



Teologia de l'alliberament

C. Bravo – J.I. González Faus – J. Vives

Carlos Bravo

La teologia de l'alliberament al llarg dels segles

Josep Vives

Què és la teologia de l'alliberament

José I. González Faus

El mètode la teologia de l'alliberament

LA TEOLOGIA DE L'ALLIBERAMENT AL LLARG DELS SEGLES

Carlos Bravo

Voldria començar aquesta exposició plantejant la meua situació personal, és a dir, la dificultat que tinc per parlar de la teologia de l'alliberament; i precisament ara, que és moda. Però em sembla que es tracta d'una qüestió greu i que no se'n pot parlar amb la lleugeresa amb que es comenta una moda, perquè si és moda a Europa, a l'Amèrica Llatina, en canvi, és un problema candent. Cristians, sacerdots, religiosos, religioses, bisbes, per creure en Déu tal com s'hi creu des de la teologia de l'alliberament, han estat torturats, segrestats, assassinats, o han desaparegut.

Per això voldria moure l'auditori a fer examen de consciència. Des d'on escoltem? Des de la curiositat de qui vol estar al dia en aquests afers eclesials, i potser des d'un cert anticlericalisme, o bé volem ser testimonis que assumeixin un compromís i una presa de posició?

Espero que aquesta sigui l'actitud de tots nosaltres en la recerca d'una solidaritat veritable i eficaç i us invito a obrir una finestra sobre allò que E. Galdano ha anomenat: "les venes obertes de l'Amèrica Llatina". I això no es pot fer si només som espectadors; davant la sang d'una vena oberta ningú no pot restar al marge.

Parlar d'alliberament és parlar del seu antònim- dominació; i la dominació no pertany a l'ordre sobrenatural sinó que s'encarna en sistemes concrets, econòmics i polítics.

Parlem, però, no sols d'alliberament sinó de teologia de l'alliberament. És a dir, que volem expressar una idea que afecta Déu, que afecta el concepte de Déu més essencial per a l'home. si Ell és o no present en la història i com s'hi manifesta . Analitzaré, des de la perspectiva històrica, tres moments, que al llarg dels cinc segles que ja portem "descoberts" es poden considerar com a moments de la teologia de l'alliberament.

- *Primer: el moment de la conquesta*
- *Segon: el moment de la independència*
- *Tercer: el moment de la revolució actual*

Amb aquesta presentació ja podem veure que la teologia de l'alliberament suposa precisament un lloc, una situació, en els quals neix: la situació d'opressió que hi ha en aquests tres moments. En aquest fenomen de la teologia de l'alliberament convergeixen tres preses de consciència:

- la del poble, d'ésser oprimat. Mentre no s'arribi en aquest punt, no hi ha possibilitat de teologia de l'alliberament*
- consciència del fet que Déu té una paraula sobre aquesta situació d'opressió*

1.- El moment de la conquesta

El moment de la conquesta, en que per part d'alguns espanyols, els dominics concretament, es tingué consciència de fet que la conquesta era una alteració dels plans de Déu. El primer que ho manifesta és Antoni de Montesinos que, l'advent de 1511, diu: "Amb quin dret i amb quina justícia teniu els indis en una situació de servitud tan cruel i terrible? Podeu estar ben segurs que si continueu en aquest estat, no us salvareu pas més que els moros o els turcs que estan mancats de la fe en Jesucrist".

I això que encara no eren els temps de la conquesta de Mèxic, que no es féu fins el 1521. Durant el segle XVI hi hagué una gran quantitat de morts entre la població indígena. Segons les dades dels cronistes, la població indígena és de 20 o 25 milions el 1519; passa a 6 milions el 1550 i a un milió el 1600... Realment és un veritable genocidi.

La reacció oficial no es fa esperar, de mans de Diego Colom, almirall i oficial del rei, que porta les cartes i cèdules reials del rei Ferran, les quals diuen:

"Respecte als fonaments teològics i canònics de la servitud que els indis fan als cristians, el rei s'admira que es posi com a condició per absoldre els encomenderos, que hagin de donar llibertat als indis".

Això és el que feien els dominics i la seva conducta era jutjada com una doctrina de gran novetat i sense fonament; el rei Ferran vol excusar els dominics dient que "si mantenen aquella opinió és perquè no estan informats del dret que tenim a aquestes illes, i que fins i tot no coneixen les justificacions que hi ha perquè els indis serveixin no sols de la manera que serveixen sinó per tenir-los encara en més servitud".

Per tant, que callin, i si no callen, que siguin enviats als seus superiors perquè rebin el càstig corresponent.

El Superior Provincial prendrà mesures el 1512. Diu així: "Tota l'índia, per la vostra predicació, és a punt de rebel·lar-se i ni nosaltres ni cap cristià, s'hi pot estar. L'actitud dels missioners neix del pecat que Satanàs introduí en la història; aquestes illes, les ha adquirides Sa Altesa pel dret de guerra i el Sant Pare n'ha fet donació al Rei Nostre Senyor, motiu pel qual la servitud és de justícia".

En conseqüència, la seguretat dels predicadors exigeix que no vagin contra les autoritats polítiques, que consultin abans de predicar amb el Consell de Sa Altesa i amb el govern que ella ha establert perquè els diguin si poden parlar o no.

Des de quan els profetes han de demanar permís al rei?

De totes maneres, allí, a l'Amèrica Llatina, hi ha una resposta diferent a les ordres del Superior. El provincial, Fra Pedro de Cordova, s'hi oposa; en la seva resposta diu que els indis han d'ésser trets del poder dels cristians i posats en llibertat; que retornin a la seva condició

primitiva perquè encara que no guanyin res en les ànimes, si més no, guanyarien en la vida i en la multiplicació temporal, que mai no és tant com perdre-ho tot.

Aquestes paraules remouen terriblement totes les idees que corrien sobre l'evangelització: és més important salvar una ànima i batejar-la que la mateixa vida; i ara aquest home diu que això no és cert. I també diu que "És tanta la destrucció d'aquestes terres que el Faraó i els egipcis no cometeren tantes crueltats contra el poble d'Israel".

