

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION COMO ESTRATEGIA REVOLUCIONARIA (*)

POR

JAVIER URCELAY

El aún reciente documento vaticano sobre la libertad cristiana y la liberación, ha vuelto a llevar a los periódicos un tema que no ha dejado de tener actualidad durante los últimos quince o diecisiete años de vida eclesial.

En efecto, desde la muerte del sacerdote guerrillero colombiano Camilo Torres en los años sesenta, a la publicación el 5 de abril de 1986 de la segunda Instrucción vaticana, pasando por las obras de Gutiérrez, Asmann, Comblin, Dussell, Ellacuría, etc., por la fundación en 1971 de los Cristianos por el Socialismo, por los obispos comunistas a lo L. Proaño o S. Méndez Arceo, por la creación de una «Iglesia Popular» enfrentada a la Iglesia institucional, por el asesinato de Monseñor Romero, por la sedición de los curas ministros nicaragüenses y por el silencio impuesto a Leonardo Boff, transcurren una quincena larga de años de intensa conmoción en el seno de la Iglesia, y en particular de la Iglesia en Hispanoamérica.

La Teología de la Liberación se han convertido así en un tema de conversación, como los devaneos de Gadafi, el asunto Rumasa o la implatación del IVA.

(*) En el plazo transcurrido entre la presentación de este trabajo en el XXIV Congreso de Amigos de la Ciudad Católica y el momento de su publicación, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe dio a conocer la segunda instrucción dedicada a la Teología de la Liberación.

Por esta razón, la parte introductoria del presente estudio se ha ampliado con algunas consideraciones nuevas, que en nada varían, sin embargo, las ideas desarrolladas en la parte expositiva, inalterada respecto a la versión original.

Pero, ¿Qué es la Teología de la Liberación? ¿Qué es en verdad, y qué es para el hombre de la calle, aparte de un exponente más de la manipulación informativa de la cual habitualmente es objeto?

La Teología de la Liberación es antes que nada un gigantesco equívoco, que empieza ya por su propio nombre, ejemplo apropiadísimo de lo que A. López Quintás ha llamado la estrategia de manipulación del hombre a través del lenguaje, y Plinio Correa de Oliveira denominó manipulación del lenguaje y transbordo ideológico inadvertido.

En su acepción más generalizada, la Teología de la Liberación empieza por no ser verdadera Teología, y continúa por no ser liberadora, por lo que hablando con propiedad debería haberse buscado otro nombre para su denominación.

Poner de manifiesto ese carácter equívoco, y hacer luz en esa intrincada maraña de rasgos y propósitos diversos, ha sido sin duda el objetivo de los dos documentos que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha dedicado al tema. En ellos, la Iglesia empieza por reconocer lo que son hechos evidentes:

— La Teología de la Liberación es un problema que no cabe desconocer, pues afecta a millones de católicos —recuérdese que se ha llegado a hablar de ciento cincuentamil comunidades de base extendidas por todo Iberoamérica— y a miles de religiosos y religiosas de todo el mundo, y en particular del continente que en el año 2000 contendrá a la mitad de los católicos que compongan la Iglesia.

Un problema que es a la vez anhelo de liberación y coartada para nuevas esclavitudes, revalorización de la libertad y negación de sus bases mismas.

— Por otra parte, no puede —ni debe— ocultarse una situación de miseria y pobreza que subsume a millones de seres humanos en condiciones de vida incompatibles con su dignidad de hijos de Dios, con sus derechos más fundamentales y hasta con su condición de naciones soberanas.

Existe, por tanto, una circunstancia objetiva que explica y

justifica esa revalorización de la preocupación por la libertad y la liberación, a la que la Iglesia no sólo no puede ser ajena, sino que tiene la obligación, por el compromiso con su Fe, de ser especialmente sensible.

