

Casi treinta años después de esas *Palabras a los intelectuales* y —paradójicamente— a medida que redactamos esta parte de nuestro trabajo, no podemos dejar de reproducir la siguiente información publicada en el periódico *El País* (Madrid) 3 de noviembre de 1989:

El actor cubano Ramón Veloz Fernández, que representa una obra de teatro en Madrid, pidió ayer asilo político en una comisaría madrileña (...) El actor Veloz, de 42 años, está representando la obra *Pasión Malinche* que trata de la honestidad del artista en el socialismo (...) Ramón Veloz declaró ayer que desde que salió de Cuba tenía intención de pedir asilo político en España porque sentía necesidad de «expresar mis derechos fundamentales y mis ideas políticas...

6

Acabamos estos apuntes con el enfoque político-religioso que hemos mencionado al comienzo.

Frei Betto, teólogo de la liberación brasileña, nos ofrece en *Fidel y la religión* unas extensas conversaciones entre él y Fidel Castro, de mayo de 1985, acerca de preocupaciones político-cristianas de América Latina.

Aunque el líder de la Revolución cubana lamenta no tener una información exacta sobre problemas intraeclesiales latinoamericanos, contribuye en partes de estos diálogos con importantes observaciones teológico-políticas.

La falta de interés del marxismo latinoamericano por el fenómeno de la religión, la importancia de factores religiosos en la cultura popular del continente, la contribución política de cristianos en el proceso chileno de Allende y la consolidación del Frente Sandinista en Nicaragua integrado por cristianos, ateos, agnósticos y marxistas son, entre otros, aspectos importantes reconocidos por Castro en estas conversaciones.

Además de algunos rasgos biográficos de la infancia y la adolescencia de Castro y de aportar algunos antecedentes históricos acerca del origen y desarrollo de la Revolución, en este libro encontramos y deducimos opiniones interesantes para perfilar de un modo original la relación cristianismo-marxismo, problema irritante todavía en ambientes católicos posconciliares de América Latina. Cuestión acentuada quizá con las dos Instrucciones Vaticanas de 1984 y 1986.

Si bien es cierto que en Latinoamérica no han existido los típicos diálogos cristiano-marxistas, formales y académicos, como los de Salzburgo, Lyon o Colonia en los años 60 en Europa, se desprenden de las palabras de Castro a Betto que ese diálogo en cierto modo se ha producido en el terreno de la praxis de la II Conferencia Episcopal de Medellín (1968), según reconocen diversos investigadores eclesiales. Esto ha permitido consolidar experiencias interesantes en el Tercer Mundo y en América Latina (nacimiento de movimientos sacerdotales de izquierda, cristianos por el Socialismo, Iglesia de los pobres, comunidades de base, teología de la liberación), observando los papados de Juan XXIII, Pablo VI y el actual peso social, político y evangélico de las iglesias instaladas en «la periferia».

Todo ello ha incidido para que la discusión teológica propiamente europea, ilustrada, moderna y progresista, acerca de las modalidades de la creencia y la fe en un mundo se-

cular, considere que en América Latina el «diálogo» no se produce entre un ateísmo y un teísmo, sino, más en concreto, entre posturas humanistas o antihumanistas de creyentes, marxistas, agnósticos o ateos ante situaciones reales de opresión y dolor.

Gracias a esta característica filosófico-religiosa importante, en el terreno latinoamericano la «Iglesia de los pobres» integra hoy hombres y mujeres no necesariamente identificados ni con la fe emanada de la Iglesia jerárquica ni con los partidos marxistas tradicionales, creando este proceso expectativas nuevas en aquello que se refiere a la lucha y al derecho de los pobres. En este sentido tiene razón Betto cuando observa que este proceso popular denuncia las ventajas ideológicas que han sacado las clases dominantes una vez instrumentalizadas la Iglesia y la fe cristiana, reconociendo Castro el cambio histórico que hay en el continente acerca de la formulación «la religión es el opio del pueblo».