El recurs a l'Èxode es repetirà després en el moment de la independència i en el de la revolució, que és l'actual.

Bartolomé de las Casas, el 1514, diu: "La causa per la qual els cristians han matat i destruït un nombre tan infinit d'ànimes, no és altra que cercar l'or com a finalitat i inflar-se de riquesa en pocs dies", etc. "He de suplicar a la Vostra Majestat, amb instància inoportuna, que no concedeixi ni permeti la que els tirans han inventat, han prosseguit i han comes i anomenen: 'la conquesta'".

La seva actitud aconseguirà que l'acusin de "destructor" de tants "nobles" que es mantenien gràcies als indis, i d'enemic de la Pàtria.

Per Bartolomé de las Casas, hi ha un text terriblement colpidor (Ecc. 34). "Un sacrifici inic és una ofrena tacada i les expiacions dels impius no són agradables; l'Altíssim no agraeix els dons dels injustos ni es mira llurs ofrenes; oferir un sacrifici amb els béns dels pobres és com sacrificar un fill davant els ulls del seu pare. El pa dels pobres és la seva vida; qui els el pren, és un assassí".

Al sud, Domingo de Santo Tomàs, bisbe de La Plata, l'any 1550 diu que "farà uns quatre anys que per acabar-se de perdre aquesta terra, es descobrí una boca de l'infern per la qual entra una munió de gent que la cobdícia dels espanyols sacrifica al seu Déu; és una mina d'argent anomenada 'Potosí'." Amb gran claredat diu que els espanyols "encomenderos", explotadors dels indis, ofereixen sacrificis al seu Déu, però que no li diguin Déu cristià.

I Medina i Rincón, bisbe de Michocoan, el 1853 diu que "molta de la plata que s'extreu d'aquí i va cap a aquests Regnes, es beneficia amb la sang dels indis i va embolicada en la seva pell".

Els indígenes també tenen consciència de la situació; el segle XVIII, els maies escriuen el llibre Chilam Balam i fan aquesta anàlisi de la Conquesta: "Els homes cristians arribaren aquí amb el Déu veritable; però aquest fou el començament de la nostra dissort, dels tributs, de fer sortir a la llum les discòrdies secretes; el començament de la lluita amb armes de foc, el començament de l'esclavitud, etc. Però s'acosta el dia en que les llàgrimes dels indis arribaran a Déu i la justícia divina caurà sobre el món amb un cop esclafador". I afegeixen: "Nosaltres, els pobres indis, ens adonem del que fan els blancs per perjudicar-nos, de les atrocitats que cometem contra nosaltres i fins i tot amb els nostres fills i amb les nostres dones indefenses. Tanta maldat, sense cap mena de base, ens sembla un crim. Si els indis es revoltien, és perquè els blancs els han donat motius de fer-ho; perquè els blancs diuen que (els indígenes) no creuen en Crist, perquè han cremat els camps de blat de moro; ells han ofert una causa justificada per a les represàlies dels indis, que ells mateixos han matat".

Aquest és el primer moment de la teologia de l'alliberament que sorgeix i protesta en nom de Déu, de la deformació que es fa de la imatge de Déu.

2.- Segon moment: La independència

Només llegiré dos textos; el primer, de José M. Morelos i Pavón, del 1812. És un sacerdot que pren part, amb 91 sacerdots més, en la guerra contra el virregnat espanyol (també hi participen 37 membres del clergat regular). Curiosament, al cantó reialista, hi ha 22 sacerdots del clergat secular i 10 del regular. És a dir, ens trobem amb una Església dividida pels interessos que enfronten els seus membres, fins al punt d'agafar les armes.

I diu: "Aquest poble oprimat, molt semblant al d'Israel, explotat pel Faraó, cansat de sofrir, ha aixecat les mans al cel, ha fet oir el seu clamor davant el tron de l'Etern; compadit aquest de les seves desgràcies, ha obert la boca i ha decretat que l'Anahuma sigui lliure".

El capella Miguel Hidalgo i Costilla, iniciador del moviment independentista a Mèxic, criticant les excomunionis fulminades contra ell i els seus companys, dirà: "Ells (els bisbes) només són catòlics per política; el seu déu són els diners i les excomunionis no tenen altre objectiu que l'opressió. ¿Us penseu que no pot ser un veritable catòlic l'home que no se subjecta al dèspota espanyol? D'on ha sortit aquest nou dogma? Qui ha proclamat aquest nou article de la fe?". Hidalgo havia estat rector del seminari de Valladolid i sabia teologia.

Les reaccions episcopals davant aquestes declaracions no trigaran gaire. El bisbe Manuel Abad i Queipo, el maig del 1810, diu que Miquel Hidalgo i els seus sequaços són "pertorbadors de l'ordre públic, seductors del poble, sacrílegs, perjurs i calumniadors dels europeus".

Francisco Javier Lizana i Beaumont, bisbe de Mèxic, manifesta que la insurgència és "anticatòlica, quimèrica, extravagant i ridícula i causarà mals i desastres terribles". El bisbe de Puebla creu que "junt amb els sacerdots hem de ser les més fermes columnes que sostinguin el tron del monarca a qui hem jurat reconèixer i obeir. Els sacerdots insurgents són subjectes infames i desnaturalitzats que aspiren a treure's del damunt el jou suau sota el qual, gustosament, hem viscut" (Ferran VII).

I Pius VII, el 1816, envia una carta que urgeix la participació activa del clergat contra el moviment independentista, perquè és contrari a la religió i perquè la santíssima religió que professem ho exigeix.

Després de tot això els sacerdots insurrectes, i molts d'altres dels que lluitaren per la independència de Mèxic, foren assassinats.

Tercer moment

El tercer moment el situem quan sorgeix en el poble el sentit de consciència, tant en el pla polític com en la comunitat eclesial.

Cuba és la primera a tenir aquesta consciència. No faré un judici dels aspectes positius i negatius de la revolució cubana; el que vull subratllar és que quan un poble petit s'espolsa el jou d'un imperi terriblement poderós, a l'Amèrica Llatina es convertirà en un signe perquè la gent s'adoni que l'alliberament no és cap utopia.

