de la burgesia. S'ha demostrat, encara que conjunturalment, que no és possible un trencament, si és que el trencament toca elements estructurals de l'actual sistema. S'ha vençut l'Estat, i ha estat vençut sense gaire esforç per una classe minoritària. I se l'ha vençut en un plantejament que havia proposat com a molt ben pensat, pel qual estava totalment decidit i, a més, amb el ple suport de la Força Armada.⁴

I així no pot ser. En la batalla entre el capital i l'interès comú, només una ferma aliança del poder executiu, de la Força Armada i del poble pot iniciar en aquest país un procés de profunds canvis socials. Però per a això es requereix tot el contrari del que ha passat: que el poder executiu i la Força Armada estiguin més a prop del poble que del capital.⁵

3. En temps de guerra civil, el diàleg nacional pot conduir a una futura pau justa

L'any 1980, El Salvador se submergí en una guerra civil que duraria dotze anys i segaria 75.000 vides, la majoria civils. Els més de deu anys de protestes pacífiques demanant, exigint, transformacions estructurals, només havien obtingut com a resposta una dura repressió violenta per part de l'exèrcit, de vegades en forma d'«esquadrons de la mort» (militars sense uniforme), liderats pel

temible major D'Aubuisson, l'home que va donar l'ordre d'assassinar monsenyor Óscar Romero. Contra l'opinió de molts, des del principi Ellacuría va afirmar quatre coses: a) que aquella guerra seria llarga, b) que no la guanyaria cap dels dos bàndols, c) que cap dels dos bàndols representava el país —ni tan sols la suma d'ambdós aconseguia representar-lo—, i d) que al país no li interessava que guanyés cap dels dos bàndols. Per aquest motiu, es va dedicar de ple a fer de mediador entre ambdues parts enfrontades per contribuir a un diàleg que conduís a la pau —segons ell, primer, «diàleg nacional», i només després, «diàleg en la cimera»—, i va aportar reflexions summament interessants sobre com es pot arribar a la pau —a una pau justa— quan s'està enmig d'un conflicte bèl·lic nacional.⁶

No és un crim entrar en diàleg i negociació amb el FDR⁷ [...]; ni tampoc ho és fer-ho amb el FMLN⁸, que és un poder real al país amb el qual inevitablement cal tractar, si es vol una solució política i no purament militar. No solament no és un crim; és una necessitat. És una obligació política. Si es fracassa en l'intent o perquè el diàleg ni tan sols s'ha pogut iniciar o perquè el diàleg no ha conduït a una negociació satisfactòria, sempre queda la possibilitat d'iniciar una nova via. Però l'intent no es pot donar per fracassat abans d'emprendre'l. No és que la negociació, fins i tot encara que tinguis un gran èxit, sigui un recurs suficient per a assolir la pau. Però pot ser un pas molt important no sols per a la pau, sinó perquè la pau assolida sigui justa i respongui a les necessitats del poble salvadorenc, perquè la pau sigui el

primer pas ferm cap a una ràpida, urgent reconstrucció. D'aquí la greu responsabilitat històrica davant la qual es troben els sectors democràtics.⁹

[L'«estat de diàleg», que hauria de substituir l'estat de guerra,] consisteix en el fet que la majoria de la població sigui cada vegada més conscient de la necessitat d'un diàleg nacional a fi de posarlo en marxa i d'aconseguir, gràcies a aquest diàleg, la pau que es necessita. [...] Abans de res, cal posar en marxa un gran subjecte col·lectiu. Com més gent es compromet en la tasca, com més poble s'organitzi a favor d'aquesta causa i com més organitzacions de tot tipus es mobilitzin en aquesta direcció, molt millor per a la pau. És un error i una trampa pensar que el problema és només del govern i dels fronts revolucionaris. Com és il·lusori pensar que es pugui delegar aquesta qüestió fonamental del diàleg nacional en mans dels partits polítics, quan han estat tan incapaços a l'hora de promoure'l. [...] El diàleg nacional suposa que la major part de la població i la major part de les organitzacions de tota mena es posin en estat de diàleg, això és, que reflexionin sobre quines són les solucions millors per a posar fi a la situació calamitosa en què viu la major part de la població salvadorenca. Suposa no solament que reflexionin sobre ells mateixos, sinó que s'obrin a escoltar allò que altres forces o sectors diuen, sense importar que les seves opinions siguin distants.¹⁰

Contra els qui afirmaven que, «un cop acabada la guerra, cal passar pàgina», Ellacuría es pronunciava en aquests termes:

Amb això no es tracta de posar fi a la guerra de qualsevol manera. Només s'hi pot posar fi quan hi hagi la seguretat raonable que no es tornaran a donar les condicions que la van fer esclatar. Això no implica que calgui esperar-se a superar els mals i les injustícies estructurals que secularment han crucificat el país, ja que una tasca així és de tothom i per a molt de temps. Implica només que s'asseguri una situació global i una correlació de forces que impulsin el procés just per a assolir la pau d'una manera eficaç, la qual cosa exigeix, sens dubte, la presència activa en el procés dels qui més han fet per canviar les coses. La fi de les hostilitats sense prou garanties no duria la pacificació i, menys encara, una pau justa i consolidada. Les mateixes causes i els mateixos agents produiran més tard o més d'hora els mateixos efectes, si les mateixes circumstàncies segueixen igual en allò fonamental. Des d'un altre punt de vista seria una vergonya nacional que hagués estat en va tanta sang vessada i tant treball fet, i ho seria, si no s'assolís un avenç substancial cap a un nou ordre social, no estructurat segons els interessos de les minories, sinó segons les necessitats i la voluntat de les majories.¹¹

4. En els conflictes bèl·lics i revolucionaris cal escoltar la veu de la «tercera força social»

Tal com ja hem indicat més amunt, Ellacuría va afirmar sovint que cap dels dos bàndols de la guerra civil salvadorenca no representava la majoria del país; ni tan sols la suma d'ambdós la representava. A El Salvador hi havia «una tercera força social» que no tenia

veu en la guerra, i que, segons Ellacuría, havia de ser escoltada, un fet semblant al que Paul Preston va anomenar «la tercera Espanya» en els seus estudis sobre la Guerra Civil Espanyola. Acostuma a succeir en els conflictes bèl·lics nacionals que la pluralitat es redueix a una absurda dualitat «A / no-A», quan la realitat social i política és més diversa.¹²

Es tracta d'atendre al fet real que la major part de la població i un bon grup de forces socials importants més o menys organitzades desitgen una solució diferent de la de la guerra. Per què no aprofitar aquesta força per a obligar a concloure la guerra, per a determinar mesures provisionals mentre aquesta no es doni per finalitzada i per a trobar aquells punts fonamentals que permetessin resoldre el «principi» del conflicte?¹³

La proposta és que el poble recuperi el seu protagonisme actiu sense sotmetre la seva força i la seva possible organització a cap de les dues parts en conflicte [...]. La hipòtesi que aquí s'avança és que si aquesta tercera força social es dinamitza pot conduir no tan sols a la solució del conflicte, sinó també a delinear els punts fonamentals d'un projecte social al qual els polítics s'haurien de sotmetre.¹⁴

Ellacuría denunciava que el poble no està portant les regnes del seu propi destí:

No és el poble, com a força social, el subjecte real del seu propi destí polític, sinó que ho són els seus presumptes representants, que miren més pels interessos propis, derivats d'estar o no estar en el poder, que pels interessos reals de la població.¹⁵

L'objectiu fonamental d'aquesta tercera força social ha de ser la superació del conflicte actual. L'objectiu no pot ser que prengui ella mateixa el poder polític, cosa per a la qual no està capacitada, ni tampoc que una o l'altra de les parts en conflicte arribi al poder, sinó la superació del conflicte. La «superació» dialèctica del conflicte implica, després de l'enfrontament d'ambdues parts amb la consegüent negació de totes dues, pròpia de tota confrontació dialèctica, la conquesta d'una nova solució superadora, que sintetitzi allò raonable de cada una de les parts en oposició en quelcom que no és simplement un terme mitjà o un conjunt de coincidències, sinó en quelcom realment nou que, d'una altra forma i en una altra unitat estructural, reculli allò que hi ha de positiu en els projectes contraris.¹⁶

5. La filosofia té una funció alliberadora

La filosofia és la major expressió de la llibertat. Tota filosofia seriosa, rigorosa, fa una funció de criticitat, mitjançant la qual l'home s'allibera dels enganys, llocs comuns, tradicions fa temps inqüestionades, pors davant d'allò natural. Per mitjà de la seva funció crítica, la filosofia desemmascara la ideologia dominant en un sistema polític, econòmic o cultural dominant, les falses ideologitzacions que, sota capa d'ideologia legítima, mantenen intacta una estructura social injusta. L'home és lliure, i la filosofia és el llenguatge de la llibertat. Ellacuría va aplicar aquesta concepció de la filosofia al seu present històric, amb la qual cosa va contribuir a analit-

zar discursos que pretenien justificar el que hi havia, i també a desemmascarar enganys.

