



# **EL LLEGAT D'IGNACIO ELLACURÍA**

**per preparar el decenni del seu martiri**

**Josep Sols Lucia**

1. Qui va ser Ellacuría
2. Una nova manera de reflexió en la fe: la teologia històrica
3. Com articular teologia i ciències socials
4. Des de la Universitat, analista polític i mediador

Notes

Dedico aquest escrit als set monjos trapencs de Tibhirine i al bisbe d'Orà, Pierre Claverie, els quals, malgrat les reiterades amenaces dels islamistes, van decidir quedar-se a Algèria.

Van ser assassinats el 1996. En un altre context històric, i amb un altre llenguatge, van viure el mateix martiri dels sis jesuïtes de l'UCA.

Va ser a la matinada del 16 de novembre de 1989 quan un destacament de soldats salvadorencs del batalló Atlacatl va entrar a la Universitat Centreamericana (UCA) de San Salvador amb la intenció d'“acabar amb els capitosts del FMLN”<sup>1</sup> que, de fet, significava matar els jesuïtes que vivien a la residència de la Universitat, principalment Ignacio Ellacuría, Segundo Montes i Ignacio Martín-Baró. Però, aquella nit, les ordres militars indicaven també que no podien quedar testimonis vius, per donar la impressió que havia estat la guerrilla qui havia comès l'assassinat. Per això, els soldats tenien l'ordre de cosir a trets també tota persona que sortís al pas, fos quina fos la seva edat, mentalitat o ideologia, no solament jesuïtes, sinó també qualsevol testimoni eventual dels fets. Qualsevol de nosaltres, que hagués gosat passar la nit en aquella residència o al costat, hauria estat afusellat a l'instant. Es tractava, sí, d'una mort selectiva (anaven pel grup de jesuïtes en concret), però també indiscriminada, atès que s'havia de matar qualsevol testimoni presencial. Els assassinats indiscriminats s'havien realitzat moltes vegades durant els anys precedents a El Salvador, sobretot a mans dels Esquadrons de la Mort (paramilitars d'extrema dreta) i de l'Exèrcit Nacional.

Quan van arribar al jardí del Centre Monsenyor Romero (Centre de Reflexió Teològica de l'UCA) encara era negra nit. Al costat dels tres objectius nítids d'Ellacuría, Montes i Martín-Baró, els va tocar la fatídica “loteria mortal” a uns altres tres jesuïtes, Amando López, Juan Ramón Moreno i Joaquín López i López, així com també a una treballadora i a la seva filla (Elba i Celina Ramos), que havien sol·licitat viure en una sala de la residència dels jesuïtes per por de ser assaltades per combatents durant aquelles tenses jornades de guerra urbana i de toc de queda que regnaven a la capital des que la guerrilla hi havia irromput uns dies abans. Les metralladores els van matar a tots. Un dels soldats, antic alumne del col·legi dels jesuïtes de San Salvador, va haver de presenciar com mataben un dels seus antics professors, Segundo Montes. Segons que confessarien els soldats en el judici, hi va haver un breu diàleg. Ellacuría va dir que volia telefonar al Ministre de Defensa. Algú va recordar que eren sacerdots. Però el qui dirigia l'operació ja sabia que l'ordre venia de dalt i que era terminant: matar-los a tots.

Encara haurien pogut ser més les víctimes: Jon Sobrino era de viatge; Rodolfo Cardenal s'havia traslladat el dia abans a una altra comunitat per considerar que la residència de l'UCA no era segura; Martin Maier va haver de viure en una altra casa perquè quan va arribar a El Salvador no hi havia lloc a la residència de l'UCA; Xavier Alegre havia deixat la comunitat poques setmanes abans per tornar a la seva ciutat, Barcelona; a Rogelio Pedraz li van oferir el vespre del 15 de novembre de quedar-se a dormir a la residència, però després d'uns segons de dubte, va

declinar la invitació i se'n va anar a la seva, a poca distància de l'UCA; els soldats no van trobar el marit d'Elba, que estava en una petita cabana del jardí, a només 20 metres d'on mataren els jesuïtes i solament a 40 d'on van matar Elba i Celina. Tampoc no es van adonar els soldats d'una cosa que va resultar molt important: una altra família de treballadors de la Universitat estava vivint durant aquells dies de toc de queda en una petita casa a pocs metres del jardí de l'UCA. Lucía Barrera va veure des de la finestra com entraven al jardí uns soldats i, fins i tot, va sentir una frase de protesta de Martín-Baró, probablement quan va veure que encanonaven Elba i Celina i, per descomptat, va sentir els trets i les explosions.

Van morir sis jesuïtes i dues dones, com en podrien haver mort molts més, i com havien ja mort milers de persones durant els mesos i anys anteriors. Per això, encara que sigui important ponderar el valor individual d'alguns d'ells, mai no hem d'oblidar que sobretot són un símbol de la multitud anònima de morts: 75.000 al petit país d'El Salvador durant els anys 80 i uns 200.000 a la veïna Guatemala. Que els jesuïtes morissin al costat d'una dona i una noia, a les quals pretenien protegir, és un altre símbol d'una manera de ser Església i, en general, d'una manera de ser home: el qui es posa de part de qui pateix violència, acaba veient-s'hi afectat, tal com exposa tan bé la novel·la de Tabucchi, *Sostiene Pereira*, protagonitzada al cinema per un madur Mastroiani, i com narren els nostres quatre evangelis, en els quals Jesús és dut a la creu per haver-se apropiat als petits i marginats de la societat: pecadors, nens, dones, samaritans, leprosos, pagans. Dels sis jesuïtes assassinats, cinc eren espanyols, que haurien pogut tornar al seu país d'origen, anys enrere, el 1977, quan les coses es posaven malament. No ho van fer. Es van quedar a El Salvador. Allà van morir. I allà, i no solament allà, són recordats com a “màrtirs”, és a dir, com a “testimonis del Crist vivent”.

## 1. QUI VA SER ELLACURÍA

En aquest escrit volem recordar un d'aquells sis jesuïtes, Ignacio Ellacuría. Ho farem perquè la seva reflexió teològica, filosòfica i política, així com la seva biografia personal, encara fan pensar molt deu anys després de la seva mort (1989-99), tant a cristians com a no cristians. El fet de parlar només d'ell no significa que no hi hagi coses interessants a dir dels altres. N'hi ha i moltes; i esperem que amb motiu dels deu anys d'aquella massacre sorgeixin escrits que mantinguin viva la memòria de la seva aportació sociològica i política (S. Montes), psicològica i social (I. Martín-Baró)<sup>2</sup>, educativa, pastoral i humana en general (J. López i López, A. López, J. R. Moreno).

[L'autor ha preparat per a aquest Quadern una detallada cronologia d'I. Ellacuría. Per falta d'espai es reproduïx només en l'edició electrònica: <http://www.fespinal.com>. (N. de l'E.)]

### 1. La seva formació, els seus mestres

De la biografia d'Ellacuría només n'extraurem algunes claus que ajudin el lector a seguir la nostra reflexió posterior. Ellacuría va néixer el 1930 a Portugalete, prop de Bilbao, en el si d'una família en la qual la disciplinada autoritat paterna marcava les pautes de l'educació dels cinc fills, tots nois. Segons recorda el més gran, Josep, també jesuïta, els cinc germans van rebre del seu pare, oftalmòleg, una educació severa i noble, poc donada a l'expressió dels sentiments. Això explica, en part, algun tret del caràcter d'Ignacio, el quart dels cinc germans, poc propens a sentimentalismes.

Ellacuría era agut en les anàlisis, juganer amb els conceptes, irònic i mordaç en les crítiques, bon amic, terrible enemic, coherent en les coses pràctiques amb els seus principis teòrics, segur de si mateix, admirador dels grans mestres, defensor dels dèbils, sarcàstic amb els tebis, bon jugador de futbol i seguidor incondicional de l'Athletic de Bilbao. La personalitat d'aquest jesuïta basc no resultava fàcil per a alguns dels seus companys, incloent-hi algun dels qui van morir amb ell sobre l'herba humida d'aquell jardí nocturn. Tots els qui el van conèixer coincideixen que era un home sorprenent per la seva intel·ligència, per la seva capacitat d'entrega a favor dels més dèbils i per la seva tenacitat.

Després d'estudiar al col·legi dels jesuïtes de Tudela (Navarra), va entrar al Noviciat de la Companyia de Jesús als 17 anys, i un any després ja era al nou Noviciat de San Salvador, a Santa Tecla. Va cursar estudis d'Humanitats i Filosofia a Quito (Equador) i de Teologia a Innsbruck (Àustria). Va fer el Doctorat de Filosofia a Madrid, sota la direcció de Xavier Zubiri, precisament sobre el pensament d'aquest gran filòsof basc, amb el qual va col·laborar estretament fins a la seva mort, el 1983. El 1967 va tornar a El Salvador, on es va posar a treballar amb la seva característica intensitat a la Universitat dels jesuïtes, fins que la mort el va anar a trobar, el 1989. Va combinar la seva dedicació a l'UCA, a El Salvador, amb la seva col·laboració al costat de Zubiri, a Espanya, al qual va ajudar a publicar tots els seus escrits des del final dels 60. També va dirigir les publicacions *post mortem* del filòsof basc, en el marc de la Fundació Xavier Zubiri, presidida per ell.

A El Salvador es va trobar amb una situació política i una estructura socioeconòmica extremament violentes. En algun moment no fàcil de determinar, probablement després de la II Assemblea de Bisbes Llatinoamericans (Medellín, 1968) va decidir dedicar la seva vida al

servei de la millora d'aquesta situació política, i ho va fer des del que era: un religiós jesuïta i un intel·lectual universitari. Mai no va sortir d'aquests paràmetres, però, això sí, els va eixamplar fins a l'horitzó.