Els anys 60 són els moments més efervescents. La conscienciació amb Paulo Freire, al Brasil; la creació de les primeres comunitats de base i la sorpresa dels Estats Units en veure's refusats a l'Amèrica Llatina (Nixon és molt mal rebut a Bogotà) comencen a crear interrogants. Kennedy sospita que els Estats Units algun motiu deuen haver donat a aquesta oposició i aleshores començarà l'anomenada "Aliança per al progrés", el "desenvolupisme". Aquest serà l'esquema de la interpretació que fan de la realitat: "Hi ha països desenvolupats i països subdesenvolupats. Fem avançar aquests darrers i arribaran al desenvolupament". La solució del subdesenvolupament és el progrés.

Però arribar en aquest punt suposa la superació d'un esquema anterior de consciència. Hom considerava que hi havia rics i pobres, i que la solució consistia que els rics fessin caritat als pobres... I ara el poble diu No! Desenvolupament! És un avenç de la consciència política de l'Amèrica Llatina.

Més tard, el Concili Vaticà II, amb el mètode de reflexió teològica i la noció de poble de Déu; el temps del diàleg amb el marxisme a Europa arriba també a l'Amèrica Llatina; les comunitats de base cada vegada tenen més vida, amb els ministres de la paraula. Una dada que em sembla rellevant: l'escassetat de sacerdots, molts territoris i molts fidels, aquests elements conjugats varen donar motiu perquè els laics creixessin. Vindrà després Medellín, el 1968; allí es va adquirint la consciència eclesiàstica, es jutja la situació i s'anomenen les coses pel seu nom: "pecat social".

En el terreny polític i econòmic, el "miracle brasiler", el miracle mexicà, el miracle veneçolà... ja trontollen... El "desenvolupisme" va de mal borràs perquè no hi ha substitució d'importacions, perquè s'han incrementat espectacularment els deutes nacionals amb el miratge de "progrés"; aleshores sorgeix un nou esquema d'interpretació de la realitat, la teoria de la "dependència". No es tracta de desenvolupament i de subdesenvolupament... és que hi ha una metròpoli que dictamina i hi ha països "marginats" que mai no podran ser metròpoli, sempre seran dependents.

Aquesta teoria és un nou moment de presa de consciència política i econòmica de la realitat llatinoamericana. Suposa la superació de l'esquema anterior i es fa palès que el subdesenvolupament no és una etapa prèvia del desenvolupament sinó que és el subproducte del desenvolupament: perquè hi hagi països desenvolupats hi ha d'haver països subdesenvolupats.

Més endavant l'Església farà seves aquestes teories; Joan Pau II dirà: Països rics, cada vegada més rics a costa de pobres cada vegada més pobres.

Som als anys 70. Davant el fracàs del "desenvolupisme" i del "populisme", caldrà reprimir el malestar general, I sorgeixen els règims de "Seguretat Nacional". L'any 74, al Brasil, amb

dictadura el 68; el 71, a Bolívia amb Banzer; el 73, a l'Uruguai; el 73, a Xile, amb Pinochet; el 75, al Perú; el 76, a l'Ecuador; el 76 també, a l'Argentina, amb Videla,

Els informes de la Rand Corporation comencen a inquietar de bell nou els Estats Units per la teologia de l'alliberament, També en parla l'informe Rockefeller,

A l'Amèrica Llatina, però, tot aquest moviment tindrà com a resultat un nou canvi de la consciència i un nou esquema d'interpretació de la realitat; es tracta ras i curt del fet que hi ha "explotadors" i "explotats", que "riquesa" i "pobresa" no són realitats juxtaposades sinó que hi ha una relació de causalitat entre ambdues.

I en darrer terme, s'arribarà a concretar que aquesta problemàtica té una localització geogràfica: el nord i el sud, el Primer Món i el Tercer Món,

Dins l'Església, la maduració de la fe i el compromís polític de les comunitats de base desembocarà en una nova perspectiva per a la interpretació de la Bíblia; i aquesta serà la gènesi del que ja podem anomenar amb tota propietat teologia de l'alliberament; és a dir la reflexió que fan els teòlegs que acompanyen les Bases, els quals es comprometen políticament i eclesialment. Al sacerdot, ja no se li demana una resposta escolàstica, acadèmica, sense compromís, sinó que hom es pregunta: És amb nosaltres o és a l'altra banda? Heus ací la interpel·lació que ens fan. I des d'aquí hem de saber analitzar el compromís dels sacerdots juntament amb les Bases.

Per respondre, podríem considerar cinc vessants de la teologia de l'alliberament.

Primera. La de la praxi pastoral; més aviat es fa una reflexió sobre la litúrgia destinada al poble, però no arriba a incidir en la vida. D'aquí surt la frase: l'Església no es fica en política; el laic resta relegat i desproveït.

Segona. És la teologia des de la praxi revolucionària; no és necessàriament violenta (encara que a vegades ho sigui). Reprèn l'anàlisi marxista de la realitat; es distancia un xic de la institució eclesial i comparteix bona part de la teologia de la secularització europea. Aquí a Europa, aquesta fase potser és representada pel moviment de "Cristians per al socialisme".

Tercera. Des de la praxi històrica, a la recerca d'una transformació de la realitat, emprant algunes categories d'anàlisi marxista com a instrument per a la teologia. Veu el pobre i el poble com a "classe" i s'enfronta amb la qüestió de com ha de manejar aquests instruments socio-analítics. Aquest és potser, almenys inicialment, el moviment dels teòlegs llatinoamericans, els quals passaran després a una.

Quarta vessant, que tracta de descobrir el poble, el poble llatinoamericà. És la teologia des de la praxi dels pobles llatinoamericans; aleshores descobreixen que el poble no és una classe en el sentit marxista, sinó que posseeix una colla de perspectives històrico-culturals que l'anàlisi marxista simplement no té en compte. Aquest corrent començarà a comprometre's amb la religiositat popular, amb l'especificitat de la tasca cristiana, amb l'eclesialitat que el poble vol i que el poble posseeix tan profundament.