A partir de ahí, es lícito, al menos en teoría, hablar de una teología de la liberación, no con ánimo reduccionista, sino con reconocimiento de su parcialidad complementaria. El tema de la libertad y la liberación ha sido siempre y es un capítulo fundamental del mensaje evangélico. Es, pues, legítima una elaboración teológica que enfatice los aspectos relativos a la libertad humana y a sus dimensiones en sus relaciones con Dios, como lo sería una teología estructurada a partir de la idea de la Gracia, o una teología de la Redención o la Esperanza.

Este es precisamente el contenido de la introducción de la instrucción *Libertatis nuntius*, de agosto de 1984: no puede genéricamente y *a priori* rechazarse una teología de la liberación como posibilidad enriquecedora en contestación a muchos de los problemas actuales. Todo lo contrario: es una posibilidad abierta al descubrimiento de nuevas y valiosas reflexiones para el hombre de hoy, que vive en ese inquietante claroscuro de luces y sombras.

Pero, sin embargo, y he aquí el sentido del primer documento de la Sagrada Congregación, hay una postura que asimismo se ha llamado en sentido exclusivista «Teología de la Liberación», con mayúsculas, y como tal se ha dado a conocer a través de una multitud de personajes, publicaciones y organismos, que tienen además una indudable conexión intelectual y operativa que les convierte en una secta de pensamiento y acción fácilmente reconocible.

Al estudio, desde la Revelación y el Magisterio, de los aspectos teológicos y filosóficos de esta falsa Teología de la Liberación, que ha usurpado un nombre que no le correspondería, pero que lo ha hecho hasta tal punto que prácticamente ha llegado a convertirlo en inseparable de ella, es a lo que se dedican los once capítulos de la *Libertatis nuntius*, que van desmadejando «las desviaciones y los riesgos de desviación ruinosos para

la fe y la vida cristiana» que hacen de la llamada Teología de la Liberación un pensamiento heterodoxo e inaceptable para un católico.

Sin embargo, la Iglesia no quiere arrastrar con el mal denunciado la parte de verdad que en toda herejía se entremezcla, ni quiere caer en la trampa, en la que algunos la quisieran ver, de por condenar una determinada ideología que se ha apodado Teología de la Liberación, verse en la tesitura de condenar la verdadera libertad y la verdadera liberación, y frustrar así la posibilidad fecunda de conjugar estos dos términos en una verdadera teología que los ponga en el necesario primer plano que exigen muchas de las circunstancias de nuestro tiempo.

Este es exactamente el propósito de la segunda instrucción hecha pública por la Sagrada Congregación romana: desarrollar la que con todo derecho debería haber sido la única teología de la liberación para un católico; la que es teología porque eleva al hombre a Dios, y es liberadora porque rompe los grilletes que nos encadenan al pecado y a la desesperación de un mundo sin horizontes de transcendencia.

Por eso la primera mitad del documento vuelve a situar los términos del problema: Dios y el hombre. Un Dios que, porque es Amor, nos crea libres a su semejanza y nos redime para Sí en la bienaventuranza eterna. Y la segunda parte ilumina con esa luz algunas de las más acuciantes interpelaciones que el mundo actual plantea a los cristianos, y señala ese armónico y maravilloso compendio de remedios y soluciones que es la Doctrina Social Cristiana.

La instrucción «Libertad cristiana y liberación» es de esta forma un extraordinario faro de luz que se brinda al mundo moderno para que reencuentre el camino perdido.

Pero volvamos al tema que nos proponemos desarrollar: la «Teología de la Liberación» como estrategia revolucionaria.

La instrucción *Libertatis nuntius* puso sin remilgos el dedo en la llaga y, sin citarlos, dejó en evidencia a los que quisieron hacer de Marx el quinto apóstol, y de la «Teología de la Liberación» su epístola a los latinoamericanos.

Su táctica fue entonces el cinismo de fingirse no alcanzados por la condena, escabullirse de lo que la Santa Sede tildaba de «ruinoso para la fe y la vida cristiana» y el obispo brasileño Monseñor De Salles llamó en el Sínodo extraordinario «carne descompuesta que debería ser retirada del mercado»; poner cara de víctimas injustamente atacadas por una inquisición rediviva presidida por un «cardenal de hierro».