No hi ha dubte que les persones que van exercir influència en alguna etapa de la vida d'Ellacuría van ser: el seu pare; el seu mestre de novicis, Miguel Elizondo; el seu professor d'humanitats, Aurelio Espinosa Pólit; el poeta Ángel Martínez Baigorri, jesuïta navarrès, establert a Nicaragua, el qual Ellacuría va qualificar de "poeta essencial"; un dels seus professors de teologia d'Innsbruck, el gran Karl Rahner; el seu mestre de filosofia, Xavier Zubiri; el General de la Companyia de Jesús des de 1965 fins a 1983, Pedro Arrupe, i el seu arquebisbe a San Salvador des de 1977 fins a 1980, Óscar Arnulfo Romero, considerat per Ellacuría com un profeta del nostre temps.

Si ens haguéssim de quedar només amb dos noms, sens dubte serien els de Zubiri (com a mestre) i Óscar Romero (com a testimoni). Tot i que és innegable que l'ombra de Rahner va ser allargada: Ellacuría desenvolupà la seva teologia en l'interior de la matriu del professor alemany; la praxi històrica i biogràfica d'Ellacuría va constituir una terra fecunda on la teologia inspirada en Rahner va poder donar nous fruits, desconeguts en els silenciosos passadissos del teòleg d'Innsbruck. El mateix Rahner ho va reconèixer en el seu últim escrit, el seu cant del cigne, una apologia de Gustavo Gutiérrez i de la Teologia de l'Alliberament.

## **2. Tot ell, filòsof**

Ellacuría sembla reprendre la concepció de filosofar d'alguns grecs de l'Antiguitat. Filòsof és aquell home (baró o dona) que cerca la veritat; aquell que critica les falses ideologitzacions que amaguen la veritat darrere una idea interessada; aquell que, ajudat per la seva reflexió, s'allibera dels enganys que l'oprimen. El filòsof critica, fonamenta i crea.

### ***a) El filòsof com a crític***

A través de la crítica, el filòsof desemmascara la "ideologia dominant", tal com Ellacuría escriu en el seu important article "Función liberadora de la filosofía", publicat per primera vegada el 1985. Ellacuría no s'oposa a l'existència d'ideologies, que per ell són necessàries en tant que estructuradores de la reflexió humana i de propostes polítiques, sinó que s'oposa a les "ideologitzacions", a les "*visions de la realitat que lluny de manifestar-la, l'amaguen i deformen amb aparença de veritat, per raó d'interessos que resulten de la conformació de classes o grups socials i/o ètnics, polítics, religiosos, etc.*"<sup>3</sup>. A Ellacuría li agradava recordar que els grans filòsofs han estat sempre "*grans inconformes amb el pensament rebut i que el seu tarannà és essencialment crític, capaç de distingir la veritat de les aparences*"<sup>4</sup>.

### ***b) El filòsof com a fonamentador***

Hem dit que el filòsof no solament critica, sinó que també fonamenta. Per mitjà de la fonamentació, el filòsof procura assentar els pilars que sostinguin una reflexió alliberadora a la recerca de la veritat. No es tracta de perseguir la veritat de qualsevol manera, sinó d'una manera adequada, fonamentada.

### ***c) El filòsof com a creador***

I el filòsof, a més de criticar i fonamentar, crea. A través de la creació, la filosofia intenta "*il·luminar, interpretar i transformar la realitat*"<sup>5</sup>. Tot un projecte de vida.

Ellacuría va posar tota la seva persona a filosofar, atès que per ell la filosofia no l'allunyava de la realitat (com tantes vegades hem hagut de sentir de persones que detesten la filosofia o que simplement no la comprenen), sinó que, molt al contrari, el portava radicalment cap a ella. Per

Ellacuría, la filosofia, més que una activitat professional, era una manera de viure. Tot ell era filòsof. Ellacuría solia utilitzar la idea de “funció alliberadora de la filosofia”, que no és exactament el mateix que una possible “filosofia de l'alliberament”. Tota filosofia seriosa, honesta, radical, acaba essent alliberadora, per al subjecte que l'elabora, ja sigui un individu, ja sigui una col·lectivitat.

No és casualitat que a Ellacuría li entusiasmés la filosofia de Xavier Zubiri, centrada en l'anàlisi de la realitat en tant que realitat i en l'anàlisi de la intel·ligència que sent (“sentiente”), o sigui, la intel·ligència humana, l'única capaç de percebre la realitat en tant que realitat. Quan l'home acull les coses que se li presenten i quan s'acull a si mateix, ho fa intel·ligentment i sentint-ho: entén d'una manera sentida i sent intel·ligentment. No hi ha divisió entre ment i sensibilitat, sinó unitat. Zubiri va dedicar els anys 1944-62 a l'anàlisi de l'estructura de la realitat, fruit d'això va ser la seva obra *Sobre la esencia* (1962), i dedicà els últims vint anys de la seva vida (1962-83) a l'anàlisi de la intel·ligència que sent, que donà lloc a la seva magna trilogia *Inteligencia sentiente: 1/ Inteligencia sentiente, Inteligencia y realidad* (1980), *2/ Inteligencia y logos* (1982), y *3/ Inteligencia y razón* (1983). Les principals intuïcions del seu pensament filosòfic ja es trobaven germinalment en la seva obra *Naturaleza, historia, Dios*, de 1944, amb la qual va concloure la seva etapa de recerca de l'objecte de la filosofia: De què s'ocupa la filosofia? Ja ho hem dit: de la realitat en tant que realitat i de la intel·ligència que sent, ambdues essencialment obertes, amb la qual cosa una reflexió sobre la transcendència no queda descartada, tot i que tampoc dogmàticament afirmada.

### **3. Filosofia de la realitat històrica, passió per la història**

Ellacuría va seguir les petjades del seu mestre i, a més de molts articles, va escriure un llibre important, que no va arribar a veure publicat en vida, *Filosofía de la realidad histórica*, obra que va veure la llum el 1990. En ell Ellacuría presenta la realitat històrica com aquell grau de realitat que comprèn tots els altres: en la realitat històrica és present la realitat física (el moviment del nostre planeta, els canvis de clima, els límits físics de l'home), la realitat orgànica (plantes, fruits, conreus, les necessitats de l'home en tant que organisme viu), la realitat animal (l'home és un animal, tot i que diferent dels altres animals), la realitat humana en els seus aspectes personal, psicològic, familiar, grupal, social i políticoeconòmic. Cap nivell de realitat no comprèn els posteriors (per exemple, en els vegetals no hi ha res d'animalitat o d'humanitat), i en cada nivell hi ha els anteriors (per exemple, en el que és animal hi ha la part física i l'orgànica).

D'aquí ve, en Ellacuría, la passió per la història, atès que en ella queda inclosa tota la realitat. Una passió per interpretar la història i per influir-hi. Sí, influir-hi: perquè la història no és una pel·lícula que ens arriba gràcies a una distribuïdora de cinema i que veiem passivament sense poder influir en el seu argument o en el seu final. La història és la nostra mateixa realitat en la seva dinamicitat, una realitat essencialment oberta, per fer. Quan veiem un partit de futbol per televisió i el locutor diu: “aquest és un partit molt obert”, significa que tot és possible, que qualsevol dels dos equips pot guanyar, perquè tots dos estan fent mèrits per aconseguir-ho. Doncs la història és el més obert que coneixem. Està per fer, s'està fent, ja ha començat a fer-se.

Ellacuría dedica la seva vida i el seu pensament –units: vida i pensament– a interpretar els signes que ens permeten entendre el que passa, i a influir en els esdeveniments per fer que la història vagi, no cap a una catàstrofe, sinó cap a una “utopia” –en termes civils–, cap al Regne de Déu –en termes teològics–.

La filosofia va habitar la totalitat de l'esperit d'Ellacuría. Avui, quan entrem en el desè aniversari de la seva mort, ens convé recordar aquesta manera seva de filosofar als qui, d'una manera o d'una altra, vivim la filosofia i l'ensenyem: que busquem la veritat –una veritat no

estàtica, sinó essencialment dinàmica—, que ensenyem el que trobem, i que practiquem el que ensenyem. Que posem tot el nostre ser homes en el filosofar, i que el nostre filosofar sigui alliberador. Si no ho és, serà filosofia?

#### **4. Home de pau enmig de la violència**

Quantes vegades va haver d'escoltar Ellacuría la crítica que ell promovia la violència! Per què la promovia, suposadament? Deien que perquè defensava els guerrillers revolucionaris. Però les coses van ser més complicades i molt diferents d'aquesta crítica fal·laç, manipuladora del que va esdevenir.

Ellacuría va dedicar la seva vida a promoure la pau justa en un medi de violència. Els anys 70 es va trobar amb un país en ebullició, amb assassinats de gent indefensa organitzats pels paramilitars, amb moviments sindicals que protestaven perquè la reforma agrària no acabava d'arribar, amb una pobresa creixent. El Salvador és un país petit amb una estructura típicament postcolonial: una gran part de la terra és en mans de poques famílies, que ni la treballen ni permeten que d'altres ho facin. Els conreus existents són típicament colonials, o sigui, no orientats a les necessitats dels habitants del país, sinó al comerç exterior. Durant els anys 60 i 70 es conreava sobretot cafè i cotó. Es tractava d'un tipus de conreu i de comerç que escapava a les mans de l'agricultor, sotmès als vaivens d'un mercat internacional en el qual ell no podia influir. Per poder conrear, els qui tenien la “sort de fer-ho”, necessitaven un capital inicial important. Com que no el tenien, venien la futura collita a alguna família rica o a alguna empresa a meitat del preu que tindria al mercat. Els rics s'enriquien, mentre que els pobres s'empobrien. Un desastre econòmic i social. Així estava el país en aquells anys.