Cinquena vessant, que seria la teologia des de la praxi del dòlar. Abans de Puebla, la CIA donarà deu milions de dòlars a un teòleg belga que visqué a Xile, Roger Vectemans, perquè

treballi concretament contra la teologia de l'alliberament. "Adveniat" i "Misereor" també es dedicaran a promoure actuacions d'aquest caire per mediació de López Trujillo.

Actualment tenim, per una banda l' "informe de Santa Fe" de Reagan, que afirma que la teologia de l'alliberament és l'obstacle més seriós que els interessos dels Estats Units troben a l'Amèrica Llatina. Per altra banda, a Puebla, hi ha un intent—que fracassarà—de frenar i desvirtuar la teologia de l'alliberament. I així arribem al moment present,

Conclusió

De l'exposició que acabo de fer, en voldria treure un element de reflexió de cara a l'esdevenidor, concretat en la pregunta: Què hi ha en aquests tres moments?

Hi ha el fet de no reconèixer l'altre com a "altre". No vull reconèixer l'indígena en la seva realitat, perquè és diferent de mi; per tant, no existeix; si no és com jo, no és,

Em sembla que una cosa semblant és el que passa amb la teologia de l'alliberament, Si a l'Amèrica Llatina els fets no es plantegen com a les universitats eclesials d'Europa, això no és teologia. Apareix aleshores una mena de defensa enfront del perill que el projecte "de l'altre", del "diferent", emergeix i desplaça el dels privilegiats, i en nom de Déu hom tracta de destruir l'altre: la seva paraula, el seu projecte i àdhuc la seva persona, I fins i tot es cercaran aliances de poder econòmic, polític, militar, ideològic i religiós per aconseguir-ho, Davant d'aquesta situació, jo pregunto al Primer Món: Que pensa fer? Aquesta realitat, el deixa indiferent?

Pensem que la perspectiva que a l'Amèrica Llatina tenim respecte a la teologia de l'alliberament és clara: sang i martiri de molts. Però també sé que, mentre hi hagi opressió, hi haurà un Déu que escolta el clam del poble i que assumeix la seva causa; ho ha fet sempre i mentre Déu continuï essent així "parcial", mentre continuï essent el Pare de Nostre Senyor Jesucrist, i l'home estigui plenament convençut d'aquesta realitat, hi haurà teologia de l'alliberament.

QUÈ ÉS LA TEOLOGIA DE L'ALLIBERAMENT *

Josep Vives

El contenciós sobre la teologia de l'alliberament—que es coïa de temps— ha pres les formes més aviat penoses d'un diàleg de sords, on una part només sembla capaç d'oïr la meitat del que diu l'altra. Els teòlegs sud-americans diuen que la salvació cristiana també comporta el compromís d'alliberament polític i social. Els altres diuen que aquells redueixen la salvació només a l'alliberament polític i social. L'entesa es fa ben difícil. El document oficial signat pel Cardenal Ratzinger, que comença prou bé reconeixent el valor d'un discurs cristià sobre l'alliberament, va pujant de to, amb una mena de crescendo irritat i irritant, condemnant uns innominats teòlegs de l'alliberament com a marxistes i materialistes, negadors de Déu i de la transcendència, de la divinitat de Crist, de l'Església i del seu magisteri, dels Sagraments... No sense raó gairebé tots els que passen per teòlegs de l'alliberament s'han afanyat a dir que aquesta condemna no els afecta i que ells mai han dit els disbarats que allí s'imputen. Es innegable, però, que una negra sospita ha estat llençada contra tots els qui han conreat aquella forma de teologia, i que, mirat de fora estant, l'afer no presenta precisament la imatge d'objectivitat, de serenor o de voluntat de superar prejudicis i malentesos. (1)

És natural que en els teòlegs de l'alliberament —com en tothom que desenvolupi un pensament complex—s'hi trobin expressions unilaterals, parcials i fins i tot en si mateixes exagerades. Ells mateixos prou ho reconeixen. El que caldria és veure de captar el seu pensament en la seva totalitat, i només aleshores, veient com s'equilibren i es compensen unes afirmacions amb altres, es pot jutjar de possibles errors o de perills de desviació. Al meu entendre —i espero que tampoc a mi no se'm jutgi parcialment en aquest massa breu escrit—aquells teòlegs han fet una tasca important, seriosa i substancialment sòlida—per més que encara inacabada i necessitada d'ulterior reflexió—de la qual passo a fer notar els trets que em semblen més fonamentals.

1. La fe cristiana no és només, ni principalment, una acceptació de "veritats" sobrenaturals revelades—dogmes— i encara menys és qüestió només, ni principalment, de practiques religioses. És quelcom que agafa tot l'home, la seva existència total i el seu mode de vida, en relació amb Déu principi primer i valor últim de tot, que implica essencialment un mode de relació amb els altres homes i amb tot el món creat. Per això diu St. Pau que la fe no és viva ni és real si no "es fa efectiva per la caritat" (Gal 5,6). Una fe que no es fes així efectiva, seria borda, inautèntica: més encara, podria portar a aquella perniciosa forma d'autoengany autosatisfet que el Nou Testament anomena "fariseisme" i que els moderns anomenarien "alienació".

2. El mancament a aquella caritat—envers Déu i el proïsme—que és exigida per la fe, s'anomena teològicament "pecat". I per més que formalment es pugui distingir entre el pecat com ofensa de Déu i el pecat com dany del proïsme, de fet, com diu St. Joan. és en la manca de caritat envers "el germà que veiem" on es manifesta principalment la nostra manca de caritat "envers Déu, que no veiem" (1 Jo 4,20). Perquè la fe consisteix en reconèixer Déu com a Senyor i Pare de tot i de tots: però aquest senyoriu i aquesta paternitat—que hom podria admetre teòricament sense recança—, queden negats així que jo deixo d'admetre i de respectar

el proïsme com a germà i fill de Déu amb els mateixos drets i la mateixa dignitat que jo tinc. Per això la salvació o alliberament del pecat com ofensa de Déu, comporta necessària i essencialment l'alliberament de la manca de caritat (el mínim de la qual és la justícia!) envers el proïsme. No és que es confonguin els dos ordres—o els dos manaments—però sí que es declaren inseparables: i de tal manera que el que pertany a l'ordre visible queda constituït com a mitjà de manifestació i garantia pràctica única de l'invisible. Es tracta d'una relació que bé podem anomenar sacramental, de signe que fa realitat.