Es pot dir que la filosofia des de sempre, tot i que de diverses formes, ha tingut alguna cosa a veure amb la llibertat. S'ha suposat que és tasca d'homes lliures, en pobles lliures, lliures almenys d'aquelles necessitats bàsiques que impedeixen aquesta forma de pensar que és la filosofia; s'ha admès també que ha exercit una funció alliberadora per a qui filosofa i que, com a exercici suprem de la raó, ha alliberat els pobles de l'obscurantisme, de la ignorància i de la falsedat. Al llarg dels segles, des dels presocràtics fins als homes de la Il·lustració, passant per totes les formes crítiques de pensar, en realitat s'ha donat a la raó, i a la raó filosòfica en particular, grans prerrogatives en funció de la llibertat.¹⁷

La funció crítica de la filosofia està orientada, en primer lloc, a la ideologia dominant, com a moment estructural d'un sistema social, [...] admès que l'ideològic pot ser vehiculat no solament per aparells teòrics de tota índole, sinó també per un cúmul d'objectivacions i relacions socials.¹⁸

Tota filosofia nova ha sorgit per insatisfacció del filòsof o de l'escola filosòfica en relació a tot o a gairebé tot el que ha antecedit en el terreny filosòfic. Els grans filòsofs han estat sempre uns grans inconformistes amb el pensament rebut, i no tan sols estan preparats mentalment per a grans gigantomàquies, sinó que el seu propi tarannà és essencialment crític i està preparat per a distingir la veritat de les seves aparences, el provat del no provat, etc.¹⁹

La filosofia ha de fer sempre una funció alliberadora, però la manera de fer-la és diferent i això farà que hi hagi filosofies diferents amb la seva pròpia universalitat. No hi ha una funció alliberadora abstracta i ahistòrica de la filosofia; cal, per tant, determinar prèviament el què de l'alliberament, la forma de l'alliberament i cap on va l'alliberament.²⁰

6. La missió de la universitat consisteix a analitzar la realitat i a contribuir a la seva transformació: «universitàriament»

Ellacuría sempre va ser un home universitari. Després del seu llarg període de formació en diferents centres superiors (Quito, Innsbruck, Madrid), va ser, primer, director del Departament de Filosofia de la UCA d'El Salvador (1969-1979) i després, fins a la seva mort, rector d'aquesta Universitat (1979-1989). Les seves reflexions sobre la funció social, cultural i política de la universitat són abundants i de gran qualitat.²¹ Ella-curía considera que la universitat ha de participar en els processos històrics de transformació social, econòmica i política, per a la qual cosa ha d'aportar anàlisis i propostes de canvi estructural. No pot girar-se d'esquena a la realitat històrica, com van fer unes quantes universitats del seu temps. Ara bé, tampoc no es pot convertir en un local sindical o polític. Tal com ja hem indicat més amunt, acostumava a dir que la universitat ha d'actuar «universitàriament».

La forma específica amb la qual la universitat ha de posar-se al servei immediat de tothom és dirigint l'atenció, els esforços i el funcionament universitari a

l'estudi d'aquelles estructures que, per ser estructures, condicionen per a bé o per a mal la vida de tots els ciutadans. Les ha d'analitzar críticament, ha de contribuir universitàriament a la denúncia i destrucció de les injustícies, ha de crear models nous perquè la societat i l'Estat puguin posar-los en marxa. Insubstituïble tasca de la universitat en el servei al país com un tot i a tots els ciutadans. D'aquesta orientació se n'aprofitaran, a més, els professors i estudiants en viure en una universitat, que sent el que ha de ser, els ofereix una tasca crítica i creadora, sense la qual no hi ha formació universitària.²²

7. Amb monsenyor Romero, Déu va passar per El Salvador

Monsenyor Óscar Romero va ser arquebisbe de San Salvador entre 1977 i 1980, any que fou assassinat. Ningú com ell no va marcar tant Ellacuría. Ningú com ell no va encarnar tan profèticament i tan pastoralment el que volia ser la teologia de l'alliberament, aquella teologia llatinoamericana que Ellacuría contribuï a formular. Monsenyor Romero va ser «la veu dels sense veu» d'El Salvador durant tres anys intensos, fins que un tret posà fi a la seva vida, però no a la seva memòria.

Fa vuit mesos, un 24 de març, queia davant l'altar monsenyor Romero. N'hi va haver prou amb un tret al cor per posar fi a la seva vida mortal. Estava amenaçat feia mesos i no va buscar mai la menor protecció. Ell mateix conduïa el cotxe i vivia en un indefens apartament adossat a l'església on va ser assassinat. El van matar els mateixos que maten el poble,

els mateixos que en aquest any del seu martiri han exterminat gairebé deu mil persones, la majoria joves camperols, obrers i estudiants, però també ancians, dones i nens que són trets del seu ranxo i apareixen poc després torturats, destrossats, molt sovint sense que es puguin reconèixer. No importa determinar qui és el qui ha disparat. Ha estat el mal, ha estat el pecat, ha estat l'Anticrist, però un mal, un pecat i un anticrist històrics, que s'han encarnat en unes estructures injustes i en uns homes que han escollit el paper de Caïn. Només va tenir tres anys de vida pública com a arquebisbe de San Salvador. N'hi va haver prou per a sembrar la paraula de Déu, per a fer present en el seu poble la figura de Jesús; van ser massa per als qui no poden tolerar la llum de la veritat i el foc de l'amor.²³

El P. Rutilio Grande, jesuïta, bon amic de joventut de monsenyor Romero i sacerdot molt entregat a la causa dels pobres, va morir assassinat el març del 1977, pocs dies després d'haver pres Romero possessió com a arquebisbe de la capital. Després de la mort de Rutilio, en poques hores, Romero va canviar radicalment. Romero deia que allò no va ser una «conversió», però sí que en aquell moment se li van obrir els ulls i va començar a veure una cosa que abans no havia sabut veure, malgrat la seva bona fe com a pastor: la gran injustícia en què vivien els pobres. Molts creiem que allò sí que va ser una conversió, tot i que reconeixem que, efectivament, sempre havia estat un bon pastor.

[Romero] es convertí en el gran regal de Déu perquè ell mateix va quedar total-

ment convertit. No va passar tot de cop, tot i que sí que va ser sobtat el canvi inicial. L'assassinat del pare Grande, el primer dels sacerdots màrtirs que hagué d'enterrar, va sacsejar la seva consciència. Se li van esquinçar els vels que li ocultaven la veritat i la nova veritat començà a apoderar-se de tot el seu ésser. No va ser inicialment un canvi subjectiu, sinó una transformació objectiva. Se li va descobrir una cosa que abans no havia vist, malgrat la seva bona voluntat i la seva puresa d'intenció, malgrat les seves hores de pregària i la seva ortodòxia repetida, la seva fidelitat al magisteri i a la jerarquia vaticana. La llum s'apoderà d'ell i això el va transformar. No és que ell es transformés i així se li mostrés allò que abans no veia; més aviat va veure una cosa nova, una cosa objectivament nova i això el transformà. Això nou va ser, en un primer moment, la veritat enlluernadora d'un sacerdot que s'havia dedicat a evangelitzar els pobres, que en aquesta evangelització havia dut els pobres a historitzar la salvació, a donar carn històrica a la paraula eternament nova de Déu. Per això va ser assassinat per aquells que se sentien interpel·lats per aquesta paraula evangèlica i per aquest poble que l'havia fet carn pròpia i fins a un cert punt projecte polític. Altres bisbes i altres cristians van veure en el martiri del pare Grande un succés polític i fins i tot en donaren interpretacions encegades i increïbles. Monsenyor Romero no. Els seus ulls nets van veure la veritat. I aleshores se li va revelar què significava ser apòstol a El Salvador d'avui; significava ser profeta i ser màrtir. I aleshores va començar la carrera de profeta i de màrtir, no perquè ell l'hagués

escollida, sinó perquè Déu l'ompli amb les veus històriques del sofriment del seu poble escollit i amb la veu de la sang del primer just que moria martirialment a El Salvador actual, perquè tothom tingués més vida i perquè tota l'Església recuperés el seu pols profètic rebaixat.²⁴

L'Evangelí sempre es llegeix des d'un lloc, sempre es llegeix situadament; la fe es viu també situadament. Aquesta lectura i aquesta vitalització no seran mai ni tan sols prou adequades, si aquest indret i aquesta situació no són d'una manera preferencial el món dels oprimits. I en això va consistir la conversió apostòlica de monsenyor Romero. Canvià de lloc, canvià de situació, i el que era una paraula opaca, amorfa i ineficaç es va convertir en un torrent de vida al qual el poble s'apropava per apagar la seva set.²⁵

Amb monsenyor Romero, Déu ha passat per El Salvador.²⁶

8. L'Església que no deixa d'aprendre: la teologia de l'alliberament va beure de moviments socials i polítics d'esquerra

L'Església ensenya, però també ha d'aprendre. Ellacuría va donar un exemple d'això en admetre que el (re)descobriments d'allò que hi ha d'alliberador en el cristianisme en l'ordre de les estructures socials, econòmiques i polítiques, a la Teologia de l'Alliberament li va venir de moviments polítics i socials.