##### **a) La violència estructural com a violència radical**

*Ellacuría acostumava a dir que un sistema injust, que impedeixi els homes viure humanament, és un sistema radicalment violent. El sistema mateix és violent perquè destrueix la vida. Aquesta és la “violència radical”, o dit d'una manera més simple, la “violència primera”. Així ho escrivia el 1986: “La violència originària és la injustícia estructural, la qual manté violentament –a través d'estructures econòmiques, socials, polítiques i culturals– la major part de la població en situació de permanent violació dels seus drets humans”<sup>6</sup>. Aquesta idea no és originària d'Ellacuría, tot i que ell la desenvolupa encertadament en els seus escrits, sinó que ja apareix en els documents de la Conferència de Bisbes Llatinoamericans de Medellín, el 1968, on es qualifica de “violència institucionalitzada” les situacions d'injustícia estructural que impedeixen l'home viure dignament<sup>7</sup>. I en el Document Bàsic de Treball d'aquesta mateixa conferència, després d'una enumeració d'injustícies que hi ha hagut a l'Amèrica Llatina, es diu que “les situacions abans esmentades ja són violentes, atès que contradiuen la dignitat humana i oprimeixen la llibertat”<sup>8</sup>.*

##### **b) La violència revolucionària com a violència derivada**

La violència revolucionària és, per Ellacuría i pels bisbes reunits a Medellín, una “violència derivada” de la “violència radical”, una “violència segona”, conseqüència de la primera, que és estructural: *“a aquesta violència [estructural, radical, primera], un cop tancats els altres camins, respon el poble organitzat, el qual agafa les armes i empunya la revolució per superar la injustícia estructural que l'oprimeix i la violència que el domina”<sup>9</sup>.*

Ellacuría no defensa aquesta violència revolucionària, però afirma que només pot ser analitzada i jutjada si abans s'analitza i jutja la violència radical, causa de la següent. I si alguna cosa molestava Ellacuría, i despertava el seu enginy dialèctic, era que algunes de les veus que consideraven inacceptable la violència revolucionària de les guerrilles justifiessin sense

dificultat l'existència de la violència institucional, al·ludint al “sempre ha estat així”, “és inevitable” o “així és la realitat”. Però la realitat no solament és el que hi ha, sinó també el que volem que hi hagi, el que en el fons estem cridats a ser.

### ***c) La violència repressiva com a resposta a la violència revolucionària i a qualsevol conat de protesta***

Encara hi ha una tercera violència. El sistema establert no pot suportar que hi hagi veus que el qüestionin i fa callar amb les armes els qui el critiquen. És aquesta violència la que va matar Ellacuría i els seus companys el 1989, després d'anys d'amenaçes i atemptats. Així descrivia Ellacuría aquesta tercera violència, denominada “violència repressiva”: “*A la vegada, aquesta violència revolucionària tendeix a ser contrarestatada per la violència repressiva de l'Estat i fins i tot de les classes dominants, no solament legalment, sinó amb pràctiques estrictament terroristes*”<sup>10</sup>.

Aquesta tercera violència no reprimeix solament la segona violència –la revolucionària–, sinó també la protesta pacífica, ja que no admet que la veritat surti a la llum, que es digui el que està succeint en “la realitat”. La violència tercera o repressiva tracta d'amagar la veritat i la realitat. Ellacuría i els seus companys no van morir per ser revolucionaris, sinó per voler desvelar la veritat i donar a conèixer la realitat del que havia esdevingut a El Salvador i a l'Amèrica Llatina en general. També molestava Ellacuría que els que criticaven sense miraments tota violència revolucionària, pel simple fet de ser violenta, acceptessin, en canvi, acríticament aquesta tercera violència, adduint raons tan vagues com les d’“ordre social”, “seguretat nacional”, o “és l'únic llenguatge que entenen els subversius”.

## **5. La nostra cultura de la violència**

Reprenem aquesta última frase, justificadora de la violència repressiva: “la violència és l'únic llenguatge que entenen els subversius”. Hem de recordar que a la televisió tenim cada dia aquesta pobra manera d'argumentar. Qualsevol pel·lícula d'acció –generalment nord-americana– que puguem veure a la nit en els nostres televisors abusa d'aquest esquema fal·laç: el grup de personatges es divideix des del començament en “bons” i “dolents”, tan violents els uns com els altres; per justificar la violència dels “bons” es presenta la violència dels “dolents” com extremament despiedada, i davant el rebuig d'aquests a desistir de la violència amb peticions pacífiques, s'utilitza amb ells la violència, això sí, amb algun toc humanitari perquè el bavós espectador no dubti en cap moment d’“amb qui ha d'anar”.

Afortunadament, d'altres bones pel·lícules ens mostren que el món no es divideix en bons i dolents, sinó que l'home és un ésser complex que experimenta com el bé i el mal lluiten en el camp de la seva llibertat, i en el qual les contradiccions són internes a cada individu i a cada col·lectiu humà.

Ellacuría no va parlar mai de “bons i dolents” ni tan sols després de les massacres del riu Sumpul o del riu Lempa, en les quals els exèrcits salvadorenc i hondureny dispararen sobre la multitud desemparada que buscava refugi. Ellacuría parlava d'una estructura que és en si violenta, que és conseqüència del pecat humà i que engendra pecat.

Malauradament, avui continua existint la violència a tots els continents. Potser que sigui interessant reprendre l'esquema analític d'Ellacuría (recordem-lo: 1/ violència estructural, 2/ violència revolucionària, 3/ violència repressiva) i adaptar-lo a noves situacions, diferents de les que ell va viure, com per exemple:

1. Dura condició de l'immigrant magribí, africà, asiàtic i de l'Europa de l'Est a l'Europa Occidental;
2. delinqüència d'alguns d'aquests immigrants;
3. presons europees poblades



d'estrangers.

O bé: 1. escàs paper del jove en la societat; 2. droga i delinqüència de joves, “skin heads”; 3. rebuig social d’“aquests joves tan violents”.

A aquest esquema ellacurià convindria afegir-hi una cosa summament complexa: la “cultura de la violència que abunda en els nostres dies”<sup>11</sup>. Hem volgut al·ludir-hi en parlar de les pel·lícules d'acció, de factoria nord-americana. El cinema ens bombardeja, no solament amb la violència, sinó amb una espècie d’“estètica de la violència”: explosions extraordinàries, persecucions al·lucinants de cotxes, destrosses morbosament belles. D'aquesta manera, mentre el nostre conscient repeteix maldestrament: “la violència és una cosa dolenta”, el nostre subconscient va xiuxiuejant d'una manera penetrant: “deixa't d'orgues, la violència és una cosa fascinant”. Per què, si no, hi ha multituds de diferents edats i nivells socials que fan llargues cues per veure als cinemes pel·lícules “d'acció” o menys eufemísticament, pel·lícules “de violència extrema”?

És probable que Ellacuría, a la dècada dels 90, hagués abordat el tema de la “cultura de la violència”, així com el tema de les “noves formes d'imperialisme” (per exemple, l'imperialisme cultural), molt més seductores que els ajuts logístics nord-americans a dictadures militars amb gorres de còmic, o que els ajuts francesos a grotescos dictadors africans. Cultura de la violència i imperialisme cultural: dos camins de reflexió on encara queda molt per explorar.

## 2. UNA NOVA MANERA DE REFLEXIÓ EN LA FE: LA TEOLOGIA HISTÒRICA

Quan Ellacuría i d'altres teòlegs i intel·lectuals cristians de la seva generació es van trobar amb el panorama d'injustícia i de violència al qual hem alludit, i que amb prou feines hem descrit amb unes pinzellades, tenien dues opcions: dir una paraula sobre aquesta realitat “des de la seva fe”, o dir-la “al marge de la seva fe”, com si aquesta no s'hagués de barrejar per res amb coses mundanes i polítiques. Aquesta va ser l'experiència crucial de la denominada “Teologia de l'Alliberament”, teologia que va promoure Ellacuría des de la seva aparició, a finals dels 60.

### 1. Alliberament: un clam davant la injustícia

Ellacuría i altres teòlegs de la seva generació van optar per parlar des de l'interior de la seva fe. Per què? Per ventura una confessió religiosa (ja sigui cristiana, musulmana, jueva o budista) pot imposar la seva fe a la societat civil? Sembla que no. Sovint topem amb aquest problema a Europa, quan bisbes o altres responsables de l'Església es pronuncien públicament sobre l'avortament, el control de natalitat, el divorci, etc. No poques vegades els critiquen que pretenguin imposar la seva fe particular a una societat civil en la qual hi ha una pluralitat confessional, en el marc d'un Estat modern declarat aconfessional, o sigui, no inclinat a recolzar-se en cap confessió religiosa particular. Doncs bé, un bon nombre de teòlegs llatinoamericans de finals dels 60 i dels 70 van decidir abordar els grans problemes de la seva societat, i van decidir fer-ho “precisament en tant que teòlegs”, fonamentalment per tres raons.

1) No es tractava d'un problema petit, sinó de la vida mateixa de la majoria de la població de tot un continent i àdhuc del planeta, cosa que no resultava en absolut aliena al Déu de Vida mostrat en Israel i en Jesús de Natzaret. 2) La societat llatinoamericana d'aquells anys –com la d'avui, tot i que les coses han canviat una mica– era de confessió obertament cristiana, i per això espontàniament molta gent es feia preguntes de tipus religiós: “Déu vol que patim tant?” De vegades no era una pregunta el que se sentia, sinó una trista afirmació: “Déu ho vol així, cal resignar-s'hi”. I 3), sovint, els qui ostentaven el poder feien servir argumentacions teològiques per justificar l'ordre establert en el sentit de: “és la voluntat de Déu que les coses siguin així”, que moltes vegades no era, en realitat, sinó la versió llatinoamericana de la famosa frase de l'europeu Marx, “la religió és l'opi del poble”.