3. La caritat roman borda o incompleta quan no és efectiva i eficaç, en la mesura en que pugui ser-ho per a cada individu o cada comunitat en les circumstàncies concretes. S'ha d'estimar amb fets i obres el més que realment es pugui. Això implica que en una època en que hi ha grans avenços en els coneixements de les causes profundes dels danys i injustícies que pateixen molts homes, com a conseqüència dels torts i pecats dels altres, i dels possibles camins per a posar-hi remei, la veritable caritat exigeix el recurs a aquests coneixements i a la practica del que se'n dedueixi per a bé dels homes. (2). Això vol dir que, així com el món modern ha descobert que la "macroeconomia" és més important que la "microeconomia", així també podria dir-se que la teologia ha descobert que hi ha com una exigència de "macroeconomia" és més important que la "microeconomia", així també beneficència, etc) però que els ha de fonamentar, potenciar i també, si cal, jutjar.

4. Fins aquí potser no seria massa difícil trobar consens. És en l'aplicació d'aquests principis on comencen greus divergències. Per tal d'estimar Déu en el proïsme en l'eficàcia possible en el món d'avui, cal conèixer la realitat dels mals que pateixen els homes, de les seves causes i dels seus remeis. Aquest coneixement no el fornirà només l'observació ingènua de la realitat amb una certa bona fe, ni només els principis de la revelació divina. Es requereix el que s'ha anomenat la "mediació socio-política", l'anàlisi feta segons els millors instruments que puguin aportar les ciències polítiques i socials. I és aquí on entren en causa les possibles aportacions del marxisme, no com a criteris estructuradors interns de la mateixa reflexió teològica o dels principis de la praxi cristiana: però sí com a possible aportació al coneixement dels mals de la humanitat i de les possibles solucions. És evident que Marx fou iniciador d'una nova manera d'analitzar els problemes socio-econòmics, i que sense necessitat d'acceptar en bloc tots els seus mètodes i totes les seves conclusions—i encara menys la seva cosmovisió global amb la corresponent filosofia— hi ha aspectes del pensament marxista que han esdevingut patrimoni comú de les ciències socials. Podríem esmentar la descoberta de la relació entre l'estructura social i les relacions de producció, alguns aspectes de la contraposició entre infraestructura econòmica i superestructura sociocultural, alguns aspectes de la contraposició entre capital i treball, el fet històric de la lluita de classes i algunes de les condicions del progrés social vers una societat més igualitària... Ben cert, gairebé totes les grans intuïcions de Marx han hagut de ser corregides, modificades i perfeccionades, i resten obertes a noves correccions i perfeccionaments. Ben cert, també, l'aplicació concreta d'aquells principis en determinats sistemes autoanomenats marxistes no han produït els resultats que el mateix Marx desitjava, o que hom podria desitjar des d'una perspectiva cristiana o senzillament humana. Però això no vol dir que algunes d'aquelles concepcions d'origen marxista — segurament obertes a correcció—no segueixen essent vàlides i fins i tot, ara per ara, indispensables: i els comentadors han fet notar que l'Encíclica *Laborem Exercens*, els discursos socials de Joan Pau II, i tot el magisteri social més recent de l'Església, estan plens d'aquestes concepcions. És en aquest sentit que sembla legítim i irrenunciable que la teologia faci ús, com de mediació socio-analítica dels millors instruments que de fet es trobin —ja siguin d'origen marxista o

d'altres fonts—tot corregint-los o criticant-los, quan calgui, des dels principis pròpiament teològics. No s'ha de negar, que en els inicis de la teologia de l'alliberament—en l'optimisme de les darreries dels anys 60—alguns teòlegs semblaven posar esperances massa ingènues en les possibilitats d'aplicació de certs principis marxistes. Els més seriosos aviat se n'adonaren i expressaren la seva distància crítica. El principal perill pot estar en convertir el que hauria de ser mera mediació socio-analítica en veritable finalitat i objecte de la teologia i del cristianisme: en altres paraules, convertir la teologia cristiana en una "justificació ideològica" d'un projecte social o polític sorgit d'altres principis que els cristians. No negarem que segurament hi ha hagut cristians que han caigut en aquesta trampa. Però seria injust no remarcar que els millors teòlegs la van veure venir i la van denunciar des d'un començament (3). L'ús teològic de mediacions socioanalítiques —marxistes o d'altres— té riscos evidents: exigeix una constant i atenta crítica. Però dir que del marxisme o s'accepta tot o res—i per tant, res—a més de ser ja inviable, portaria a la teologia a privar-se d'instruments potser insubstituïbles per al coneixement de la realitat humana i social sobre la que ha de fer incidir la paraula de Déu.

5, El que més sembla preocupar és que els nous plantejaments no afavoreixin les actituds revolucionaries violentes i la "lluita de classes". Certament s'ha de dir que Déu no vol la violència, i que la fe, de si mateixa, no pot induir a la violència. Ara bé, en un món estructurat sobre la violència institucionalitzada i sobre l'agressió i expoliació injusta dels poderosos contra els febles, el cristià no pot romandre indiferent o neutral quan el feble intenta defensar-se de l'agressió injusta. Romandre neutral seria de fet falta a la caritat envers el dèbil i fer-se còmplice—al menys per omissió—de la injustícia del poderós. El cristià no indueix des de la fe a la lluita de classes: però quan es troba que de fet, com a conseqüència precisament dels "pecats" dels homes, hi ha entre ells aquesta lluita que bé es pot descriure com a lluita de classes, no podrà romandre indiferent apel·lant a l'amor universal: aquest pretès amor universal seria realment una manca d'amor envers el més necessitat. Evidentment la qüestió és delicada: però no més del que ho era la qüestió tradicional sobre la possibilitat de defensar-se, àdhuc amb violència, contra una agressió injusta. Hauran de requerir-se les condicions precises que en aquest cas indicava la teologia tradicional, i potser resultarà particularment difícil fer un judici moralment prou segur per a determinar si es donen. Ja és curiós que els qui prediquen en nom de l'universalitat de l'amor cristià la no-violència social a ultrança, sovint ja no prediquen el mateix quan es tracta de la no-violència política que hauria de desembocar en el desarmament universal. És que no es podrà lluitar amb els pobres per a defensar els seus interessos però es tolerarà que els poderosos defensin com sigui els seus?