La teologia de l'alliberament, que ha introduït tan vigorosament en el magisteri, en la reflexió i en la pràctica de l'Església el tema de l'alliberament, l'ha

descobert fora d'ella mateixa i fora de l'Església, almenys en un primer moment. L'ha descobert no tan directament en l'escolta del clam dels pobles i de les classes oprimides, sinó en els moviments sociopolítics de l'alliberament, que havien recollit efectivament aquest clam i l'havien articulats en diferents formes de lluita política.²⁷

9. La Teologia de l'Alliberament estudia l'alliberador de la fe cristiana en totes les dimensions de l'humà

Malgrat els textos i les homilies de clar contingut social dels Pares de l'Església (segles II-VI), d'alguns teòlegs de l'escolàstica medieval, dels teòlegs de l'escola de Salamanca (s. XVI) i de l'escola de Coimbra (s. XVII), d'alguns missioners dominics i jesuïtes a Amèrica (s. XVI-XVII), de les Reduccions guaranis del Paraguai (s. XVIII), la veritat és que el cristianisme va entrar en la Modernitat amb un discurs teològic molt reduït a allò personal: Déu ens salva a cadascú de nosaltres, com si es tractés d'una salvació només individual, un per un. La Teologia de l'Alliberament llatinoamericana i la Teologia Política europea i nord-americana mostren que l'alliberament que surt de la Pasqua impregna tots els ordres humans, també l'ordre de les estructures de societat, fonamentals en la vida humana.²⁸

La teologia de l'alliberament [...] tracta primàriament de tot allò que afecta el Regne de Déu, només que enfoca tots i cadascun dels seus tòpics, fins i tot els més elevats i aparentment separats de la història, sense oblidar mai, i sovint amb

una atenció molt especial, la seva dimensió alliberadora.²⁹

No es tracta que l'Església sigui o no una força política, que entra en col·lisió amb altres forces polítiques, ja que l'Església no hauria d'anar a buscar mai el poder polític. Es tracta que l'Església, fidel a la seva missió, promou la salvació integral de l'home, salvació que en la seva integralitat té una dimensió política.³⁰

10. L'alliberament és una tasca històrica que afecta l'estructural

Sens dubte, l'alliberament és inicialment personal, ja que només la persona pot ser alliberada. Tanmateix, les persones viuen en sistemes socials, per la qual cosa també cal parlar d'un alliberament de tipus estructural: social, polític, econòmic.

L'alliberament és d'antuvi una tasca històrica i, dins de la història, una tasca socioeconòmica. Aquesta era la demanda, i calia respondre-hi, a això. No era pas petita, la demanda, ni fàcil, la resposta. El destí del mateix home i de la humanitat es debatia en gran part en l'element estructural històric d'allò socioeconòmic.³¹

11. L'experiència salvífica que va tenir Israel en l'Antic Testament és la mateixa que tenen avui els pobles que lluiten pel seu alliberament històric

En un primer moment, la Teologia de l'Alliberament –la primera teologia cristiana nascuda fora d'Europa i de la Mediterrània en vint segles– es va inspirar d'una manera nítida en l'Antic

Testament: de la mateixa manera com Israel va viure un procés d'alliberament polític en la seva fugida d'Egipte (segle XIII aC), i a posteriori formulà aquest esdeveniment històric com a vivència teològica (Déu vol la llibertat del seu poble; celebració de la Pasqua jueva), també a l'Amèrica Llatina dels anys seixanta, setanta i vuitanta del segle XX, el poble busca l'alliberament. I Déu és amb el seu poble. Volent reaccionar contra una certa teologia tradicional, Ellacuría afirma que l'alliberament és primigèniament col·lectiu, comunitari, no individual: Déu salva el poble, i en aquesta experiència comunitària cada individu pot viure personalment la salvació.

Israel va entendre la seva salvació des del seu propi alliberament històric. En la seva pròpia història de poble, abans que d'individus, i de poble amb problemes concrets d'indole predominantment política, és on la revelació de la paraula de Déu va anar prenent carn. És una salvació que té molt d'alliberament dels enemics polítics, que ho eren de Jahvè, perquè ho eren del poble de Jahvè. En aquest estadi de la història de la salvació es va de l'experiència política a l'experiència religiosa, i s'espera de la religió que vingui a interpretar i, en el seu cas, a resoldre problemes polítics, és a dir, problemes del poble com a totalitat pública.³²

Es pertanyia al poble d'Israel i és en la pertinença a aquest poble, que era l'objecte global de la salvació, on cada membre del poble podria esperar la seva salvació, salvació del seu aquí i del seu ara, que sens dubte tenia una projecció religiosa.³³

12. Cal una cristologia que reculli el logos històric

La vida humana és essencialment històrica –tot i que no exclusivament. Per això, la salvació també ho és. Si no ho fos, no seria humana. Que la salvació sigui històrica significa que tots els seus moments ho són: a) oferiment de la salvació –l'experiència d'Israel en l'Antic Testament i l'experiència de les primeres comunitats cristianes en el Nou Testament–; b) acollida de la salvació –història d'Israel i història de l'Església–; i c) la teologia, que, volent donar raó de l'experiència de salvació, necessita un «logos» històric.

Avui necessitem una nova cristologia per a la qual el tema capital no pot ser com es concilia conceptualment –i es tranquil·litza així la inquietud intel·lectual– la unitat de persona amb la duplicitat de naturaleses, sinó, més aviat, com du a terme Jesús en tota la seva plenitud la seva missió de salvador de l'home. Això no és un plantejament merament funcionalista ni menys profund que l'anterior. Si la història té més entitat metafísica que la naturalesa, les reflexions sobre la història hauran de ser més profundes que les anteriors. I per definició més operatives.³⁴

Aquesta nova cristologia ha de donar tot el seu valor de revelació a la carn de Jesús, a la seva història. Avui més que mai és absurd pretendre construir una cristologia en la qual no compti decisivament la realització històrica de la vida de Jesús.³⁵

Només un logos que tingui en compte la realitat històrica de Jesús pot donar pas

a una cristologia total i a una cristologia a l'altura canviant de la història; només ell ens podrà descobrir què hi ha de salvació en la història arran de la història de salvació.³⁶

13. Ser cristià consisteix a seguir Jesús en la història

La salvació que procedeix de la Pasqua té l'origen en la història de Jesús, una història fins a la mort en la creu, una història plena d'opcions morals, de denúncies socials i de paraules profètiques. Difícilment podrem acollir la salvació en la nostra vida sense reviuir d'alguna manera aquesta història. Sens dubte, podem viure de nou la vida de Jesús en la celebració de la fe, però sobretot estem cridats a viure-la en la història, afrontant la realitat d'avui com Jesús va afrontar la del seu temps. No es tracta d'imitar la vida de Jesús –això seria absurd per anacrònic–, sinó de reviuir-la en la nostra història, amb la nostra personalitat, amb les nostres capacitats, intentant percebre els reptes del nostre temps.

No hi ha accés al Crist de la fe si no és a través del Jesús històric, i que aquest accés a la transcendència del Crist només va ser possible en Jesús per la vida que va dur, i només és possible en l'home constituint-se en seguidor –no purament en imitador– d'allò que especialment en els Evangelis se'n presenta com la historicitat material de Jesús, sense excloure'n el caràcter polític. Es tracta, en definitiva, d'una recuperació integral de la historicitat per a, sense identificacions ni dualismes, fer de Jesús el lloc per excel·lència de l'encontre de la divinitat.³⁷

El seguiment és un seguiment històric del Jesús que va fer present la divinitat en la història. Aquest seguiment no és merament moralista, perquè aquest moralisme tornaria a caure en una positivitat sense transcendència, això és, en un positivisme sense gruix històric, segons l'encertada expressió de Juan Luis Segundo. Hi ha seguiment perquè hi ha fe, i no hi hauria fe si no hi hagués donació de la veritat real de Jesús a qui ell gratuïtament –o millor el Pare– ha decidit estimar d'una manera especial. Però, acceptat tot això, el que es dona és un seguiment històric i no una mera imitació. El seguiment històric implica, en primer lloc, que del Jesús històric se'n fa un punt de referència insubstituïble, tant en allò que és la seva vida unitària i totalment entesa, com en allò que és el desplegament de les seves actituds, de les seves accions i de les seves paraules; per molt que sigui difícil arribar a la seva *ipsissima* biografia³⁸ i als seus *ipsissima* verba³⁹ i acceptant de grat que impliquen ja lectures i interpretacions històriques, se'ls pren com a punt de partida constitutiu. Però el seguiment històric comporta, en segon lloc, que cadascun dels seguidors en particular i en comú tracta de fer amb la seva pròpia biografia, però en la seva pròpia història, no tant allò que Jesús faria, sinó allò que Jesús li mana fer –llegit aquest mandat des d'allò que ell va ser històricament i a la llum d'allò que el seu Esperit, també a través dels signes dels temps, dicta en els cors que han estat assumits per ell. Aquest seguiment té un evident caràcter històric, ja que no solament es du a terme en la història, sinó que fa de la història, integralment entesa, la matè-

ria mateixa del seguiment, però té alhora un caràcter transcendent, atès que el té aquell que se segueix i el té també l'Esperit pel qual i amb el qual se segueix, perquè el seguiment està mesurat i orientat per allò que ha de ser el Regne de Déu, tal com el va anunciar i posar en marxa Jesús.⁴⁰

No s'ha de circumscriure la categoria de seguiment al pla estrictament personal, com si fos possible un seguiment de disposicions interiors sense plasmació en els processos públics i en les estructures socials.⁴¹

14. Els pobres ens salven

És fàcil entendre que els pobres són «objecte de salvació», que necessiten l'ajuda i la solidaritat dels qui vivim confortablement en l'actual sistema social. Però és més complicat entendre que els pobres siguin «subjecte de salvació». Doncs ho són. Déu –l'únic que pot salvar–, per a salvar-nos, opta per situar-se allà on la humanitat està sent negada, de tal manera que per a acollir la seva salvació no puguem sinó apropar-nos a aquests llocs socials. Ellacúria parla de «pobres», però podríem ampliar el terme a tot individu o grup al qual siguin negats els drets humans. No oblidem que anunciem un Crist crucificat, no un Cèsar triomfant, ni un rei Herodes opulent, ni tan sols un fariseu acomodat.