Els teòlegs, i no pocs cristians de diferents condicions, van saltar: “Déu no ho vol així; Déu vomita aquesta injustícia; Déu escolta el clam d'aquest poble, com abans va escoltar el clam del poble d'Israel, captiu a Egipte”.

A diversos països d'Amèrica Llatina, i a El Salvador en particular, començà a brollar un clam popular els anys 60 i 70: “alliberament”. El clam va néixer civil, polític. Ellacuría va ser honrat quan va reconèixer que aquest clam no va arribar a l'Església directament dels pobres, sinó per mitjà de grups radicals d'esquerra, interpelladors, que van obligar l'Església a mirar la misèria de les majories amb ulls nous: “*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, com a mínim en un primer moment. L'ha descobert no tant a l'escolta del clam dels pobles i de les classes oprimides, sinó dels moviments sociopolítics de l'alliberament, que havien recollit efectivament aquest clam i l'havien articulats en diverses formes de lluita política*”<sup>12</sup>.

Convé recordar això perquè els cristians sapiguem que la veritat també pot venir “de fora de la

nostra Església”. Professar el Déu veritable no significa que posseïm ja la veritat sobre tots els temes concernents a la vida humana, sinó que estem convençuts que Déu habita en el cor de l'home, i ho fa donant vida i saviesa. L'Església no ha d'envermellir pel fet d'aprendre veritats que li vinguin de fora: només així serà sàvia, només així tindrà alguna cosa a aportar des del seu interior, ja que només l'humil és savi.

## 2. El naixement polèmic d'una nova teologia

Ellacuría va ajudar a construir una teologia que partís del present històric del país i del continent en els quals vivia. Es tractava de reflexionar “en tant que teòleg” sobre un drama històric. Això suposava incorporar la seva fe a allò que havia viscut, i allò viscut a la seva fe. Avui això pot semblar una mica trivial, si més no pel fet d'haver-ho sentit ja moltes vegades, però no era fàcil afirmar-ho al final dels 60 a l'Amèrica Llatina. A qui ho defensava se l'acusava de “marxista”, de “comunista”, cosa que va donar peu a aquella famosa frase del cardenal brasiler Helder Camara: “Quan dono pa al pobre, diuen que sóc un sant; quan em pregunto per què el pobre no té pa, diuen que sóc un comunista”.

Hi hauria molt més a dir –i ja es va dir els 70– sobre la compatibilitat o incompatibilitat entre el cristianisme i el comunisme (com hi hauria molt a dir també sobre la compatibilitat o incompatibilitat entre el cristianisme i el liberalisme econòmic o el capitalisme). Però el que aquí interessa és que els teòlegs llatinoamericans d'aquells anys van voler fer front a una situació inhumana des de la seva fe cristiana, i que –com diu Ellacuría– se'ls obriren els ulls gràcies a la reivindicació de grups d'esquerra, molts d'ells marxistes.

Convé recordar que les crítiques a aquells teòlegs no van venir solament de certs grups econòmicament i políticament interessats, sinó també de certes autoritats eclesials. Així, per exemple, el 1984 es va filtrar a la premsa el text preparatori d'un document vaticà sobre la Teologia de l'Alliberament, preparat per la Sagrada Congregació per a la Doctrina de la Fe, l'autoria del qual va ser atribuïda extraoficialment al Prefecte de la Congregació, Joseph Ratzinger.

En aquest document (Instrucció sobre alguns aspectes de la Teologia de l'Alliberament) es parlava de la Teologia de l'Alliberament com de “la gran heretgia del nostre temps”, i s'hi afirmava, ni més ni menys, el següent: “*La teologia de l'alliberament constitueix un perill fonamental per a la fe de l'Església, perquè es tracta d'una nova forma de comprensió global i de realització del cristianisme en la seva totalitat, i que per això canvia totes les formes de la vida de l'Església, la seva constitució jeràrquica i sacerdotal, la litúrgia, la catequesi, les opcions morals. Es tracta d'una nova interpretació del cristianisme, la gravetat de la qual no es valora suficientment perquè no entra en cap dels esquemes tradicionals d'heretgia*”<sup>13</sup>.

L'onada de respostes crítiques a aquesta versió preparatòria del document, tant a Europa com a Amèrica Llatina, va ser de tal magnitud que la redacció final i oficial va haver d'empassar-se un bon nombre de les frases que hi havia a la primera, i n'hi va haver d'incorporar d'altres que havien brollat de la ploma dels crítics. La versió oficial, en dos documents, tampoc no va estar exempta de debat obert, com testimonien els Quaderns 4 i 13 d'aquesta col·lecció, de Josep Vives i Juan Luis Segundo, respectivament, que van ser comentaris al document previ i al document oficial de la Congregació. Quedi aquesta successió d'escrits vaticans, un d'extraoficial i dos d'oficials, com a mostra de les crítiques que ha rebut la Teologia de l'Alliberament per “heretge”, “marxista” o “comunista”.

### **3. Teologia històrica**

El que en realitat va pretendre Ellacuría, com d'altres de la seva generació, no era contagiar la teologia cristiana de marxisme, sinó construir el que ell va denominar una “teologia històrica”.

#### ***a) Què és teologia històrica***

Per “teologia històrica” Ellacuría entenia una manera de fer teologia: reflexionar sobre la pròpia fe des del present històric, i reflexionar sobre el present històric des de la fe. Ell acostumava a dir que tota teologia –com també tot coneixement humà en general–, en sigui o no conscient, està condicionada pel seu present històric, i això ha estat així des de l'origen del cristianisme –i això ha estat així, també, en el coneixement humà, des de l'origen de l'home–. La teologia històrica vol prendre consciència reflexa de la seva matriu històrica i assumir-la plenament: el subjecte d'aquesta teologia mira des d'on està reflexionant, quines són les veus que escolta i a les quals intenta donar una resposta sincera.

En aquesta teologia, el “locus theologicus” (el “lloc teològic”) adquireix una gran importància: des d'on es reflexiona, per a qui es reflexiona. Ellacuría i els teòlegs de la seva generació van voler fer-ho des de les majories oprimides de l'Amèrica Llatina i, en general, del Tercer Món. I quan es van adonar que això els podia costar la vida, no es van aturar, sinó que van tirar endavant, alguns –com Ellacuría– fins a donar finalment la seva vida.

#### ***b) Què és “lloc”***

“Lloc” no significa, en el discurs teològic d'Ellacuría, un “espai geogràfic”, atès que en el petit país d'El Salvador, com a qualsevol altre país de la regió centreamericana, hi ha una majoria de pobres, una dèbil classe mitjana i una minoritària classe adinerada, tots compartint la mateixa geografia. “Lloc” significa, més aviat, una “situació humana”.

#### ***c) Ampliació sociopolítica del “cercle hermenèutic” bultmannià***

Va ser el teòleg alemany Rudolf Bultmann qui va desenvolupar en aquest segle l'hermenèutica bíblica existencial, és a dir, la idea que cada individu només pot llegir i entendre la Bíblia des de la seva situació personal existencial, així com la idea que el text bíblic cobra vida en la mesura que suscita una experiència de fe en el lector, en la mesura que el lector acull, des del seu present existencial, l'experiència de l'autor bíblic. D'aquesta manera, es produeix un “cercle hermenèutic”, o sigui, un “cercle d'interpretació”, atès que el lector entén la Bíblia des del seu present existencial, i comprèn el seu present existencial des de la Bíblia.

Ellacuría, situant-se en aquest corrent hermenèutic, seguit per molts d'altres autors, protestants i catòlics, fa un pas més: el lector no és solament un individu, sinó un poble, igual que el poble d'Israel en l'Antic Testament. No es tracta de menysprear l'experiència personal (imprescindible, sens dubte), sinó de situar-la en l'experiència d'una col·lectivitat. Ellacuría solia recordar que, en la història bíblica d'Israel, primer es produeix la fe comunitària, i en un segon moment, es produeix la fe de cada membre individual, emmarcada en l'experiència col·lectiva de l'Aliança (encara que, diguem-ho tot, seria impossible l'experiència comunitària sense la seva corresponent dimensió personal).

#### ***d) El Nou Testament no oblida l'experiència hebrea, sinó que la radicalitza, la universalitza i la porta al seu acompliment***

El Nou Testament no posa fi a aquest caràcter comunitari de la fe, sinó que el radicalitza i l'universalitza. En primer lloc, ho radicalitza en el sentit que recorda que l'Aliança de Déu amb el seu poble és molt més que un simple codi de lleis i una sèrie de rituals litúrgics: és una invitació a la caritat i a la justícia, no com a pràctiques excepcionals, sinó com a estructura

estable (per això l'Aliança es fixa en una Llei); és una invitació a una justícia que brolli del cor de l'home i que no es redueixi només al compliment exterior de preceptes. I, en segon lloc, El Nou Testament universalitza el caràcter comunitari de la fe veterotestamentària, ja que en Jesús la Bona Nova es comunica a tot ésser humà, de qualsevol raça, cultura, sexe, religió o condició social, i es descobreix que Israel és el “poble escollit” precisament perquè d'ell sorgeix Aquell que transmet l'Aliança a totes les nacions: el Messies.

Per això, Ellacuría, davant la crítica que va rebre la Teologia de l'Alliberament de semititzar el cristianisme<sup>14</sup>, és a dir, de diluir el que és nou del cristianisme en el judaisme, contesta el següent: “*Voler treure de l'Antic Testament només el que hi ha d'esperit religiós, abandonant tot el que hi ha de carn històrica, i així mateix voler-se quedar amb el que hi ha d'esperit en el Nou Testament sense reparar en el que hi ha d'historicitat o limitar el sentit d'aquesta a simple suport d'aquell, seria en tots dos casos una mutilació*”<sup>15</sup>.