Sin entrar en especulaciones metafísicas sobre esta formulación —que ha desatado enorme cantidad de literatura teológica y política— late en el fondo de esta cuestión puesta sobre la mesa por Betto en el libro, y que interpela a Fidel, un fundamento epistemológico propio de la teología de la liberación que en cierto modo ha desacreditado el binomio «religión-opio» y que queremos entroncar con Chile. Ese fundamento es el sufrimiento del pueblo pobre y creyente transformado en actitud promotora de cambio y liberación.

Es sabido que el «principio de conocimiento» de la teología de la liberación descansa en esa opresión humana, personal, histórica que interpela a la fe religiosa. En cuanto «momento» previo al lenguaje de los dogmas formulado para conocer a Dios, esta teología percibe que en esa práctica que inspira (resolver) ese dolor ya existe una respuesta a Dios, de carácter liberadora. Por esto Gutiérrez ha afirmado que la teología es «acto segundo». Pues lo primero es el compromiso de justicia y caridad.

En este sentido el sufrimiento físico, social, espiritual y colectivo que se vive en Chile durante estos años tiene implicaciones para la teología. No sólo en la teología, entendida aquí de un modo general, como una inteligencia que produce un quehacer teórico-pastoral propio de la Iglesia, sino en la teología entendida (también) como un «sentido» que el sujeto creyente puede demandar en su vida intentando asumir las «cuestiones últimas» —incorporando en ellas el dato «Dios» en cuanto dador de sentido a la historia— a raíz del dolor y la injusticia que experimentamos en el mundo. Es decir, concebir por la fe la actuación victoriosa de Dios sobre la muerte, en palabras de Comas²³. Y que no quede la teología reducida sólo a un «anhelo», a una «nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente», según opiniones de Horkheimer²⁴.

En este sentido, las sugerencias que han ofrecido los teólogos Metz y Rubenstein formulando una «teología después de Auschwitz» en cierto modo pueden ser paradigma de lo que ofrece Chile después de «Tres Alamos», el Estadio Nacional, Chacabuco, «Tejas Verdes», el Estadio Chile (recintos carcelarios tristemente célebres). Sobre todo si nos detenemos en hacernos cargo de la densidad humana del sufrimiento vivido en ese determinado cautiverio chileno, subrayando la importancia del «recuerdo» de todo ello hoy en cuanto «solidaridad hacia atrás», pues es denuncia a la «historia de los vencedores» (Metz). Todo ello contribuye para que un determinado pensamiento religioso formule una «teología desde el reverso de la historia», según planteamientos de Gutiérrez²⁵.

Es ya sabido que el discurso teológico-cristiano conservador se limita a tratar la temá-

²³ Comas, Carlos: Mito y fe cristiana. Instituto Científico Interdisciplinar. Barcelona, 1983, p. 19.

²⁴ H. Marcuse, K. Popper, M. Horkheimer: A la búsqueda del sentido, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 106.

²⁵ Cf. Gutiérrez, Gustavo: Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, Sígueme, Salamanca, 1986; Metz, Johann B: La fe, en la historia y la sociedad (especialmente «La historia del sufrimiento como historia de la culpa» y la «Historia del sufrimiento como historia de los vencidos y la ideología emancipadora del progreso»), Cristiandad, Madrid, 1979; Rubenstein, R. After Auschwitz, New York, 1966; Sölle, Dorothee: Sufrimiento, Sígueme, Salamanca 1978; González de Cardedal: Dios en la historia. El holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo. Salmanticensis 30 (1983) pp. 191-224.

tica relativa al sufrimiento y al dolor humano de un modo generalmente conformista. La espiritualización del sufrimiento y del dolor, fruto en la Iglesia de una determinada comprensión cristológica, formulada en la enseñanza, en la catequesis y en la fe, ha terminado por sepultar los naturales y legítimos impulsos «rebeldes» del creyente ante situaciones histórico-sociales que causan dolor y sufrimiento. Frecuentemente la Iglesia, también la chilena, ha expresado lenguajes consoladores y resignados a raíz de experiencias-límites como, por ejemplo, la desaparición, la tortura y el exilio, intentando hacer comprender al Pueblo de Dios que esos hechos son productos desviados del «mal uso de la libertad humana» y propios del «pecado estructural» existente en sistemas sociopolíticos de América Latina. Especialmente regímenes inspirados por la doctrina de la seguridad nacional.