L'Església té una vocació universal de salvació, però el seu lloc més propi és el món dels pobres. No és que siguin necessaris els pobres perquè hi hagi Església o perquè l'Església sigui santa [...],

sinó que només pot ser santa i salvadora, si n'hi ha, des dels pobres, amb els pobres i per a ells. Però els pobres no són només missió de l'Església; són també la seva salvació, lloc de presència de Crist salvador, així com els qui estan a l'altre extrem dels pobres han estat històricament, ho són actualment i [...] seguiran sent el lloc de la perdició de l'Església.⁴²

... [per a alguns] resulta escandalós proposar els necessitats i oprimits com la salvació històrica del món. Resulta escandalós per a molts creients, que ja no creuen veure res cridaner en l'anunci que la mort de Jesús va dur la vida al món, però que no poden acceptar teòricament, i menys encara pràcticament, que aquesta mort que dóna vida passi avui realment pels oprimits de la humanitat. I resulta també escandalós per als qui busquen l'alliberament històric de la humanitat. És fàcil veure els oprimits i necessitats com aquells que necessiten ser salvats i alliberats, però no ho és veure'ls com a salvadors i alliberadors.⁴³

15. Només hi ha una història

A causa de la llarga posteritat del pensament de sant Agustí (des del segle v fins al segle xx), al seu torn molt condicionat pel neoplatonisme, la teologia cristiana va tendir a marcar la dualitat entre el transcendent i l'immanent, entre el diví i l'humà, dualitat que correspon, sí, a la fe cristiana, però que, mal interpretada, pot dur a oblidar que ambdues dimensions es donen en una única història, la història de salvació oferta per Déu dins la història humana. Ellacuría segueix de prop Karl Rahner en afirmar

que hi ha una única història, no dues, i que en aquesta única història, allò diví es revela en allò humà. La dualitat conceptual no ens hauria de conduir a l'error de creure que existeix una dualitat en allò real. La preposició «en» és clau per a articular la dualitat conceptual d'allò teològic en la unitat de la realitat històrica: la salvació en la nostra història; Déu actua en les nostres obres, que són fruit de la nostra llibertat.

Des d'un principi donem per acceptat que no es donen dues històries, una història de Déu i una història dels homes, una història sagrada i una història profana. Més aviat el que es dóna és una única realitat històrica, en la qual intervé Déu i en la qual intervé l'home, de manera que no es dóna la intervenció de Déu sense que s'hi faci present d'una forma o altra l'home, i no es dóna la intervenció de l'home sense que s'hi faci present d'alguna manera Déu. El que cal discernir és la diferent intervenció de Déu i de l'home i la diferent manera de «relació» en aquestes intervencions.⁴⁴

El problema permanent de la relació entre allò diví i allò humà cobra així una importància nova i, sobretot, una perspectiva nova. Què tenen a veure els esforços humans per un alliberament històric, fins i tot sociopolític, amb la instauració del Regne de Déu que va predicar Jesús? Què té a veure l'anunci del Regne de Déu i la seva realització amb l'alliberament històric de les majories oprimides? Aquestes qüestions, en el seu doble vessant, representen un problema fonamental de la praxi de l'Església dels pobres, alhora que un problema essencial de la història actual

llatinoamericana. No és primàriament una qüestió conceptual, sinó una qüestió real, que necessitarà l'ús de conceptes per a ser resolta teòricament, però que no és primàriament ni últimament una qüestió purament teòrica. En efecte, no és primàriament un problema de conjunció teòrica de dos conceptes abstractes, un que es refereixi a l'obra de Déu i un altre que es refereixi a l'obra de l'home. El fet de partir dels conceptes i del supòsit més o menys explícit que a conceptes adequadament diferents hi corresponen realitats diferents, condueix a dificultats supèrflues. Els conceptes adequadament diferents serien dos, i a aquests dos conceptes se'ls atribuiria el correlat de dues realitats adequadament diferents. Dit d'una altra manera: després d'una llarga elaboració intel·lectual, duta a terme al llarg de segles, s'ha arribat a la separació conceptual d'allò que en l'experiència biogràfica i en l'experiència històrica apareix com unit; aquesta separació conceptual no tan sols s'ha convertit cada cop més en evident, sinó que s'ha convertit en punt de partida per a retornar a una realitat, que ja no és vista primigèniament en ella mateixa, sinó a través de la «veritat» atribuïda al concepte. Separat el concepte de la praxi històrica real i posat al servei ideologitzat d'instàncies que institucionalitzen interessos no criticats reflexament, no solament no es resol el problema, sinó que se l'encobreix. I se l'encobreix no tant perquè el concepte sigui abstracte, sinó més aviat perquè no és històric. Hi ha una universalitat conceptual a-històrica i hi ha una universalitat conceptual històrica o, si es prefereix, historitzada. Aquella pot sem-

blar més teòrica i més universal, però no es així, tant perquè encobreix una històricitat que en el seu encobriment opera d'una manera deformant, com perquè desconeix la dimensió pròpia d'universalitat de la realitat històrica, apropiadament conceptualitzada.⁴⁵

Precisament, la unitat total d'una sola història de Déu en els homes i dels homes en Déu no permet l'evasió a un dels dos extrems abstractes: «només Déu» o «només l'home»; però tampoc no permet quedar-se en la dualitat acumulada de Déu i de l'home, sinó que afirma la unitat dual de Déu en l'home i de l'home en Déu. Aquest «en» fa una funció diferent i té una densitat diferent quan l'acció és de Déu i quan l'acció és de l'home en Déu, però sempre és el mateix «en». I per això no és una praxi merament política, ni merament històrica, ni merament ètica, sinó que és una praxi històrica transcendent, la qual cosa fa patent el Déu que es fa present en l'acció de la història.⁴⁶

16. La praxi eclesial està al servei de la praxi històrica

Una altra típica dualitat del cristianisme occidental: teoria i praxi. O l'una o l'altra. O bé l'una i l'altra, però juxtaposades. Doncs no. Ellacuría afirma que teoria i praxi, si són autèntiques, només poden anar juntes, ja que la teoria és un moment de la praxi. La reflexió teològica és un moment interior a l'acció dels cristians en el món. Pensem per poder entendre el sentit d'allò que duem entre mans. I pensar suposa, evidentment, pregar. I encara una altra dualitat: praxi

eclesial i praxi sociopolítica, això és, històrica. Ellacurí trenca novament la dicotomia: la praxi eclesial és interior a la praxi històrica. No sóc cristià i ciutadà del meu país (o, si ho preferim, ciutadà del món); sóc una cosa en l'altra. Precisament perquè intentem participar en la construcció d'allò que anomenem Regne de Déu (el tipus d'home i de societat esbossat per Jesús), té sentit endinsar-se sense por en les problemàtiques polítiques, econòmiques i socials del nostre temps.

La praxi eclesial no té el centre en ella mateixa, ni tampoc en un Déu aliè a la història, sinó en un Déu que es fa present en la història. La praxi eclesial té el centre en el Regne de Déu i en la realització d'aquest Regne en la història; [...] està configurada molt més del que s'accepta usualment per altres moments de la praxi històrica, i la praxi eclesial s'ha de posar al servei de la praxi històrica.⁴⁷

Per praxi entenem aquí la totalitat del procés social, com a transformador de la realitat tant natural com històrica.⁴⁸

La praxi és la unitat de tot el que el conjunt social fa amb vista a la seva transformació i inclou dinàmicament la respectivitat del subjecte-objecte [...]. Aquesta praxi té moments teòrics de grau diferent, que van des de la consciència que acompanya tota acció humana, fins a la consciència reflexa i la reflexió sobre allò que és, allò que succeeix i allò que es fa; reflexió que pot prendre formes diferents, des de les científiques fins a les estrictament científiques, segons la peculiaritat de cadascuna de les ciències.⁴⁹

El dinamisme global de la realitat històrica és el que s'ha d'entendre com a praxi. Aquesta praxi és una totalitat activa immanent, perquè el seu fer i el seu resultat queden dins de la mateixa totalitat en procés, a la qual va configurant i dirigint en el seu procés. La praxi, entesa així, té múltiples formes, tant per la part del tot, que en cada cas és el seu subjecte més propi, com pel mode d'acció i el resultat que afavoreix. Però, en definitiva, l'activitat de la realitat històrica és la praxi, entesa com a totalitat dinàmica.⁵⁰

17. La justícia consisteix a retornar la dignitat humana a cadascú

Què és la justícia? Després de prendre consciència que es donen situacions històriques en les quals la dignitat humana està sent negada de manera estructural, la justícia consisteix en el treball actiu –teòric i pràctic alhora– per transformar aquestes estructures i construir-ne d'altres que retornin la dignitat a l'home: a tot l'home, a tots els homes.