Tras la publicación de la segunda instrucción, el pasado 5 de abril, la táctica ha sido otra, desarrollada según la estratagema de los dos brazos de una pinza:

— Por una parte, neutralizar lo conseguido por la *Libertatis nuntius*, reestablecer el equívoco entre la verdadera y la falsa Teología de la Liberación, haciendo creer que Roma ha dado el visto bueno a su posición, que por otra parte nunca habría sido condenada y ahora es justamente reconocida.

* — Por la otra, la nueva Instrucción se presenta como un paso todavía tímido e insuficiente, como una concesión arrancada a regañadientes al conservadurismo del aparato eclesial por la presión de las bases y de los teólogos que son su vanguardia. La «Iglesia oficial» no habría, así, tenido más remedio que darles la razón, aunque el peso de la púrpura y de sus largas sotanas no les haya permitido llegar tan lejos como hubiera sido apetecible. Como con Galileo, como con Lutero, como con la democracia de 1789, como en todas las conquistas del progreso, son las vanguardias las que tiran de la verdad establecida y la obligan a ir cambiando. No hay herejes, sólo hay adelantados a su tiempo. Es lo que Rafael Gambra ha llamado el mito de la aceleración de la historia, sin cuyo entendimiento no es posible comprender la erosión en profundidad que lleva a cabo la dialéctica marxista.

Todas estas maniobras, en las que se descubre una coordinación internacional y un despliegue de medios que obligan a poner en duda su espontaneidad, nos acercan a lo que podemos llamar los «otros aspectos» de la Teología de la Liberación.

A ellos parecía referirse el cardenal Hoeffner cuando recientemente calificó a la Teología de la Liberación de estrategia ex-

pansiva del imperialismo comunista, o el propio cardenal Ratzinger cuando hace algunos meses acusó al marxismo de pretender la manipulación de la Iglesia para lograr la destrucción de la Iglesia misma. Declaraciones ambas que desbordan la consideración de la Teología de la Liberación como un simple problema filosófico y teológico, y que advierten de otros componentes, y significaciones que, aunque conocidos, no fueron tratados en la *Libertatis nuntius*.

De hecho, así lo da a entender el propio encabezamiento bajo el que se hizo público el primer documento vaticano: Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre «algunos aspectos» de la Teología de la Liberación. Título sobradamente expresivo de que no se pretendían agotar todas las facetas encubiertas bajo el nombre de Teología de la Liberación, sino solamente aquellos aspectos filosófico-teológicos que como su contenido antropocentrista, su lectura racionalístico-protestante de la Biblia, su hermenéutica marxista o su historicismo immanentista, la «hacen ruïnosa para la fe y la vida cristiana».

Porque hay ciertamente «otros aspectos» en la Teología de la Liberación y que son, desde un cierto punto de vista, de vital importancia. Me refiero al carácter de despliegue geopolítico y estratégico que se encuentra en la base misma de la Teología de la Liberación. Un fenómeno que constituye —en expresión ya famosa del periodista Jiménez Losantos— el más importante programa de subversión desde la Komintern, cuyo propósito declarado es hacer bascular el Tercer Mundo, empezando por Hispanoamérica, hacia el bloque soviético.

No es posible ignorar los testimonios al respecto: la Teología de la Liberación, surgida sobre un problema con fundamento real, como es el de la pobreza extrema y las desigualdades intolerables que deberían golpear la conciencia de cualquier cristiano, ha crecido, se ha robustecido y se ha multiplicado porque representa la vía más eficaz para el triunfo revolucionario en toda Hispanoamérica. Y como tal estrategia para la subversión ha sido incluida en los planes y amparada bajo los recursos de quienes dirigen los centros neurales de la revolución mundial.

ESTRATEGIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Las confesiones de parte son explícitas, como, por ejemplo, en uno de los editoriales del boletín del Comité Cristiano de Solidaridad Monseñor O. Romero: «En esta nota, queremos incluir nuestro pequeño homenaje en mención al hombre que expresa en su práctica el internacionalismo latinoamericano por la libertad. Ernesto Guevara, el «Che», cumple 17 años de haber caído en combate; él, ahora más que nunca, tiene que estar presente en este Continente, en sus luchas. Del Che Guevara aspiramos a entender fragmentos de sus frases: "Cuando los cristianos se incorporen al proceso revolucionario, la Revolución en América Latina será incontenible"» (1).