6. Els teòlegs de l'alliberament parlen també d'una important "mediació hermenèutica". La teologia té com a funció més pròpia seva la de procurar comprendre i interpretar la Paraula de Déu. Ara bé, aquesta interpretació, que es fa amb l'assistència de l'Esperit i en el sí de l'Església, pot estar en bona part condicionada pel "lloc hermenèutic" des d'on es fa. Com de fet ha succeït en la història, des dels llocs de poder és més fàcil que es desenvolupi la teologia de la sacralitat de l'autoritat, que la teologia de la caritat, la solidaritat o la llibertat radical de la persona humana. Per això es parla de la "opció preferencial pels pobres"—que no és el mateix que una "opció de classe", encara que hi tinguin conomicatàncies—com del lloc hermenèutic propi d'una teologia de l'alliberament. S'hauran d'evitar exageracions exclusivistes: però només una Església realment—i no només amb paraules—solidària amb els pobres i oprimits, comprendrà el judici de la Paraula de Déu sobre la pobresa i l'opressió, i les exigències que aquest judici comporta per als qui es diuen seguidors de la Paraula. O al menys, l'Església hauria d'estar molt arnatent a escoltar el que diuen els seus membres i comunitats més pobres,

per tal que la interpretació de la paraula divina no quedi limitada a l'interpretació que es fa des dels llocs de poder o de benestar, Així es justifica que es parli d'una teologia del tercer món—o, en concret, d'Amèrica llatina—; o que es consideri en certa manera com a privilegiada —sense exclusivismes— l'aportació que es pugui fer des de "comunitats de base o populars" a l'Església única i plural,

7, Aquests podrien ser alguns dels trets principals—entre d'altres que no hi ha lloc per enumerar— de la teologia de l'alliberament, Es tracta d'aportacions importants i irrenunciables, que si no són enterament noves, es presenten amb una nova força i d'una manera que respon a les urgents necessitats sentides pels homes d'avui. M'atreuria a dir que per primera vegada, després d'anys i potser segles en que la teologia parlava de coses que no interessaven gairebé ningú fora dels mateixos teòlegs, la teologia torna a parlar de coses que interessin els homes. I per això, penso jo, torna a parlar de coses que interessin Déu mateix; perquè "la glòria de Déu és la vida dels homes" (St. Ireneu). Espero que la intervenció romana no sigui un aixecar la veda per al "maccarthysme teològic" que voldria desqualificar el compromís social amb l'etiqueta única de "marxista". La salvació cristiana no es redueix a l'alliberament social, temporal o polític: però comporta una conversió radical de l'home que s'ha de manifestar també en formes de real alliberament temporal. La teologia de l'alliberament té els seus perills i pot fàcilment caure en ambigüitats: potser haurem d'agrair a la intervenció romana que aquestes ambigüitats es clarifiquin i s'esquivin aquells perills. Però el perill real del cristianisme ve d'una altra banda: com sempre, de les noves formes de fariseisme, pietós, espiritualista i autoritari. Jesús no vingué a confirmar aquestes formes humanes —massa humanes— de religió aparentment transcendent. Ell vingué a "salvar el que s'havia perdut- (Lc 19,10).

NOTES

* Publicat també a Serra d'Or, novembre 1984

(1) Aquesta infortunada situació queda més palesa quan hom llegeix en un document no oficial i secret atribuït al Cardenal Ratzinger coses com aquesta: "Encara que ell no ho admeti, G. Gutiérrez cau en un messianisme temporal que redueix el progrés del Regne al creixement de la justícia" (Vegeu El País, 4 oct. 1984. pag.) És correcte imputar a una persona una doctrina que ell diu que no admet? i més quan el mateix autor sovint diu el contrari. Vegeu, per exemple, a Teologia de la Liberación, Salamanca, 1972, pag. 77, nota: "Precisem que afirmar que tota realitat humana té una dimensió política no significa, de cap manera, com el terme ja ho indica, reduir-ho (subratllat de l'autor) tot a aquesta dimensió" .

(2) La Instrucció del Cardenal Ratzinger reconeix que "gràcies al prodigiós desenvolupament de les ciències i de les tècniques, la humanitat... seria capaç d'assegurar per a tots els humans el mínim de bens que requereix la seva dignitat de persona humana" (1,5).

(3) Vegeu G. Gutiérrez, o.c. pag. 350: "Seria ingenu pretendre que les urgències revolucionaries que es viuen a l'Amèrica Llatina no ens fan córrer el perill de simplificar el missatge evangèlic, fins a fer d'ell una "ideologia revolucionaria, cosa que en definitiva enmascararia la realitat'. El mateix autor, a l'obra col·lectiva Fe cristiana y cambio social en América Latina, Salamanca 1973, pag. 233: "El mèrit de la Teologia de l'alliberament rau en destruir la imatge d'una fe lligada amb un ordre social injust però té el perill de pagar un preu alt, el de convertir-se en una "ideologia cristiana revolucionaria".

EL MÈTODE DE LA TEOLOGIA DE L'ALLIBERAMENT

González Faus

Encara que en Vives i jo ens hem dividit la matèria: ell, el contingut i jo el mètode, repetiré algunes coses que ell ja ha dit. I això passa perquè en la teologia de l'alliberament, el contingut (allò que hom viu i diu) i el mètode (com es fa) són inseparables. Schillebeeckx ho va dir a G. Gutiérrez en atorgar-li el doctorat honoris causa per Lovaina: "La teva metodologia és la teva espiritualitat".