[La justícia consisteix en el fet] Que cadascú sigui, tingui i se li doni, no allò que se suposa que ja és seu perquè ho posseeix, sinó allò que se li deu per la seva condició de persona humana i per la seva condició de soci d'una determinada comunitat i, en definitiva, membre de la mateixa espècie, a la qual en la seva totalitat psicoorgànica correspon regir les relacions correctes dins d'ella mateixa i en relació amb el món natural circumdant.⁵¹

Tota la regió centreamericana, tot i que en un grau diferent, ha viscut ancestral-

ment i segueix vivint en una situació econòmica que no permet a la major part de la població satisfer les necessitats bàsiques. Aquí radica el principi bàsic de tots els problemes sense la solució dels quals els conflictes rebrotaran incessantment.⁵²

18. La injustícia estructural és la primera violència, a la qual segueixen la revolucionària i la repressiva, llinar de la guerra civil

Davant l'acusació que la teologia de l'alliberament defensa la violència revolucionària, Ellacuría respon que això és fals, que aquesta teologia no promou cap violència, però que entén que pugui sorgir històricament la revolució com a resposta a estructures inhumanes i a repressions atroces. Hi ha tres violències en l'ordre sociopolític i econòmic –l'estructural, la repressiva i la revolucionària–, que de vegades desemboquen en una quarta –la guerra civil. Si parlem de «violència», cal analitzar-les totes tres, ja que totes tres es donen en un únic procés històric. No és legítim analitzar moralment la violència revolucionària sense haver estudiat abans les altres dues, que estan a l'origen de la revolucionària.

La violència originària és la injustícia estructural, la qual manté violentament –per mitjà d'estructures econòmiques, socials, polítiques i culturals– la major part de la població en situació de violació permanent dels seus drets humans. A aquesta violència, un cop tancats els altres camins, hi respon el poble organitzat, el qual pren les armes i fa la revolu-

ció per superar la injustícia estructural que l'oprimeix i la violència que el domina. Al seu torn, aquesta violència revolucionària tendeix a ser contrarestatada per la violència repressiva de l'Estat i de les classes dominants, no tan sols legalment, sinó amb pràctiques estrictament terroristes. En la seva última fase, aquest conjunt de violències entrelaçades dona pas a un estat de guerra civil, el qual es reflecteix tant en l'enfrontament de dos poders amb dos exèrcits com en la polarització dels sectors.⁵³

He mantingut sempre que tota violència és dolenta. Però sostinc també que hi ha unes violències pitjors que altres; això és clar. Tot acte de violència és dolent; però pot ser que alguna vegada sigui inevitable. En aquest sentit, la teologia de l'alliberament, per exemple, ha insistit que la violència més greu, i l'arrel mateixa de tota violència, és la violència estructural; és a dir, la violència de la civilització del capital que manté la immensa majoria de la humanitat en condicions biològiques, culturals, socials i polítiques absolutament inhumanes. Aquesta és la violència estructural fonamental. Per això, dir que els teòlegs de l'alliberament defensen la violència i que la teologia de l'alliberament afavoreix la violència és un error, ja que aquesta és la teologia que més sistemàticament ha denunciat que la violència estructural –la qual, per cert, ningú no ha acusat de violenta, ja que a tots els ha semblat una cosa normal, reflex de l'ordre establert, etc.– és la violència fonamental contra la qual cal combatre per a eradicar-la, si és possible, amb el mínim de violència.⁵⁴

19. La pau justa és l'única alternativa raonable a la violència

Ellacuría va estudiar la possibilitat d'arribar a acords de pau enmig d'un conflicte bèl·lic nacional, com el salvadorenc. De fet, va fer de mediador fins al darrer dia de la seva vida. Més encara, va avançar el seu viatge de Barcelona a El Salvador el novembre del 1989 per intentar fer de pont entre el govern i la guerrilla –que havia pres ja bona part de la capital–, i ho va fer precisament a petició del govern salvadorenc, que pocs dies després va ordenar que l'assassinessin, com ha quedat àmpliament provat en la investigació històrica. Ara bé, per a ell la pau havia de ser justa, verdadera, no simple silenci de les armes.

Quan la situació es prolonga i es veu que la violència revolucionària i la repressiva, així com la violència de la guerra, no arriben ni a conservar l'ordre establert ni menys a resoldre la violència institucional, sorgeix no sols racionalment, sinó en l'ànim d'una gran part de la població, la necessitat del diàleg i de la negociació com a camí per a la pau.⁵⁵

[No té sentit] proposar com a legítima una fórmula de pacificació només perquè s'invoqui el nom de la pau. No es pot anar a la pau, diu el Papa [Joan Pau II en la seva carta als bisbes salvadorencs del 6 d'agost de 1982], amb «renúncia a la deguda justícia o a la defensa dels pobres marginats ni es pot assolir la pau amb intents de pseudojustícia». Una pau en detriment de la defensa dels pobres i dels marginats, ni és pau veritable, ni és pau cristiana. Els pobres se-

gueixen necessitant defensa eficaç de la seva vida i dels seus drets, i l'Església està obligada a carregar la causa dels pobres, per molts problemes que això li comporti. Cal buscar la pau, però la pau verdadera, la pau que resolgui els problemes nacionals. Cal buscar la pau pel camí de la reconciliació, que exigeix esforços d'ambdues parts en conflicte i no solament d'una d'elles, pel fet que es trobi a l'oposició. Cal treballar per la pau que dugui «a instaurar una convivència fundada sobre el respecte de cada individu i dels valors de cada societat civil». Quan, per tant, el Papa rebutja la violència, no està afavorint el pacifisme, que impedeix al violentat defensar-se del seu violentador; el pacifisme que s'assoleix amb el terror, la mort i la desaparició de tot aquell que s'atreveix a dissentir. Ni pacifisme, ni violència. Què, aleshores? Pau veritable.⁵⁶

20. El pecat personal s'objectiva en estructures socials

La Teologia de l'Alliberament introdueix el concepte de «pecat estructural». Va ser criticada per alguns teòlegs, incloent-hi una comissió vaticana que va examinar aquesta teologia.⁵⁷ Se'ls va dir que el pecat no pot ser estructural perquè pequen les persones, no les estructures. Però la Teologia de l'Alliberament no afirma que pequin les estructures, sinó que aquestes cristal·litzen i objectiven històricament el pecat humà, com, per exemple, una dictadura, un sistema polític que negui la llibertat religiosa, el colonialisme o fins i tot el postcolonialisme econòmic del temps d'Ellacuría. A més, aquestes estructures «fan pecar»

els homes, ja que els situen en un mitjà que convida a seguir una lògica inhumana. El papa Joan Pau II va acabar acollint aquesta expressió en parlar d'«estructures de pecat».⁵⁸

Una situació que no permeti a la majoria ser persona i viure com a persona per estar subjugada i aixafada per necessitats vitals fonamentals; una situació d'injustícia institucionalitzada que impedeix positivament la fraternitat entre els homes; una situació configurada per models de la societat capitalista i de la societat de consum, que impedeixen la solidaritat i la transcendència cristianes; una situació en la qual el món i la societat –llocs inexorables que vehiculen la presència de Déu entre els homes– són la negació de l'essència amorosa de Déu com a realitat última fundant de tota realitat; una situació en què no apareix la imatge encarnada de Crist, sinó més aviat la negació permanent d'aquesta imatge; una situació d'aquestes característiques, des del punt de vista cristià, només té un nom: pecat.⁵⁹

L'anunci del Regne i la dificultat d'implantar-lo fan present un pecat del món, que és fonamentalment històric i estructural, comunitari i objectiu, fruit alhora i causa de molts altres pecats personals i col·lectius, i que ell mateix es propaga i es consolida com la negació permanent del Regne de Déu. No és que les estructures pequin, com alguns fan dir als teòlegs de l'alliberament, però les estructures manifesten i actualitzen el poder del pecat i en aquest sentit fan pecar i dificulten en gran mesura que els homes portin la vida que els correspon com a fills de Déu.⁶⁰

21. La teologia estudia el Regne de Déu, i l'Església el desplega en la història

Ellacuría afirma que l'Església no s'hauria d'anunciar ella mateixa, sinó que hauria d'anunciar el Regne de Déu en la història, de la mateixa manera que Jesús no es va anunciar a ell mateix, sinó que va anunciar el Regne de Déu ja present entre nosaltres. Per això, l'Església hauria de treballar sempre per a convertir-se ella al Regne de Déu.