El Nou Testament no és un oblit de l'antic. Dit d'una altra manera, el cristianisme no és una destrucció del judaisme, sinó que és, tal com hem indicat, la seva radicalització (anar a l'arrel de l'experiència hebrea de Déu) i la seva universalització (portar aquesta experiència a tots els cors humans i a tots els pobles). I ara hi afegim: és el seu acompliment. El que es va prometre a Israel es compleix en Jesús, tot i que d'una manera potser no prevista per la majoria dels hebreus, tal com acostuma a passar amb les coses de Déu: compleix el que ens promet, però la cosa promesa no succeeix com esperàvem.

#### **4. No solament un lloc, sinó el lloc adequat**

Tornem a la importància del “lloc” en aquesta teologia històrica. Per Ellacuría, no tot es redueix a ser conscients que es fa teologia des d'un lloc, sinó que convé delimitar també quin és el “lloc adequat” perquè la teologia resultant sigui veritablement cristiana, atès que ja se sap que, al llarg de la Bíblia, Déu no escull qualsevol situació, sinó determinades situacions inhumanes que fan que es mostri, com una brisa suau i penetrant, la gran humanitat de Déu.

Cobrant consciència de la importància que el lloc (o sigui, la situació històrica) té per a la teologia resultant, quin és el lloc més apte en el present històric d'Ellacuría (El Salvador, Amèrica Llatina, anys 70 i 80)? Sens dubte, la problemàtica de les majories que viuen infrahumanament i que pateixen opressió: en primer lloc, perquè són majoria, cosa gens trivial si respirem un esperit democràtic, i en segon lloc, perquè viuen una situació greu: “*No hi ha cap problema mundial d'importància que es pugui entendre amb suficient rigor i amplitud sense veure'l i analitzar-lo des del que és el Tercer Món. (...) Per comprendre un problema fonamental d'abast mundial, no es pot menysprear el punt de vista, o millor, la realitat objectiva dels qui constitueixen la major part del gènere humà*”<sup>16</sup>.

#### **5. La Teologia de l'Alliberament: una teologia històrica, la d'Amèrica Llatina**

Convé dir que la Teologia de l'Alliberament conté dues coses al mateix temps, i que, encara que totes dues van néixer juntes, no s'han de confondre.

##### **a) Una manera de fer teologia**

D'una banda, la Teologia de l'Alliberament, de la qual Ellacuría és un dels seus principals representants, és un nou mètode de fer teologia que, com ja hem vist, Ellacuría denomina “teologia històrica”. Ho repetim: reflexionar sobre la fe des del present històric (i sobretot des d'aquelles situacions inhumanes que requereixen una atenció especial), i reflexionar sobre el present històric des de la fe, no solament per comprendre aquest present, sinó per incidir-hi

fent-lo més humà. En aquest sentit, la Teologia de l'Alliberament seria el que acadèmicament se sol denominar una “teologia fonamental”, o sigui, una reflexió sobre els fonaments de la fe i del mètode a utilitzar en la seva elaboració com a disciplina de pensament.

### ***b) Una relectura de la fe cristiana des d'un context històric***

D'altra banda, la Teologia de l'Alliberament és l'aplicació a l'Amèrica Llatina dels anys 70 i 80 (i fins i tot dels 90, que les coses no han canviat tant, desgraciadament) d'aquest mètode teològic denominat “teologia històrica”. En aquest sentit, la Teologia de l'Alliberament seria el que acadèmicament es denomina una “teologia sistemàtica”, o sigui, una reflexió sobre els continguts de la fe cristiana.

Per què convé distingir el que la Teologia de l'Alliberament té de “sistemàtic” (o sigui, d'estudi del contingut de la fe) del que té de “fonamental” (o sigui, de reflexió sobre fonaments i mètode)?

Perquè si només fos una teologia sistemàtica, aleshores, un cop superada la situació històrica que la va gestar, aquesta teologia mancaria d'interès: quin sentit tindria parlar del Déu alliberador dels oprimits en una suposada societat futura en la qual no hi hagués oprimits? Escàs. Per això, de tant en tant, se sent a dir que “la Teologia de l'Alliberament pertany al passat, ja no té vigència”, volent dir que el context històric que la va fer néixer ha desaparegut. D'entrada, cal dir que això és erroni, atès que la majoria de la població mundial continua vivint inhumanament. I a més, aquesta suposada caducitat de la Teologia de l'Alliberament és “interessada”, ja que acostuma a ser afirmada pels qui mai no l'han recorreguda: diuen que està superada per no haver de passar el mal trago d'endinsar-s'hi, ja que fer-ho podria afectar el seu compte bancari i la seva manera de viure.

L'espirit humà de vegades és dèbil, encara que pretengui amagar-se sota belles formulacions.

## **6. Una manera de fer teologia vàlida per a d'altres situacions històriques**

Ara bé, si la Teologia de l'Alliberament també és una teologia fonamental (denominada “teologia històrica”), aleshores el seu interès pot tenir un horitzó vast, ja que es tracta d'una manera de fer teologia aplicable a d'altres contextos històrics molt diferents del llatinoamericà o, fins i tot, a la mateixa Amèrica Llatina en situacions històriques diferents de les dels anys 70 i 80. Es tracta d'una manera de fer teologia que recull l'inhumà de les nostres societats (europea, asiàtica, africana, americana) i intenta entreveure camins d'humanització a la llum de la Bona Nova de Jesús; recull les preguntes, els dubtes, les angoixes i esperances, dels homes del nostre temps.

Així s'expressava un famós teòleg srilankès, Aloisius Pieris, fa uns anys, referint-se a la Teologia de l'Alliberament llatinoamericana: “*Els llatinoamericans afirmen, i nosaltres, asiàtics, hem de concedir de bon grat, que no es tracta potser d'una nova teologia, sinó d'un nou mètode teològic, certament el mètode correcte per fer teologia*”<sup>17</sup>, i Pieris argumenta això detalladament, mostrant que malgrat el caràcter occidental tant de la teologia clàssica europea com de la Teologia de l'Alliberament, totes dues conegudes a l'Índia, la segona és més apta per a l'Àsia per una raó: el seu mètode.

Deu anys després de la mort d'Ellacuría, des d'Europa, com també des d'altres latituds del planeta, ens podem preguntar com aquesta manera de fer teologia pot enriquir la nostra vivència pràctica de la fe i pot humanitzar la societat on vivim. De problemes i realitats humanes difícils no en falten:

- grans grups humans d'altres continents que arriben a Europa i que s'instal·len aquí amb dificultat: magribins, africans negres, pakistanesos, indis, turcs, kurds,

l'latinoamericans, etc.,

- el denominat Quart Món: la marginació social a les grans ciutats modernes,
- les presons poblades d'estrangers, sovint indefensos a la pràctica, encara que no en teoria,
- la cultura de la violència,
- l'imperi internacional de la droga, que arriba a corrompre fins i tot alguns dels qui, se suposa, haurien de lluitar-hi en contra,
- el desastre en què ha quedat l'Europa de l'Est, desmembrada en un sens fi de nacions de frontera incerta, a cavall entre un socialisme centralista i burocràtic i un capitalisme salvatge, amb escassa cultura democràtica, on les màfies troben una terra ben adobada per al seu creixement,
- l'islamisme violent com a aglutinador de certs països davant el seu “enemic occidental”,
- el terrorisme nacionalista: Irlanda del Nord, el País Basc, Còrsega,
- les xarxes de prostitució de menors, en les quals hi ha implicades fins i tot persones importants que acostumen a quedar ben emparades, com en els casos de Bèlgica o de Polònia,
- la presència de nens, per suposat, mal pagats, en la fabricació de famosos productes que després utilitzem sense escrúpols en la vida diària,
- les grans xifres macroeconòmiques que amaguen la precarietat de les microeconomies familiars...

La llista, desgraciadament, és llarga, i per això el camp de reflexió per a noves teologies històriques és enorme. El llegat d'Ellacuría per a un cristià d'avui no consisteix a repetir, amb insistència, algunes de les seves tesis teològiques, sinó que consisteix, més aviat, a fecundar noves teologies històriques en nous contextos humans, tant a l'Amèrica Llatina com en altres continents.

Aquestes noves teologies històriques podran donar la impressió de ser molt diferents de la teologia d'Ellacuría, encara que, en el fons –en els seus fonaments– seran radicalment germanes.

### 3. COM ARTICULAR TEOLOGIA I CIÈNCIES SOCIALS

La Teologia de l'Alliberament, en el que té de “sistemàtica”, redescobreix que l'experiència hebrea de Déu és la d'un Déu alliberador del poble d'Israel, oprimint a Egipte. Així parla Déu a Moisès a l'Èxode (Ex 3,7-10):

*He vist l'opressió del meu poble a Egipte i he sentit com clama per culpa dels seus explotadors. Conec els seus sofriments; per això he baixat a alliberar-lo del poder dels egipcis i fer-lo pujar des d'Egipte cap a un país bo i espaiós, un país que regalima llet i mel... El clam dels israelites ha arribat fins a mi i he vist com els egipcis els oprimien. Ara, doncs, jo t'envio al faraó; vés-hi i fes sortir d'Egipte els israelites, el meu poble.*

Així com Déu va alliberar antigament els israelites de l'esclavitud d'Egipte, així vol alliberar avui –anys 70 i 80– les majories populars, oprimides per un sistema estructuralment injust i ferides per una cruel repressió militar i policial.

#### 1. Arrel bíblica de la qüestió

I la Teologia de l'Alliberament (nascuda veterotestamentària i madurada neotestamentària) veu que les majories oprimides avui són un poble crucificat: rellegeix la crucifixió de Jesús des d'aquesta situació i la interpreta des del Crist crucificat.

Per això Ellacuría va afirmar per activa i per passiva, i va argumentar amb solidesa, que la salvació de Déu, oferta històricament als homes una vegada i una altra, passa avui per l'alliberament estructural de les majories populars. Sens dubte, la salvació no es redueix a un simple alliberament polític, però la salvació sense l'alliberament polític és un conte de fades que ningú no s'empassa.