1 - I un primer element d'aquesta metodologia, el podríem expressar parlant de "tres nivells" que s'aprecien en el coneixement humà (i encara més en el coneixement teològic, perquè la fe és sempre una potenciació de la part millor del fet humà).

Formularem aquests tres nivells, amb 1. Ellacuría, al voltant del mot "carregar". Un primer nivell és "fer-se càrrec" del que són les coses, en el sentit de comprendre-les. Diem, per exemple: "Ja em faig càrrec del que passa... a l'Amèrica Central o allà on sigui".

Aquest és el nivell més obvi, però no és l'únic. Els llatinoamericans diuen que el coneixement teològic és, a més, "carregar" amb les coses, amb la realitat i "encarregar-se" de la realitat. Aquests tres nivells reben els noms de: epistemològic, ètic i pràctic. El coneixement no és tan sols comprendre, sinó també suportar i transformar. I quan subratllem els nivells ètic i pràctic, això no vol pas dir que oblidem el primer: si Marx diu que els filòsofs no han fet res més que interpretar el món i que, en canvi, allò que s'hauria de fer és canviar-lo, potser té raó, però la seva opinió no ha d'ésser un motiu per a fer-nos abandonar les interpretacions del món. Perquè, com podràs transformar el món si no tens una interpretació de com és i de com funciona?

Per tant, no es tracta de caure ara en una unilateralitat sinó de reconèixer que ja estem en una altra unilateralitat, i molt seriosa. I jo us puc assegurar que sento com una responsabilitat la qüestió de si als meus alumnes els deixo simplement que "es facin càrrec" del que significa que Crist és Déu o del que és la fe... o si, a més a més, els deixo compromesos a "carregar" amb aquesta realitat i a "encarregar-se d'aquesta realitat", transformada per la divinitat de Jesús. I hem de reconèixer que en tota la teologia del XIX i del XX ens hem reduït exclusivament al primer nivell i hem oblidat els altres dos. Això ha passat a tots els "centres oficials" de teologia, també als d'Amèrica Llatina. I per aquest motiu no és estrany que la teologia de l'alliberament no hagi nascut a les facultats de teologia ni a les universitats (que també n'hi ha a l'Amèrica Llatina). Ha nascut en el si de les comunitats de creients i "practicants" com a expressió de la vida d'aquestes comunitats, a vegades se l'ha motejada despectivament de "teologia de ciclostil"... I heus aquí una primera font de conflictes.

2 - Un segon element, derivat de l'anterior, l'expressaré també amb una frase molt coneguda: "No es pensa el mateix des d'una cabanya que des d'un palau". Això és una veritat com una casa i fixe'u-vos que, en principi, no diu que a la cabanya hom pensi bé i al palau, malament, o viceversa. La frase no parla de bé o malament, només diu: "el mateix". O sigui que: la situació

condiciona sempre el pensament. L'home no és un ser purament un ser racional ni potser primàriament racional. És un ser afectiu, "interessat" i la seva raó estarà sempre al servei de la seva afectivitat, àdhuc sense que se n'adoni, llevat que tingui l'afectivitat convertida, llevat que sigui un d'aquests "nets de cor", dels quals l'evangeli diu que "veuran..."

Aquí, tots nosaltres hem viscut aquesta experiència concreta: no es pensa el mateix des de Catalunya que des de fora de Catalunya (generalment). I poso aquest exemple específic perquè així puc afegir: i no hi ha un lloc privilegiat que no sigui ni a Catalunya ni a fora de Catalunya o que sigui en ambdues bandes alhora. No. Tots estem particularitzats: a Catalunya o a fora de Catalunya. I qui pensi el contrari, qui cregui que té un pensament no condicionat, no situat, no particularitzat, és qui més s'enganya.

Doncs bé: els teòlegs de l'alliberament ens diuen precisament això: "Tot pensament té uns condicionaments que podríem qualificar d' "afectius" o situacionals. I nosaltres parlem i pensem des dels pobres, des del món oprimat, des de la cabanya, etc." Ells posen en relleu el "des d'on" de la seva teologia, és un fet positiu perquè quan hom és conscient de la situació des de la qual parla, podrà criticar més bé el seu pensament i veure si s'hi ha esquitllat quelcom d'afectivitat, és a dir: tractarà de veure si el lloc on es troba l'ajuda a veure-hi millor o li falseja les imatges. Els teòlegs de l'alliberament han reconegut sempre que són una teologia parcial però conscient d'aquesta parcialitat. I després han demanat als altres que confessessin també quina era la seva situació; aquí ha sorgit el conflicte, perquè a Europa els hem volgut dir: Nosaltres no parlem des de cap situació sinó des de "la veritat", vosaltres esteu equivocats perquè parlem des dels pobres i l'afany de salvar-los us encega... Aleshores ells responen amb tota la raó del món: Totes les teologies són parcials i també la vostra; si no reconeixeu la vostra parcialitat, esteu en el pitjor dels errors i feu que el diàleg sigui impossible. (I encara prescindeixo d'un altre aspecte: amb l'evangeli a les mans, hem de dir que el lloc dels pobres és una parcialitat privilegiada per Déu. Cosa que no pot ésser indiferent a l'hora de fer teologia, però ara no ens ocuparem d'aquest aspecte de la qüestió).

Curiosament el document del cardenal Ratzinger acusa la teologia de l'alliberament de "pensament totalitari" perquè quan hom la critica, addueix: "És que vosaltres no us situeu al lloc dels pobres", i amb aquesta resposta esquiva qualsevol judici desfavorable. Però ens podem preguntar si el pensament totalitari no és el del Document ja que pretén parlar només des de "l'evangeli", és a dir: des d'un evangeli no situat i que per tant no li cal "situar-se" per a comprendre les experiències dels altres. Ara bé, aquest evangeli no situat no existeix. (La qual cosa és molt diferent d'aquesta altra afirmació: des de tot evangeli situat i a través de la seva parcialitat, es capta quelcom de la universalitat de l'evangeli. Això no ho nega ningú).