Una característica preliminar és que l'anunci de Jesús no és, per descomptat, un anunci de l'Església, ni és tan sols un anunci d'ell mateix com a lloc tancat i absolut, però ni tan sols un anunci d'allò que és Déu en si, separat dels homes. I aquesta hauria de ser una actitud fonamental de l'Església: el seu anunci, la seva activitat no hauria de ser l'anunci d'ella mateixa ni [...] l'anunci d'un Jesús i d'un Déu al marge de la salvació real de l'home i del món.⁶¹

El que passa és que el mateix concepte de Regne de Déu és un concepte dinàmic, alhora històric i transhistòric. La realitat de Regne de Déu implica en ella mateixa el problema de la seva realització, és una realitat en realització. El fer teològic, aleshores, s'ha d'enfrontar directament amb el que és la realització del Regne de Déu. Pel fet de no ser Déu sinó el Regne de Déu l'objecte fonamental del fer teològic, l'aspecte de realització resulta decisiu.⁶²

Cal [...] separar Església i Regne de Déu perquè aquella pugui quedar configurada per aquest, perquè l'Església es pugui veure cada vegada més lliure de

la seva «versió-al-món» mitjançant una autèntica «conversió al Regne». L'Església ha de tenir un centre fora d'ella mateixa, un horitzó més enllà de les seves fronteres institucionals, per a orientar la seva missió i fins i tot per a dirigir la seva configuració estructural. I aquest centre i aquest horitzó no poden ser altres que els que va tenir l'evangelització de Jesús: el Regne de Déu.⁶³

És el Regne de Déu l'absolut en l'Església, [...] [i] l'Església està subordinada al Regne i no el Regne a l'Església.⁶⁴

22. L'acció de l'Església en la història és profètica

En la història de l'Església hi ha hagut un excés de diplomàcia i de política, no de «política» en el sentit de «denúncia d'injustícies estructurals», sinó de «política» en el sentit de «recerca del poder». L'autèntic nervi polític de la missió de l'Església ha de ser eminentment profètic i pastoral. Mitjançant el seu profetisme, l'Església denuncia les injustícies comeses en l'ordre de la dignitat humana, i mitjançant la seva pastoral aporta llum i criteris a la presència activa dels cristians en la societat, tot i saber que això pot produir un rebuig per part dels sistemes vigents. Aquí resideix el seu testimoni —el seu «martiri». Allà s'unifica en una sola història l'utòpic amb el salvífic.

L'Església no és en principi una instància que ha d'exercir la seva missió política principalment per la via diplomàtica, sinó que ha d'exercir-la més aviat per la via profètica i per la pastoral d'acompanyament. I això suposa una conversió

i un risc de fer-la pobre i fins i tot de martiritzar-la, això és, de fer-la màrtir.⁶⁵

Ha de mantenir-se unitàriament que, per a trobar el caràcter transcendent d'allò categorial i per a categoritzar interpretativament i pràctica allò transcendent, cal la interpel·lació de l'Esperit en la història. A través de la veritat i la falsedat, de la bondat i la maldat, de la justícia i la injustícia, etc., valorades unitàriament des del que és la fe com a do rebut i pràctica quotidiana, és com es copsa la transcendència d'allò històric i, al seu torn, es projecta i realitza transcendentment quelcom que és unitàriament històric i suprahistòric.⁶⁶

En l'horitzó del Regne de Déu, el profetisme de la denúncia traça els camins que condueixen cap a la utopia. El «no» del profetisme, la negació superadora del profetisme, va generant el «sí» de la utopia, en virtut de la promesa, que és el Regne de Déu, ja present entre els homes, sobretot des de la vida, mort i resurrecció de Jesús, que ha enviat el seu Esperit per a la renovació, a través de la mort, de tots els homes i de totes les coses.⁶⁷

23. Amèrica Llatina és un lloc teològic

La Teologia de l'Alliberament propugna una teologia contextuada, i no «ageogràfica» o «ahistòrica». El missatge de salvació cobra en cada context històric un significat particular, fins i tot diferent. Ara bé, no serveix qualsevol lloc. El «lloc» és aquella realitat on la humanitat està sent negada d'una manera o altra. L'Amèrica Llatina dels anys setanta i vuitanta del segle passat, afirma

Ellacuría, és un «lloc teològic» –un *locus theologicus*. I matisa que quan ell parla d'«Amèrica Llatina», es refereix als països centreamericans i, per extensió, a uns altres que viuen un drama similar al d'Amèrica Central.

Però per a assolir la conjunció adequada d'utopia i profecia cal situar-se en el lloc històric adequat. Tota conjunció d'aquestes dues dimensions humanes i històriques, per a ser realista i fecunda, necessita «situar-se» en coordenades geosociotemporals precises. En cas contrari desapareix l'impuls indefugible del principi de realitat, sense el qual ambdues són joc mental, més formal que real. Però hi ha uns llocs històrics més propicis al sorgiment d'utopistes profètics, de profetes utòpics.⁶⁸

Quan es parla de problemes politicoteològics, «l'Amèrica Llatina» és més una categoria conceptual que una realitat empíricament històrica. [...] Per a mi la concreció de «l'Amèrica Llatina» és l'actual situació històrica d'El Salvador, Guatemala, Hondures, Nicaragua i altres països o situacions semblants que es puguin comparar.⁶⁹

Llatinoamèrica no s'ha d'entendre com a integrant epigonal del món occidental, sinó com a pertanyent de ple al Tercer Món. Òbviament, la manera llatinoamericana de pertinença al Tercer Món és diferent de la manera hindú o vietnamita; òbviament també és diferent la pertinença al Tercer Món de les nacions del con sud i de l'istme centreamericà. Més encara, elements bàsics de la cultura occidental semblen ser elements integrants, no degudament diferenciats, de la cultura llatinoamericana. Però res d'això

no invalida el nostre propòsit, perquè la individualitat històrica de Llatinoamèrica és evident i, a més, està per fer-se; és a dir, el seu fer-se està en moments que permeten més camp electiu que el d'altres mons.⁷⁰

Amèrica Llatina és una regió en la qual contrasta la seva gran potencialitat i riquesa de recursos amb l'estat de misèria, injustícia, opressió i explotació, imposat a una gran part del poble. Amb això es dona una base objectiva per al contrast de la utopia, donada en la seva rica potencialitat, amb el profetisme, pre-donat en la negació de la utopia per la realitat quotidiana. Els moviments revolucionaris incessants en política i els moviments cristians en religió són formes diferents de com una poderosa consciència col·lectiva utòpica i profètica s'ha fet reflex i càrrec de la realitat objectiva.⁷¹

Els pobres a l'Amèrica Llatina són lloc teològic, ja que constitueixen la màxima i escandalosa presència profètica i apocalíptica del Déu cristià i, consegüentment, el lloc privilegiat de la praxi i de la reflexió cristiana. Això ho veiem i ho palpem en la realitat històrica i en els processos que viu l'Amèrica Llatina, i ho reconfirmem en la lectura que des d'aquest lloc fem de la paraula de Déu i de tota la història de salvació.⁷²

24. Jesús va morir a la creu per causes històriques

«Algú» va crucificar Jesús. I ho va fer «per algun motiu». Jesús no «morí» simplement, sinó que «va ser matat», afirma Ellacuría. Hem d'investigar

aquestes causes històriques –qui va matar Jesús i per què–, ja que si el Pare resuscità aquell home, el seu Fill, aquell home que va viure d'aquella manera, que va dir el que va dir, que va obrar com va obrar, i que va ser executat en una creu, aleshores sabem què espera el Pare de nosaltres avui.

Subratllar el caràcter històric de la mort de Jesús és fonamental per a la cristologia i per a la soteriologia històrica, que com a tal cobraria un sentit nou. El caràcter històric de la mort de Jesús implica, d'entrada, que la seva mort va passar per raons històriques. És un punt que amb raó subratllen cada dia més les noves cristologies. Jesús mor –és matat, com insisteixen tant els quatre Evangelis com els Fets– per la vida històrica que va dur, vida de fets i de paraules que no podia ser tolerada pels representants i detentors de la situació religiosa, socioeconòmica i política.⁷³

25. La humanitat sofrent és el «poble crucificat»

El concepte de «poble crucificat» és central en la teologia d'Ellacuría.⁷⁴ Així com la mort de Jesús va ser dialèctica –si hi ha un crucificat, hi ha un crucificador, ja que ningú no mor penjat d'una creu de manera natural–, així també la situació de pobresa, d'opressió i de mort de multituds a l'Amèrica Llatina és dialèctica –estan així perquè algú ho ha provocat. Ells són, doncs, el «poble crucificat».

Per comprendre què és el poble de Déu, importa molt dirigir la mirada sobre la realitat que ens rodeja, sobre la realitat

del nostre món després de gairebé dos mil anys d'existència de l'Església, després de gairebé dos mil anys des que Jesús va anunciar l'apropament del Regne de Déu. Aquesta realitat no és sinó l'existència d'una gran part de la humanitat literalment i històricament crucificada per opressions naturals i, sobretot, per opressions històriques i personals. I aquesta realitat desperta en l'esperit cristià una pregunta ineludible que n'abasta moltes altres: què significa per a la història de la salvació i en la història de la salvació aquesta realitat històrica que és la majoria de la humanitat oprimida? Se la pot considerar històricament salvada, quan segueix duent a sobre els pecats del món? Se la pot considerar com a salvadora del món precisament per dur a sobre el pecat del món? Quina relació té amb l'Església com a sagrament de salvació? Aquesta humanitat adolorida, és quelcom essencial a l'hora de reflexionar sobre què és el poble de Déu i sobre què és l'Església?⁷⁵

26. Tant la Revelació com la seva recepció en la fe són estructuralment històriques

Reprenquem la idea de «logos històric». La Revelació no es va donar en forma de dogma, sinó en forma d'història. Tota ella és històrica. Déu salva de manera que la seva història de salvació es dona a l'interior de la història humana. L'acollida d'aquesta salvació és també històrica: primer, al llarg de la història d'Israel, i després, al llarg de la història de l'Església, sense oblidar la humanitat sencera. Per això, el dogma i la teologia han de ser històrics.