La salvació de Déu oferta a Israel va passar pel seu alliberament polític de l'esclavitud a Egipte i per la seva marxa cap a la terra promesa, però no es va reduir a això, ja que sabem que històricament aquell procés va estar ple d'ambigüitats: per exemple, els hebreus van expulsar els altres pobles de les seves terres, cosa que té poc d'alliberament i molt de conqueridor. Que la salvació passi pel fet històric no suposa que estiguem canonitzant un procés històric o una ideologia política, sinó que es tracta d'una salvació que té a veure amb l'arrel del que és humà, i el que és humà sempre és històric.

#### 2. Els pobres, objecte i subjecte de salvació

Que la salvació passi per l'alliberament polític (és a dir, que la majoria que viu inhumanament comenci a viure humanament) significa dues coses en Ellacuría: que els pobres són objecte de salvació i que aquests mateixos pobres són subjecte de salvació.

El primer és relativament senzill d'assimilar: els pobres són objecte de salvació, o sigui, que necessiten sortir de la seva opressió, necessiten l'alliberament de Déu, que es vehicula a través de l'acció lliure dels homes. El segon, és més complicat, tot i que igualment cert: els pobres són subjecte de salvació, o sigui, ells porten la salvació. No és que ells siguin la font de la salvació (només Déu n'és la font), sinó que la salvació ens ve a nosaltres a través d'ells..., perquè Déu és així, perquè es dona kenòticament, perquè el seu Amor es mostra en l'abaixament. La Bíblia està amarada d'aquesta manera de ser de Déu: l'escollit és el poble hebreu, esclau, i no el poble



egipci, lliure; l'escollida és la humil Maria, i no l'enlluernadora Cleopatra; l'escollit és Jesús, fill d'un fuster de Natzaret, i no el Summe Sacerdot o el rei de Galilea. I avui els escollits són els qui constitueixen el poble crucificat, i no els qui pateixen insomni pensant en les seves accions de Wall Street.

### **3. Ciències socials i teologia, al servei d'una sola humanitat**

Ellacuría no va voler mai que aquest tipus de reflexió es quedés en consideracions pietoses, plenes de bona voluntat. Amb el seu habitual esperit rigorós, propi d'un deixeble de Rahner i de Zubiri, i amb la seva tenacitat característica, pròpia d'un basc, fill de sant Ignasi, Ellacuría va donar molta importància a l'aplicació de les ciències socials en l'anàlisi de la realitat històrica.

Si el teòleg vol entendre i transformar la realitat, ha de reconèixer que la disciplina teològica no li dóna instruments per analitzar el que és social, polític i econòmic. No li queda més remei que deixar-se ajudar per les ciències socials i per les teories socials del moment, sabent que elles són això: ciències, teories, tècniques d'anàlisi, susceptibles de ser millorades o substituïdes per altres en el futur, però no per això menys importants. Aleshores ¿es contamina la teologia d'altres ciències? Si som rigorosos a fer servir aquestes ciències, no. Vegem-ho.

Imaginem-nos una dona senzilla, que en la seva vida no ha tingut ocasió d'estudiar. Imaginem també un doctor pediatre, que ha cursat estudis en diverses universitats i que està fart de llegir i de practicar la seva especialitat. No hi ha dubte que aquella dona i aquest pediatre tenen poques coses en comú. Partim, doncs, de la diferència entre tots dos. Però resulta que la dona té un fill. Ella el coneix molt bé. És "el seu fill". No se li escapa cap matís del seu comportament o del seu estat d'ànim. El nen es posa malalt, i la mare, en veure que el seu fill es troba malament, el porta a cal pediatre. Tenim davant d'un únic noi dues persones molt diferents: el metge i la mare. El pediatre estudia amb deteniment la malaltia del nen i prescriu un tractament. Coneix bé el problema que pateix el nen, ja que ell és un especialista en la matèria. I la mare també coneix molt bé el mateix nen, i pot copsar-hi matisos de comportament que escaparien a qualsevol altre observador: ella és la seva mare. La unitat del nen –és un sol nen, i no dos– provoca que el coneixement afectiu matern i el coneixement tecnicopediàtric s'articulin i s'ajuntin per aconseguir la seva salut, sense que per això la mare deixi de ser mare ni el pediatre deixi de ser metge. La maternitat d'ella no treu res a la professionalitat d'ell, ni la ciència d'ell treu res al coneixement afectiu d'ella.

Amb la teologia i les ciències socials passa una cosa semblant. Si partim de les seves diferències, és difícil trobar punts de contacte. D'una banda, la teologia beu de la Revelació de Déu a Israel i en Jesucrist, testificada a la Bíblia, acollida amb fe, i intenta entendre-la, aprofundir-hi i facilitar que els homes de cada generació la coneguin i la visquin. De l'altra, les ciències socials procuren analitzar la societat en diversos aspectes: la Història estudia les causes i conseqüències del que ha succeït (sempre des d'un interès pel present i pel futur); la Sociologia analitza les característiques dels membres de la societat actual; l'Antropologia Cultural estudia els trets de societats diferents de la nostra; l'Economia estudia el comportament de la producció, la riquesa, el moviment de capitals, el repartiment de béns; la Psicologia Social aplica als grups socials les seves investigacions sobre el comportament i els processos psíquics dels individus; etc.

Poc té a veure la teologia amb les ciències socials. Però, tal com passava amb la mare i el pediatre, totes dues disciplines (la teologia i la ciència social) estan preocupades per un mateix objecte: els homes d'avui. O si es vol d'una manera més abstracta: l'home. I és en aquesta unitat on totes dues estan cridades a articular-se, cada una respectant l'autonomia de l'altra, però totes dues enriquint-se en la seva diversitat. La ciència social aporta a la teologia unes tècniques d'anàlisi que mai no aconseguirem trobar ni a la Bíblia ni en els textos del Magisteri, per molt

inspirats que siguin. I la teologia aporta a la ciència social una radicalització de la pregunta sobre l'home: no solament per què l'home es comporta d'aquesta manera o d'aquesta altra, sinó d'on ve, on va, per què està aquí, què és, quin sentit té la seva vida. Que no és poc.

No cal dir que teologia i filosofia tenen molts elements en comú, encara que els seus punts de partida són radicalment diferents: la teologia neix de l'acollida creient de la Revelació, mentre que la filosofia neix de l'il·limitat esperit interrogador i crític, propi de l'esperit humà.

#### **4. Llibertat davant el marxisme**

Ellacuría es va trobar en els anys de treball amb dues teories socials d'una especial importància: el marxisme i la teoria de la dependència.

Ellacuría no va escollir el marxisme entre d'altres teories possibles, sinó que s'hi va topar en el seu present històric. Recordem que, en aquells anys, el marxisme era la doctrina econòmica i filosòfica defensada per un bon nombre de grups radicals, tant a Europa, com a l'Amèrica Llatina, com a l'Àsia, fins al punt que s'arribà a identificar l'esquerra política amb aquesta doctrina.

Davant el marxisme, Ellacuría va voler evitar dues posicions dogmàtiques absurdes: rebutjar-lo en bloc o acceptar-lo en bloc. Ellacuría solia dir que si la teologia escolàstica havia sabut desgranar el blat del jull amb sistemes filosòfics gens cristians ni gens hebreus com són l'aristotelisme o el platonisme, i si una certa teologia moderna havia sabut fer el mateix amb Heidegger, per què no es podia fer el mateix amb el marxisme? Doncs, sí, es podia.

Ellacuría es va situar davant el marxisme amb llibertat i amb esperit crític. Els dos punts essencials de la doctrina marxista no eren, per ell, incompatibles amb la fe cristiana:

##### **a) La realitat material determina la consciència social**

En primer lloc, la idea que la realitat material no solament és anterior a la consciència, sinó que la determina en última instància, encara que no la priva de la seva autonomia, tot acceptant, tanmateix, que la consciència també determina la realitat. Ellacuría preferia matisar aquesta tesi marxista dient que no era tant la consciència de cada individu la que estava determinada per l'estructura econòmica, sinó la consciència social, i criticava Marx per no ser precís en delimitar el que significa “determinar” i “en última instància”<sup>18</sup>.

##### **b) Crítica del capitalisme: teoria de la plusvàlua i la lluita de classes**

I en segon lloc, la crítica que el marxisme fa del capitalisme, basada en la teoria de l'explotació (plusvàlua) i en la lluita de classes, “*entesa aquesta primàriament com una realitat objectiva i de cap manera com una actitud psicològica, i menys [encara] com una actitud personal*”<sup>19</sup>. En aquells anys, s'acostumava a sentir sovint la idea que la lluita de classes és una cosa oposada al cristianisme, però Ellacuría recordava que precisament el que és oposat al cristianisme és el fet que hi hagi classes socials enfrontades entre si (Capitalisme), i no el fet que es parli d'aquest enfrontament de classes (Marxisme).

Ellacuría no tenia res d'ingenu, i sabia que en el marxisme també hi ha una pretensió de cosmovisió, d'explicació de la totalitat de la realitat. Ellacuría no acceptava que un cristià combregués amb tota la filosofia del marxisme, de la mateixa manera que no acceptava que un cristià combregués amb tot l'aristotelisme o amb tot el platonisme. Així, per exemple, no veia cap dificultat que un cristià acceptés la tesi del materialisme històric, per ser una afirmació de tipus científic, només discutible en l'àmbit de la ciència, però sí que trobava obstacles per acceptar la teoria del materialisme dialèctic, atès que es tractava d'una teoria metafísica que conté una cosmovisió. Prenent la part socioeconòmica del marxisme, aquest és una teoria més entre d'altres (històricament molt important, sens dubte), sobre la qual el cristianisme,

tècnicament, no té res a dir en tant que confessió religiosa. Ellacuría acostumava a recordar que el marxisme és molt complex i que, per això, no es pot parlar de la seva validesa o no-validesa en poc espai.