3 - El tercer element que influeix en el mètode és el tema del pas de la microcaritat a la macrocaritat, del qual en Vives ja us ha parlat i per tant, aniré més de pressa. En el fons, la teologia de l'alliberament és la més tradicional que hom pugui concebre: la seva base tradicional rau en la frase: "Ningú no estima Déu si no estima l'home; i no estima l'home si no estima el pobre."

No hem d'entendre aquests mots en el sentit que no podem estimar Déu directament, ni tampoc que no podem estimar l'home si no és pobre, el que volen dir és que l'amor té un criteri negatiu i si no ens hi conformem, hi haurem de posar un gran interrogant.

i no perquè les coses ja siguin així sinó per la nostra fe cristiana en l' Encarnació; el fet que Déu s'hagi encarnat, s' hagi fet home, vol dir que no podem estimar Déu sense estimar l'home.

I el fet que Déu s'hagi encarnat, no sols fent-se home, sinó fent-se esclau i pobre—com ens ho diu sant Pau—, significa que no podem estimar l'home sense estimar el pobre. Això és infinitament tradicional. L'única cosa nova és que els teòlegs de l'alliberament—i no únicament ells—han dit: avui dia, estimar el pobre és més que fer-li almoïna, és assumir la seva causa i orientar un xic la nostra vida des de la causa dels pobres.

Aquesta és la conseqüència de passar de la microcaritat a la macrocaritat; això, àdhuc sense voler, és conflictiu. Que una persona es doni plenament als pobres, que opti pels pobres sempre és per nosaltres com una acusació i ens en defensem com podem, pensant que nosaltres podríem fer el mateix.

4 - Quan es tracta d'assumir la causa dels pobres, l'Església es troba enfront d'aquesta pregunta: "Quina causa assumeixo?"

I ho dic amb un gran sentit filial, amb respecte i amor; em sembla que si preguntéssim a l'entorn nostre: Avui dia, l'Església fa la impressió d'haver assumit com a pròpia la causa dels pobres?, la resposta no seria gaire positiva.

I llegiré una cosa que trobo impressionant: el famós "Document de Santa Fe".

Durant la campanya electoral de Reagan, l'any 1980, una comissió d'experts dels Estats Units va redactar aquest document per explicar que havia d'ésser la política exterior del seu país:

"Només els Estats Units poden, com un soci, protegir les accions independents d'Amèrica Llatina contra la conquesta comunista i ajudar a preservar la cultura hispanoamericana d'ésser esterilitzada pel materialisme marxista internacional. Els Estats Units han d'agafar el comandament. No sols perillen les relacions dels Estats Units amb l'Amèrica Llatina sinó que la mateixa supervivència del nostre país és amenaçada.

La política exterior dels Estats Units ha de començar enfrontant-se amb la teologia de l'alliberament, tal com és utilitzada pel clergat a l'Amèrica Llatina. El paper de l'Església a l'Amèrica Llatina és vital per al concepte de llibertat política. Malauradament, les forces marxista-leninistes han utilitzat l'Església com una arma política, contra la propietat privada i contra el sistema capitalista de producció; han amarat la comunitat religiosa amb idees més comunistes que cristianes. La manipulació dels mitjans d'informació a través dels grups vinculats a l'Església i d'altres camarilles encarregades d'intrigues, en el tema dels anomenats "Drets humans" ha tingut un paper cada vegada més important en l'enderrocament dels governs autoritaris, sí, però pro-nordamericans, que han estat substituïts per dictadures antinord-americanes, comunistes o pro-comunistes, de caràcter totalitari".

Que al cap de quatre anys d'aquesta formulació sorgeixi el Document de Ratzinger suscita una pregunta que, altra vegada no és de continguts sinó de mètode. Es la següent:

Quina causa ha assumit l'Església? La macrocaritat resulta conflictiva; aleshores apareix una colla de mecanismes d'autodefensa, i es procurarà rebaixar-la dient que hem d'estimar els

pobres només d'una manera assistencial, no cal assumir la seva causa. O dient que assumir la causa dels pobres és promoure la lluita de classes quan, en realitat, els promotors de la lluita de la classes són els instal·lats en la causa dels rics. Encara que, si volem ésser ben equànimes, hem de reconèixer que també els qui es defensen poden tenir una part de la veritat... Per exemple, no és veritat que l'opció pels pobres es refereixi només a l'aspecte assistencial, però és veritat que el caire assistencial no es pot ometre; i sí que és veritat que hi pot haver una manera d' "assumir la causa" que pretengui dispensar de l'amor concret a les persones concretes, com ho expressa una frase famosa de Rosanna Rosanda: "Fa trenta anys que sóc comunista i ara m'adono que de tant estimar l'humanitat no estimo cap home concret!". Siguem, doncs, ponderats, però hem d'afegir també que les paraules de l'adversari o de l'interlocutor, no són, ni de bon tros, tota la veritat que s'ha de dir.

Finalment, és important des del punt de vista de l'anàlisi social, tenir en compte el valor com de a "tabú" dels mots. Tots els grups o societats humans necessiten els mots anomenats "tabú", que no sap ben bé que són, però que fan reaccionar tothom de la mateixa manera, la qual cosa dóna cohesió als grups. A l'Edat Mitjana, n'hi havia prou amb dir que algú era una bruixa perquè tots els veïns correguessin a cremar-la; fa uns anys, titllar una cosa de protestant provocava una reacció instintiva de refús. Són mots que actuen com a tabús. Karl Marx pot tenir defectes, i també té virtuts, però vull subratllar que aquí, a Occident, la paraula marxisme funciona com a tabú i, per tant, és molt còmode emprar-la en lloc d'argumentar, perquè es produeix la reacció que hom pretén.

Per tant, si els teòlegs de l'alliberament han estat qualificats de marxistes, i encara que algun ells s'hagi excedit, recordem, com ho féu Gustavo Gutiérrez a Madrid, que en sortir l'encíclica "Populorum Progressio", el "World Sheet Journal", en un gran titular, la titllava així: "Marxisme rescalfat". Pau VI també fou acusat de marxisme, i jo només voldria posar en relleu que la capacitat de funcionar com a tabú de la paraula marxista ens fa considerar un xic sospitosa aquesta acusació.

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