La revelació mateixa és històrica en la seva mateixa estructura, de manera que no pot tenir un únic sentit unívoc per a situacions realment diferents; i si aquesta és la revelació quant a entrega, ho és molt més quant a recepció.⁷⁶

La teologia de l'alliberament ha insistit molt, tot i que això no és un fet exclusiu d'ella, en la historicitat de la salvació. Aquesta historicitat té dues lectures: la salvació és ella mateixa històrica en el sentit que té història, i la salvació és històrica en el sentit que afecta la mateixa història, la qual ha de quedar transformada per la presència salvífica de Déu en ella. [...] La revelació i la salvació van començar històricament, van continuar històricament i segueixen obertes al futur històric.⁷⁷

La teologia ha estat històricament reflexió sobre la fe, però des d'una situació socialment i culturalment determinada (tot i que sense consciència reflexa dels condicionaments que aquesta situació imposava). Aquesta reflexió, pel fet d'estar situada i temporalitzada, no solament assoleix un resultat diferent per addició de dues quantitats fixes (dada revelada més reflexió), sinó que condueix a un sentit nou d'allò revelat i, per consegüent, a una nova síntesi.⁷⁸

La intel·ligència humana no tan sols és sempre històrica, sinó que aquesta historicitat pertany a la mateixa estructura essencial de la intel·ligència, i el caràcter històric del conèixer en tant que activitat implica un caràcter històric precís dels mateixos continguts cognoscitius.⁷⁹

Encara que es reconegui la importància històrica permanent del plantejament de l'acció cristiana en termes de justícia i

es valori què significa que la Bíblia li hagi donat tanta riquesa de matisos, això no vol dir que per sempre i a tot arreu sigui la «lluïta per la justícia» el millor signe històric de la plenitud de la salvació. Estem fent teologia històrica i no podem caure en la inconseqüència de parar la història i de fer-la unívocament significativa.⁸⁰

27. L'escatologia és històrica

La salvació oferta pel Pare en Jesucrist, i acollida per nosaltres en l'Esperit, és escatològica en el sentit que és un esdeveniment que pertany a la fi dels temps, a la plenitud de l'humà. Aquesta escatologia no es dona una vegada per totes en la Resurrecció del Senyor, ni està incrustada en un futur que se'n faria inaccessible, sinó que es dona ja en la nostra història, tot i que encara de manera fragmentada, com la mateixa vida humana.

Entenc per escatologia històrica una escatologia que té alguna cosa a veure amb la història i ha de veure's amb ella, al mateix temps que fa de la història via operant de l'escatologia. La presència de l'escatologia en la història haurà de ser històrica. No n'hi hauria prou amb una presència epifànica, en el sentit de successives presències tangencials del mateix, etern i immutable, ni una presència purament cultural en la qual es realitzaria «incruentament» el que va passar una vegada per totes, sinó que es necessita una presència que verdaderament s'historitzi com en Jesús es va historitzar Déu. L'operativitat de la història pel que fa a l'escatologia haurà de ser real i intrínseca. [...] Aquesta operativitat in-

trínseca exigeix que ja en la història es facin presents, d'alguna manera, els béns de l'escatologia, i això no a manera purament intencional o com a pura

promesa, sinó com a promesa inicialment realitzada que ens projecta a una realització més plena en la superació dels béns ja assolits.⁸¹

CONCLUSIÓ

Vint-i-cinc anys després de la seva mort martirial, el pensament d'Ignacio Ellacuría segueix sent fecund per a entendre avui la missió de l'Església en el món, i per a analitzar les estructures econòmiques i sociopolítiques, i per a entendre en quina direcció haurien de ser transformades.

Ellacuría no va escollir el temps que li tocà viure. El va assumir amb responsabilitat. A priori ningú no hauria imaginat aquell jove basc, intel·ligent, esportista, vestit amb sotana, quaranta anys després fent de mediador entre el govern salvadorenc i el FMLN. Doncs ho va fer. Nosaltres tampoc no hem escollit el nostre temps: la globalització, la crisi econòmica, el desenvolupament de les noves tecnologies que condueixen a un atur crònic en el sistema econòmic, la desigualtat social creixent, el drama dels immigrants. És un temps carregat de problemes, però també ple de possibilitats per a construir la humanitat. Cal que assumim el nostre temps amb responsabilitat.

1. *Cfr.* M. DOGGET, P. ARMADA, *Una muerte anunciada en El Salvador*, PPC, Madrid, 1995.
2. Per a una presentació sintètica de la vida i l'obra d'Ignacio Ellacuría, *cfr.* J. SOLS, *El legat d'Ignacio Ellacuría*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Quaderns n. 86, 1998; o bé J. SOLS, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, 1999, p. 19-71; per a una presentació sintètica del seu pensament, *cfr.* J. SOLS, «El pensamiento de Ignacio Ellacuría», *Iglesia Viva* 203 (2000), p. 95-105.
3. ELLACURÍA, «El P. Aurelio Espinosa Pólit, S.J.», *ECA, Estudios Centroamericanos* 178 (1963), p. 21-22.
4. ELLACURÍA, «A sus órdenes, mi capital», a Id., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos*, vol. I, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 1991, p. 651-652.
5. *Ibid.*, p. 654-655.
6. *Cfr.* J. SOLS, «El pensamiento de Ellacuría en torno a la reconciliación», a FORUM DEUSTO (ed.), *¿Hacia una nueva era?*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2011, p. 41-98; també: J. SOLS, J. C. PÉREZ, «El pensamiento de Ignacio Ellacuría acerca de procesos históricos de reconciliación política. Análisis de siete conceptos: conflicto, violencia, causa, diàlego, pacificació, pau, reconciliació», *Pensamiento* 251 (2011), p. 103-124; i també: J. Sols, *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*, Trotta, Madrid, 2013, p. 87-112.
7. El FDR (Frente Democrático Revolucionario) va ser una coalició política d'esquerra democràtica. Després de l'assassinat dels seus líders, es va unir al FMLN, «el Frente», en el qual es va ocupar sobretot del treball diplomàtic nacional i internacional. L'any 1988 es va transformar en el partit Convergencia Democrática.
8. El FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional), conegut com «el Frente», va ser l'organisme que coordinà els cinc grups guerrillers des del 1980 fins al final de la guerra. L'any 1992 es transformà en partit polític.
9. ELLACURÍA, «La responsabilidad de las “terceras fuerzas”», *ECA. Estudios Centroamericanos* 394 (1981), p. 751-752.
10. ELLACURÍA, «El Salvador en estado de diàlego», a Id., *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. III, *op. cit.*, p. 1.419-1.420.
11. ELLACURÍA, «El aporte del diàlego al problema nacional», a *ibid.*, p. 1.349.
12. *Cfr.* J. SOLS, «Nuevos agentes en la vida política», a C. de la CRUZ AYUSO, J. MARTÍNEZ CONTRERAS (eds.), *Crisis de la democracia*, San Esteban, Salamanca, 2010, p. 193-216.
13. ELLACURÍA, «Replanteamiento de soluciones para el problema de El Salvador», a Id., *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. II, *op. cit.*, p. 1.126-1.127.
14. *Ibid.*, p. 1.127.
15. *Ibid.*, p. 1.128.
16. *Ibid.*, p. 1.129.
17. ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», a *ibid.*, vol. I, p. 93.
18. *Ibid.*, p. 95.
19. *Ibid.*, p. 100.
20. *Ibid.*, p. 108.
21. *Cfr.* ELLACURÍA, *Escritos universitarios*, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 1999; J. SOLS, «Las universidades y la vida pública», a X. ETXEBERRIA, A. HORTAL, (eds.), *Profesionales y vida pública*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2011, p. 205-224.
22. ELLACURÍA, «Discurso de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en la firma del contrato con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)», a Id., *Escritos universitarios*, *ibid.*, p. 22-23.
23. ELLACURÍA, «Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar a su pueblo», *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990), p. 5.
24. *Ibid.*, p. 7.
25. *Ibid.*, p. 8.
26. Última frase de l'homília d'Ignacio Ellacuría a la missa de funeral per Óscar Romero, celebrada a la UCA, el març del 1980. Cit. a J.