Lamentava que certs sectors de l'Església es mostressin tan crítics respecte del marxisme, mentre que acceptaven a ulls clucs algunes teories filosòfiques i econòmiques subjacents en documents de la Doctrina Social de l'Església.

Amb el seu habitual humor dialèctic, Ellacuría afirmava que tant l'escolàstica dogmàtica com el marxisme dogmàtic són sistemes atractius per a mentalitats mandroses, ja que contenen una simplicitat de plantejaments que els fa atractius i còmodes per a l'esperit poc rigorós en els temes intel·lectuals.

## 5. Interès per la Teoria de la Dependència

Ellacuría va reflexionar més de gust sobre la denominada “teoria de la dependència”, ja que no era blanc de tantes polèmiques en el si de l'Església com el marxisme.

Per ell, la teoria de la dependència era molt interessant, en primer lloc, perquè recull alguna de les principals intuïcions del marxisme, sense combregar per això amb el seu edifici filosòfic; en segon lloc, perquè ajuda a entendre el que estava passant amb el Tercer Món; i en tercer lloc, perquè és inspiradora per a la teologia de l'alliberament. La teoria de la dependència vol ser una superadora de la “teoria del desenvolupament” enormement ambigua als ulls d'Ellacuría. La teoria del desenvolupament parla de “països desenvolupats”, “països en vies de desenvolupament” i “països subdesenvolupats”, i dóna a entendre que tots es troben en la mateixa línia de desenvolupament econòmic, encara que en moments diferents. Això és una fal·làcia, segons Ellacuría.

La teoria de la dependència, en canvi, afirma que hi ha països pobres perquè hi ha països rics, i que hi ha rics perquè hi ha pobres. Els rics s'enriqueixen empobrint els pobres. No hi ha una sola línia de desenvolupament, sinó una explotació dels uns als altres.

La teoria del desenvolupament conté un cert esperit de bondat ingènua, típic de certes posicions eclesials, en què no es parla de mal, de pecat, sinó potser de descuit. La teoria de la dependència, acollida amb interès teològic, permet parlar de pecat estructural, de mal institucionalitzat, de destrucció sistemàtica de l'home, i per això de possibilitat de conversió, de canvi d'estructures, idees que, d'altra banda, apareixen en diverses encíclics socials de Joan Pau II. Ellacuría afirma que “*la teoria de la dependència no solament ofereix possibilitats noves a la teologia, sinó que dóna pautes per trobar la unitat sense confusió d'una praxi cristiana i d'una praxi secular política*”, com és el cas del Tercer Món, vist alhora com a “*lloc històric d'objectivació de la dominació*” (visió política) i com a “*lloc teològic de l'objectivació del pecat*” (visió teològica)<sup>20</sup>.

I per això Ellacuría no es ruboritzava quan reconeix que “*la teologia llatinoamericana neix en estreta relació amb el socialisme llatinoamericà*”, i més encara, que “*hi ha una estreta relació de la teologia de l'alliberament amb la teoria de la dominació-dependència*”<sup>21</sup>.

Així, la posició d'Ellacuría davant el marxisme i davant la teoria de la dependència ens mostra una cosa que avui té un gran valor: si reconeixem, amb el Concili Vaticà II, que l'Església no es pot oblidar dels goigs i de les esperances, ni de les llàgrimes i angoixes dels homes d'avui<sup>22</sup>, aleshores no podem sinó acceptar que la teologia necessita estar oberta a les investigacions de la ciència social, atès que aquesta li aporta tècniques d'anàlisi que no trobem ni a la Bíblia, ni en el Magisteri, ni en la tradició de l'Església.

Obrir-se a aquestes investigacions no significa acceptar-les a ulls clucs en la seva totalitat, com si es tractés d'una nova religió, sinó discernir-hi, pacientment, els punts que puguin ajudar a comprendre millor el que viuen els homes d'avui, així com considerar les possibilitats d'una transformació històrica eficaç.

#### **4. DES DE LA UNIVERSITAT, ANALISTA POLÍTIC I MEDIADOR**

La intel·ligència d'Ellacuría era admirable. Tenint una formació de filòsof va haver d'endinsar-se en la teologia per necessitat eclesial i es va convertir en un gran teòleg de la seva generació. També es va haver d'endinsar en política per necessitat històrica i va arribar a ser un agut analista polític i un important mitjancer entre les parts combatents de la guerra civil d'El Salvador.

Per comprendre la seva genialitat, cal tenir en compte aquesta clau: en Ellacuría es van donar la mà una gran intel·ligència i una profunda humilitat.

No pensem en la humilitat de les formes externes, gens pròpia de l'Ellacuría irònic i mordaç, i fins autoritari en certs cercles, sinó en la humilitat de deixeble conscient que està aprenent i que encara li queda molt per aprendre.

Va aprendre del seu pare, del seu mestre de novicis, dels seus millors professors (Espinosa Pólit, Rahner), del gran Zubiri, del seu General Pedro Arrupe, de l'arquebisbe-profeta Óscar Romero, assassinat mentre celebrava missa el 1980. I va aprendre dels seus companys i amics, especialistes en matèries que ell no havia estudiat de jove: Luis de Sebastián (Economia), Jon Sobrino (Cristologia), Ignacio Martín-Baró (Psicologia), Segundo Montes (Sociologia), entre d'altres.

##### **1. Un cervell universitari al servei de la realitat política**

Aquesta actitud el va portar a endinsar-se en teologia i en política, i va llegir i va escoltar els qui tenien coses importants a dir. Ellacuría sabia llegir i sabia escoltar; això es diu aviat, però no es fa tan fàcilment. Els seus escrits teològics són testimoni de la seva intel·ligència i de la lectura atenta de teòlegs contemporanis, i els seus escrits polítics són, al seu torn, testimoni de la lectura atenta dels esdeveniments polítics i de les anàlisis de societat que va fer escrupolosament l'UCA.

Però, per comprendre Ellacuría, encara cal afegir un tercer element als dos ja esmentats (intel·ligència i humilitat). Aquests dos sols donarien lloc a un Rahner o a un Zubiri, però no a un Ellacuría. En ell hi ha un tercer suport de la seva vida: la seva voluntat de transformació de la realitat històrica. Així li ho vaig sentir a dir una vegada al seu bon amic i company Jon Sobrino: “en Ellacuría hi havia un gran interès per comprendre la història, però encara més per influir-hi”. I aquí, “influir en la història” significa “ser-ne subjecte actiu”, contribuir a fer que la història vagi en una direcció que humanitzi més la vida de tots els homes, sobretot d'aquelles majories que viuen infrahumanament”.

Ellacuría, essent religiós i essent universitari, va entrar en política, i de quina manera! Sense por d'exagerar, podem afirmar que difícilment trobaríem algú que hagi analitzat millor que ell el que va succeir en l'infern salvadorenc dels anys 70 i 80, tenint en compte que ell ho va fer estant dins d'aquest infern, i no quan ja ha passat, o sigui, quan ja es pot tenir una perspectiva històrica més àmplia i serena.

La seva vida política no va consistir a donar suport a una tendència política enfront d'altres, sinó a invitar les diverses parts de la societat a construir la pau. Per això no va dubtar a dialogar amb tots: fins i tot va dialogar, en una ocasió, i de veritat, en un debat televisat amb el Major D'Aubuisson, líder dels Esquadrons de la Mort i responsable de la mort de Monsenyor Romero i d'una multitud de persones. Val la pena veure la cinta de vídeo d'aquest debat, veritable lliçó

d'evangeli en un país banyat per la violència, sobretot tenint en compte que D'Aubuisson ordenava matar el qui gosés criticar-lo en públic, i Ellacuría ho sabia quan va parlar amb ell a la televisió salvadorenca, i se li notava al rostre, tens però segur del que deia.

En el seu diàleg amb polítics, Ellacuría va ser consultat reiteradament tant pel Govern salvadorenc, com per l'ambaixada nord-americana (en molts moments, veritable “govern” del país), com també pels líders de la guerrilla. En nombroses ocasions va volar a Managua, capital de la veïna Nicaragua, per entrevistar-se amb Villalobos, en aquell temps líder del FMLN, guerrilla popular enfrontada a l'Exèrcit Nacional.

## **2. L'única solució: una pau negociada**

A més dels múltiples articles d'anàlisi política, ja publicats per l'UCA en tres volums, i dels seus nombrosos comentaris escrits per a la ràdio YSAX de l'arquebisbat de San Salvador, una prova del seu coneixement de la realitat política va ser que molt aviat es va convèncer que la guerra civil no la guanyaria cap de les dues parts en combat. Uns i altres van dir que ell s'equivocava, que eren ells qui la guanyarien: ho deien els responsables de l'Exèrcit Nacional, que tenia el suport econòmic i militar de l'Administració Reagan amb mitjans abundants, i ho deia la Guerrilla, molt superior estratègicament a l'exèrcit, però menys dotada de material bèl·lic.

Ni els uns ni els altres li feien cas en aquest punt tan important, malgrat que el consultaven sovint, i el pas dels anys li va donar la raó: la situació era d'“empat permanent”. La gran ofensiva guerrillera del novembre de 1989, aprofitada per l'exèrcit per posar fi a la vida d'Ellacuría i dels seus companys, va mostrar definitivament que el tossut jesuïta basc tenia raó des de feia anys: el Govern va entendre d'una vegada que, amb el seu exèrcit, no era capaç d'evitar que la guerrilla arribés a prendre, fins i tot, la capital mateixa i, per part seva, la guerrilla va comprendre que, sense aviació ni bateries antiaèries, per molt que s'endinsessin a les ciutats, serien blanc inmisericorde de l'aviació nacional, encara que pretenguessin utilitzar la població civil com escut humà.