Es frecuente entonces en este sentido y en este contexto que brote del lenguaje eclesial una insistencia sobre las cuestiones relativas a la «reconciliación» y al «perdón», en cuanto discursos «tranquilizadores» dentro de situaciones de convulsión y crisis como en cierto modo es la postura del arzobispo de Santiago de Chile, Monseñor Fresno²⁶. Sobre todo cuando este vocabulario, derivado de posturas clericales concretas, evita hacerse cargo de una política eclesial liberadora eficaz, fruto de un encuentro real y evidente con el dolor y el sufrimiento del pueblo pobre. Incluso estas posturas llegan a veces a criticar a sectores cristianos comprometidos y preocupados por la justicia y el derecho del desaparecido, fusilado o torturado²⁷.

²⁶ Paulsen, Fernando: «Reconciliación ¿Sin liberación?» Análisis Internacional, Santiago, 1983, 2, pp. 4-7; J. Aldunate, F. Castillo, S. Silva: Los derechos humanos y la Iglesia chilena, Eco, Santiago, 1984, pp. 364-70.

²⁷ A modo de ejemplo cabe aquí ilustrar esta cuestión gracias a un editorial de la revista católica chilena Mensaje, titulado «Diez años después. Lecciones y desafíos» (Mensaje n.º 332, 1983, pp. 453-56), donde entre otras cosas, el futuro chileno, a partir de 1983 —según Mensaje— puede ser esperanzador si entre los chilenos se da la «reconciliación nacional» apelando, la revista, al «perdón»: «Invitar a todos a la participación abrirá necesariamente las compuertas de las demandas y, entre ellas, de la demanda reprimida de la

justicia. ¿Cómo se podrá superar el rencor acumulado por tanta violencia ejercida impunemente? Apelar al perdón será en muchos casos un llamado al heroísmo. Pero es indispensable hacerlo. La justicia tendrá que esclarecer muchos hechos, pero la reconciliación nacional será una condición "sine qua non" para renacer como país, para recuperar la dignidad —del ofendido y del ofensor— y restablecer el diálogo nacional que nos salvará. Tendremos que aprender a perdonar al que ha ofendido, como Dios nos perdonará a nosotros. Y respirar nuevamente. Y recuperar el camino de la esperanza».

Crítica y molesta resulta esta perspectiva moral para el jesuita chileno José Aldunate, quien en el siguiente número de la revista, en la sección «Cartas», escribe:

«Condiciones del perdón: en el último editorial de Mensaje se habla de la necesidad del perdón para que podamos renacer como país. Estoy muy de acuerdo. Pero creo que debemos afirmar con la misma fuerza que el perdón no puede ser sustituto de la justicia (...) Pongamos el caso de los desaparecidos. Deben esclarecerse los hechos. Y no sólo esto: deben también sancionarse los delitos. Luego habrá lugar a que actúe el perdón y elimine todo odio (...) no hemos obtenido nada con perdonar al torturador si no le cambiamos efectivamente, si no lo volvemos nuevamente humano. Y sólo se volverá humano si conoce y reconoce la enormidad de su delito. Y para esto es normalmente necesario el justo castigo (...) En cierta literatura eclesial se habla demasiado pronto de "re-

conciliación". Parece que se quisiera que carcelero y víctima se dieran la mano a través de los barrotes de la prisión. Esta literatura descarnada no sabe leer la realidad. Ve dos hombres, pero no ve la situación de injusticia que los separa. La moral siempre ha dicho que sin reparación no hay perdón...»

Argumentación interesante que recibe la siguiente respuesta de Mensaje en este mismo número, a continuación de la carta de Aldunate (véase también aquí la cabida que da Mensaje al artículo de P. Ortúzar, «La experiencia del perdón», y una carta en la misma revista (diciembre, 1983, que subraya la «reconciliación» en Chile, recogiendo el enfoque de Ortúzar). Dice Mensaje a Aldunate: «Efectivamente, el perdón no reemplaza la justicia. Sólo condena una