- SOBRINO, *Monseñor Romero*, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 1994, p. 64.
27. ELLACURÍA, «Liberación», *Revista Latinoamericana de Teología* 30 (1993), p. 214.
 28. Cfr: J. SOLS, «Lo cristiano de la liberación», a J. SOBRINO, R. ALVARADO, (eds.), *Ignacio Ellacuría, «Aquella libertad esclarecida»*, Sal Terrae, Santander, 1999, p. 161-176.
 29. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana», a I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, vol. I, Trotta, Madrid, 1990, p. 325.
 30. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *ECA. Estudios Centroamericanos* 268 (1971), p. 72.
 31. ELLACURÍA, «Liberación», *op. cit.*, p. 215.
 32. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, p. 65.
 33. *Ibid.*
 34. ELLACURÍA, «Carácter político de la misión de Jesús», en ID., *Teología Política*, Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador (El Salvador), 1973, p. 3.
 35. *Ibid.*
 36. *Ibid.*
 37. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo», *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1987), p. 10.
 38. Esdeveniments exactes de la vida de Jesús.
 39. Paraules exactes que va pronunciar Jesús.
 40. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas...», *op. cit.*, p. 10-11.
 41. ELLACURÍA, «Pueblo de Dios», a C. FLORISTAN, J. TAMAYO, (eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 1983, p. 852.
 42. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, p. 71.
 43. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», en ID., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, p. 28-29.
 44. ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana», *op. cit.*, p. 327.
 45. *Ibid.*, p. 326.
 46. *Ibid.*, p. 340.
 47. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978), p. 463.
 48. ELLACURÍA, «Función liberadora de la filosofía», *op. cit.*, p. 110.
 49. *Ibid.*, p. 111.
 50. *Ibid.*, p. 119.
 51. ELLACURÍA, «Liberación», *op. cit.*, p. 225.
 52. ELLACURÍA, «Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales», a ID., *Veinte años de historia en El Salvador*, vol. I, *op. cit.*, p. 168.
 53. *Ibid.*, p. 169.
 54. ELLACURÍA, *Cinquè centenari d'Amèrica Llatina: descobriment o encobriment?*, Quadern n. 31, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1990, p. 13.
 55. ELLACURÍA, «Factores endógenos del conflicto centroamericano...», *op. cit.*, p. 169.
 56. ELLACURÍA, «Juan Pablo II y el conflicto salvadoreño», a ID., *Escritos teológicos*, vol. III, UCA Ed., San Salvador (El Salvador), 2002, p. 25-26.
 57. Cfr: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid, 1978.
 58. JOAN PAU II, *Sollicitudo rei socialis*, encíclica, Ciutat del Vaticà, 1987, n. 36; cf. M. NEBEL, *La categoría moral de pecado estructural*, Trotta, Madrid, 2011.
 59. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, p. 73.
 60. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas...», *op. cit.*, p. 9.
 61. ELLACURÍA, «Recuperación del Reino de Dios», en ID., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, *op. cit.*, p. 15-16.
 62. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *op. cit.*, p. 470.
 63. ELLACURÍA, «Recuperación del Reino de Dios», *op. cit.*, p. 13-14.
 64. ELLACURÍA, «Los pobres: lugar teológico en América latina», en ID., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, *op. cit.*, p. 170.
 65. ELLACURÍA, «Esquema de interpretación de la Iglesia en Centroamérica», *Revista Latinoamericana de Teología* 31 (1994), p. 7.
 66. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo», a I. ELLACURÍA, J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, vol. I, *op. cit.*, p. 399.
 67. *Ibid.*, p. 409.
 68. *Ibid.*, p. 393.

69. ELLACURÍA, «Los pobres: lugar teológico en América latina», *op. cit.*, p. 153.
70. ELLACURÍA, «Liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana», *op. cit.*, p. 70.
71. ELLACURÍA, «Utopía y profetismo», *op. cit.*, p. 400.
72. ELLACURÍA, «Los pobres: lugar teológico en América latina», *op. cit.*, p. 163.
73. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», *op. cit.*, p. 39-40.
74. Cf: J. SOLS, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, *op. cit.*, p. 245-279.
75. ELLACURÍA, «El pueblo crucificado», *op. cit.*, p. 25.
76. ELLACURÍA, «La teología como momento ideológico de la praxis eclesial», *op. cit.*, p. 459.
77. ELLACURÍA, «Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas...», *op. cit.*, p. 6-7.
78. ELLACURÍA, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana», a A. VARGAS MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 326.
79. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano», *ECA. Estudios Centroamericanos* 322-323 (1975), p. 420.
80. ELLACURÍA, «Fe y Justicia (II y III)», *Christus* 503 (1977), p. 33.
81. ELLACURÍA, «Escatología e historia», *Revista Latinoamericana de Teología* 32 (1994), p. 117.

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

Proposem algunes preguntes per a la reflexió a partir del text de José Sols:

1. Ellacuría es va dedicar de ple a fer de **mitjancer** entre les dues parts enfrontades per a contribuir a un diàleg que conduís a la pau.

Ellacuría va estudiar la possibilitat d'arribar a **acords de pau enmig d'un conflicte bèlic nacional**, com era el salvadorenc.

Creus que podem intentar viure aquesta actitud en el moment actual? Com la concretaries?

2. Ellacuría considera que la **universitat** ha de participar en els processos històrics de transformació social, econòmica i política, i per això és bo que aporti anàlisis i propostes d'àmbit estructural.

Com canviar continguts i valoracions en els estudis dels nostres nens i joves, per fer-los capaços d'una anàlisi crítica que ajudi a un canvi estructural? Com i des d'on empenyem?

3. Mentre llegim el Quadern apareix una pregunta una mica incòmoda, i apel·la als empobrits, als crucificats, al poble salvadorenc que tant va estimar Ellacuría.

Què és la justícia? Després de prendre consciència que es donen situacions històriques en les quals la dignitat humana està sent negada de manera estructural, la justícia consisteix en el treball actiu –teòric i pràctic alhora– per transformar aquestes estructures i construir-ne unes altres que retornin la dignitat a l'home: a tot l'home, a tots els homes.

En quines situacions de la nostra vida quotidiana ens portaria aquesta manca de veure la justícia a un compromís teòric i pràctic? Què és per a nosaltres la dignitat?

4. Ellacuría afirma que l'**Església** no hauria d'anunciar-se a si mateixa, sinó que hauria d'anunciar el Regne de Déu en la història, com Jesús no es va anunciar a si mateix, sinó que va anunciar el Regne de Déu ja present entre nosaltres.

En quines situacions es fa present el Regne de Déu en la nostra vida, en la nostra família, en la comunitat cristiana, en l'Església?

El record d'Ellacuría no ens hauria de paraitzar per la seva extraordinària energia i creativitat, sinó al contrari, hem de recordar-lo perquè la seva història sigui per a nosaltres una font d'inspiració en el difícil repte de transformar allò inhumà de la realitat actual.

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un Centre d'Estudis promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg fe-cultura-justícia

La col·lecció Cristianisme i Justícia presenta algunes de les reflexions dels seminaris de l'equip del Centre o alguns dels treballs dels seus membres i col·laboradors.

161. J. CARRERA, El problema ecològic: una qüestió de justícia - 162. J. F. MÀRIA, El jove, el guru i l'ocell - 163. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Por de Jesús - 164. S. THIÓ - M. LL. GERONÈS, ASSOCIACIÓ ÀKAN, I qui dius que sóc jo? - 165. X. ALEGRE, Resistència i esperança cristianes en un món injust - 166. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Quan el nihilisme despulla la fraternitat - 167. CÀRITAS DIOCESANA DE BARCELONA I CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Una mirada a la pobresa - 168. P. ARROJO, Crisi global de l'aigua - 169. D. IZUZQUIZA, En partir el pa - 170. J. CARRERA, Cristianisme i societat des de la perspectiva ètica - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, L'agroindústria sota sospita - 172. J. LAGUNA, Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat - 173. B. BASTIDA, Crisi, un final per escriure? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ja hi vaig, Senyor". Contemplatiu en la relació - 175. J. BOTEY, Capellans obrers. Compromís de l'Església amb el món obrer - 176. L. RAMÓN, Dones en peu de vetlla - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragi de l'esquerra - 178. F. J. VITORIA, Vents de canvi - 179. J. ALONSO, El diàleg de la vida quotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unicitat de Déu, pluralitat de místiques - 181. J. LAGUNA, Ai de vosaltres...! Distopies evangèliques - 182. V. CODINA, Fa 50 anys va haver-hi un Concili - 183. A. BLANCH, Lleó Tolstoi, un profeta polític i evangèlic - 184. J. F. MÀRIA, E. DEVUYST, Les mines del rei Leopold - 185. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Una Església nova per a un món nou - 186. O. MATEOS, J. SANZ, Canvi d'època, canvi de rumb? - 187. S. HERRERA, Atrapades als llimbs: dones, migracions i violència sexual - 188. A. CALDERÓN, L. SOLS, Europa, en la cruïlla - 189. J. CARRERA, La revolució de cada dia - 190. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Déu? - 191. J. SOLS LUCIA, Les raons d'Ellacuría

Els títols d'aquesta col·lecció es poden descarregar d'internet:
www.cristianismeijusticia.net/quaderns

N. 191, novembre 2014

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ a tothom que els sol·licita. Si vostè desitja rebre'ls, demani'ls a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona

93 317 23 38 - info@fespinal.com

www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89

www.cristianismeijusticia.net