La mort dels jesuïtes i de les dues dones va mostrar internacionalment que aquella era una guerra absurda, fratricida, com tantes d'altres, i va provocar una reacció tan forta, que l'Administració Bush, pressionada pels congressistes de la Comissió de la Veritat (encarregada d'investigar el Cas Jesuïtes), alhora esperonats pels jesuïtes nord-americans, no va poder sinó advocar per un procés de pau, firmat el 31 de desembre de 1991 a Nova York, l'últim dia en què Javier Pérez de Cuéllar exercia de Secretari General de l'ONU. La signatura oficial i pública, en presència de nombrosos caps d'Estat, va tenir lloc al palau de Chapultepec, Ciutat de Mèxic, el 16 de gener de 1992. L'alto al foc va començar l'1 de febrer. Les dues parts en conflicte, incloent-hi l'Administració nord-americana, van haver de reconèixer implícitament que Ellacuría tenia raó des de 1981, quan ja havia començat a dir i a escriure públicament a la revista ECA que aquella guerra no la guanyaria cap de les dues parts i, per tant, només era viable una solució negociada.

## **3. Greu error diplomàtic nord-americà**

L'agut analista que era Ellacuría també es va saber adonar aviat que la diplomàcia nord-americana havia comès un greu error, detonant de la guerra civil, en forçar una estranya aliança entre la Democràcia Cristiana, l'Exèrcit i l'oligarquia terratinent, deixant fora d'aquesta aliança el FDR, socialdemòcrata, per considerar-lo poc important.

La importància del FDR va ser subestimada pels nord-americans, que en fer aquesta divisió política, van dividir el país en dues parts iguals: Democràcia Cristiana, Exèrcit i oligarques d'una banda, i FDR i forces revolucionàries, de l'altra. Si la diplomàcia nord-americana hagués forçat

una aliança d'esperit democràtic i reformador entre Democràcia Cristiana, els socialdemòcrates i els comunistes, i hagués donat suport a aquesta unió, probablement no hi hauria hagut guerra a El Salvador, sinó més aviat una transició pacífica tot i que no exempta de dificultats.

L'error diplomàtic dels nord-americans va costar 75.000 morts, moltíssims diners gastats en material militar, un país destrossat per 12 anys de guerra i unes seqüeles psicosocials encara difícils d'avaluar.

#### **4. La funció social de la Universitat: analitzar “universitàriament” la realitat**

Són molts els aspectes que podríem destacar de la vida d'Ellacuría. Hem parlat del filòsof, del teòleg, del polític, de l'home de pau. No hem abordat la seva manera de viure el sacerdoci, la vida religiosa, la seva condició de jesuïta, temes que donarien lloc a interessants reflexions. No podem esgotar tota la seva vida ni tot el seu pensament en tan poc espai. D'altres abordaran aquestes dimensions de la seva vida, segur, en d'altres publicacions amb motiu dels deu anys de la seva mort.

Tanmateix, volem dir una última paraula sobre un aspecte important de la vida d'Ellacuría, atès que pot donar llum al nostre present, tant a cristians com a no cristians. Ellacuría va insistir des dels anys 70 en la idea que una universitat està al servei de la societat i no tancada en ella mateixa. L'objectiu de la universitat és estudiar la realitat en els seus diferents aspectes (no oblidem l'Ellacuría filòsof, analista de la realitat i de la intel·ligència “que sent” com aquella intel·ligència que pot percebre la realitat en tant que realitat). En una universitat s'estudien les ciències de la naturalesa, les ciències de l'home, carreres tècniques i artístiques, entre d'altres. Totes aquestes carreres estan al servei de la societat, per ajudar-la a conèixer millor la seva realitat sota prismes analítics, constructius, artístics i d'una altra índole.

Per això, Ellacuría va defensar tenaçment que l'objectiu central de l'UCA de San Salvador, de la qual va ser rector des de 1979 fins que el van matar, havia de ser l'anàlisi de la realitat salvadorenca. I hi va posar tant d'afany que, els anys 80, es congratulava que “l'UCA José Simeón Cañas era la millor universitat del món en coneixement de la realitat salvadorenca”. I era cert, malgrat el to humorístic del comentari. ¿Això anava en contra del principi que té tota universitat d'aportar un coneixement “universal”, com el seu nom indica: “universitat”? Ellacuría defensava que la universalitat de l'estudi de l'UCA consistia en el fet que allò que s'hi investigués fos de tal manera veritable, que pogués ser “universalitzable”, tal com Kant afirmava de l'ètica: actuar de tal manera que el nostre comportament pugui convertir-se en llei ètica universal. Aplicat a l'UCA seria: estudiar la realitat salvadorenca de tal manera que aquest tipus d'investigació sigui universalitzable.

I aquí sorgeix l'interès. L'UCA va adoptar una relació amb la realitat social i política que encara avui fa pensar a universitats, centres educatius i institucions socials en general. Al servei de qui estan? Per què existeixen? Cap on pretenen dirigir-se? Quantes facultats estan completament desconnectades de la realitat humana dels seus alumnes i dels membres de la seva societat! Quantes escoles i centres culturals s'obliden dels problemes fonamentals dels homes al servei dels quals suposadament estan!

I ara una cosa que pot semblar una redundància: Ellacuría insistia que el servei de la universitat a la societat havia de ser “universitari”. A ell no li agradava veure com certes universitats, tot prenent acostar-se a la problemàtica política del seu país, es convertien gairebé en locals de partit, perdien la seriositat en els estudis, en els exàmens, i es dedicaven a organitzar manifestacions, conferències contestatàries, pamflets populars. Ellacuría era acadèmic fins a la medul·la i no suportava res de tot això. La universitat havia de servir a la societat en tant que universitat, i no en tant que sindicat, partit o grup popular. El mateix hauria dit d'una escola, d'un centre cultural o d'un sindicat, si ell hi hagués treballat. Cada institució ha de preguntar-se què

pretén, a qui vol servir, i ha de fer-ho segons el tipus d'institució que és i no segons una altra cosa. La universitat universitàriament, la parròquia parroquialment, el partit partidàriament, l'escola escolarment.

Cal reconèixer que la universitat que va deixar Ellacuría a la seva mort és un model de centre universitari seriós, tant en la part acadèmica com en la investigació, al servei d'un país i d'un continent en ebullició sociopolítica. Aquesta manera de ser universitat, aquesta manera de ser institució cultural, pot ser adoptat perfectament els nostres dies, no solament a l'Amèrica Llatina sinó també en d'altres continents. Serem capaços de deixar-nos interpel·lar pel llegat d'aquest Ignacio Ellacuría?

\* \* \*

Gairebé deu anys després d'aquell terrible assassinat de sis jesuïtes i de dues dones, i en memòria d'un d'ells, Ignacio Ellacuría, el que ens interessa no és admirar de lluny els seus grans dots d'intel·lectual o d'home d'acció, sinó reconèixer que el camí iniciat per ell va ser correcte i és adoptable en d'altres situacions històriques. No fem d'Ellacuría un dinosaure, enorme però mort. Reconeixem-lo més aviat com un mestre, mort, sí, però l'ensenyament i el testimoni del qual poden continuar bategant en els qui desitgen avui un món més humà

*Josep Sols Lucia, sj  
Barri de Los Guandules,  
Santo Domingo,  
tardor de 1998*

## NOTES

1. Les sigles que convé retenir són: FMLN, Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (guerrilla revolucionària, coneguda com “el Frente”), aliat amb el FDR, Frente Democrático Revolucionario, d'estil socialdemòcrata: UCA, Universidad Centroamericana (a més de l'UCA de San salvador hi ha també la de Managua); ECA, Estudios Centroamericanos, revista cultural i social dels jesuïtes centreamericans; i per a les notes, E., Ellacuría.
2. L'editorial Trotta ha publicat recentment una bona col·lecció d'estudis de Martín-Baró, *Psicología de la liberación*.
3. E.: *Veinte años de historia de El Salvador (1696-1989)*, UCA Ed., San Salvador, 1991, 99.
4. *Ibid.*, 100.
5. *Ibid.*, 105.
6. *Ibid.*, 169.
7. *II Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, Medellín, Colòmbia, 1968, II, 16.
8. Citat a E.: *Teología política*, Ed. Secretariado Social Interdiocesano, San Salvador, 1973, 33.
9. E.: *Veinte años...*169.
10. *Ibid.*
11. La revista ECA va dedicar el número d'octubre de 1997 (n.588) al tema de “La cultura de la violencia en El Salvador”.
12. E.: “Liberación”, *Revista Latinoamericana de Teología* 30 (1993), UCA San Salvador, 214.
13. Revista *Vida Nueva* 1.421 (24 de maç de1984), Madrid, 619
14. Per exemple, Han Urs von Balthasar a: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid, 1978, 169-170.
15. E.: “Historicidad de la salvación cristiana” a: Ellacuría - Sobrino: *Mysterium liberationis*, Trotta, Madrid, 1990, vol. I, 330.
16. E.: “La paz mundial vista desde el Tercer Mundo”, *Sal Terrae* 6 (1983), Santander, 433.
17. Pieris, A.: *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1991, 65.
18. E.: “¿Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?” (“*Responsa ad interrogationem `Utrum christifidelis suam facere possit analysim marxisticam`*”, Compañía de Jesús), 31 desembre 1979, *Manuscrit Inèdit*, paràgraf 4.
19. *Ibid.*
20. E.: “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, *Concilium* 125 (1977), Madrid, 287.
21. E.: “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, a: Vargas Machuca, A. (ed): *Teología y mundo contemporáneo: homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, 330.
22. Constitució pastoral *Gaudium et Spes*, n. 1.

---

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona  
Telf: 93 317 23 38; Fax: 93 317 10 94  
espinal@redestb.es; <http://www.fespinal.com>