En 1981 se celebró en Madrid un importante encuentro, a puerta cerrada, sobre «Las relaciones entre Cristianismo y Revolución». En él se congregaron significados representantes de las posiciones liberacionistas. En su ponencia, titulada «Los cristianos y la Iglesia en los procesos revolucionarios», el chileno Pablo Richad —uno de los principales ideólogos de los Cristianos por el Socialismo— expuso el papel que la religión puede jugar en la revolución continental a través de la Teología de la Liberación y la Iglesia Popular. Merece la pena recoger la cita completa (2):

«En América Central ese cuerpo (el cristianismo revolucionario), se ha juntado con esa cabeza (la tradición marxista latinoamericana). Por primera vez se ha dado esa conexión entre vanguardia y masa, y en esa conexión ha jugado un papel importante la convergencia entre marxismo revolucionario y cristianismo revolucionario. Es obvio que cuando el pueblo se moviliza lo hace motivado por sus intereses de clase, pero esa movilización se hace consciente en una consciencia donde los referentes de valores y de una nueva sociedad tienen, normalmente, una fuerte carga religiosa. Esto significa que el pueblo se moviliza con fuerza y entusiasmo cuando logra traducir sus intereses ma-

(1) Editorial publicada en un Boletín del Comité Cristiano de Solidaridad Monseñor Romero, de México.

(2) *Las relaciones entre Cristianismo y Revolución*, Madrid, 1982.

teriales en el mundo de su conciencia religiosa. Esto exige, por tanto, un correcto tratamiento por parte de la vanguardia del problema religioso. Cuando el pueblo ve la necesidad de un cambio social, pero la vanguardia muestra ese cambio como contrario a los intereses religiosos, o contribuye a que el pueblo lo vea así, no se produce la movilización popular masiva.

De ahí que el problema de la religión es un problema fundamental en la articulación vanguardia-masa, al igual que el problema étnico. Cuando las vanguardias se declaran ateas, el pueblo difícilmente las sigue. Un dirigente del Ejército Guerrillero del Pueblo de Guatemala me decía: El EGP era una columna errante en la montaña. El día en que cincuenta «delegados de la Palabra» indígenas se hicieron miembros del EGP es cuando prendió en la masa. Desde ese día el pueblo vio en el EGP una vanguardia con un lenguaje y una expresión que no contradecía su mundo mental y religioso, ni sus intereses de raza.

Es cierto que el problema religioso y el problema étnico siempre han sido vistos por el marxismo ortodoxo como problemas secundarios... Sin embargo, en términos de movilización política, los problemas religiosos y étnicos juegan un papel muy importante.

Y más adelante sigue: «El pueblo latinoamericano es un pueblo explotado y creyente (la frase es de Gustavo Gutiérrez). Como pueblo explotado, es un pueblo sometido, salvo que ese sometimiento se rompa en el trabajo de las organizaciones populares y el pueblo organizado se encamine a su liberación. La fe, al tratarse de un pueblo explotado, ha sido un canal de sometimiento a la dominación. Pero en la medida en que hay un trabajo de comunidades eclesiales de base, de evangelización liberadora, se logra romper esa utilización de la religión como canal de sumisión, y se va orientando la fe del pueblo en un sentido liberador.

Cuando el trabajo de las organizaciones populares y de las comunidades cristianas de base marchan al unísono, el proceso liberador en su conjunto avanza. Pero, ¿qué sucede cuando hay un trabajo político y no hay un trabajo de Iglesia Popular? En

ese caso, el pueblo avanza y la religión se convierte en un tremendo obstáculo para la movilización y la liberación del pueblo.

La Iglesia Popular —concluye Pablo Richard— tiene la tarea de ser un muro de contención a la manipulación de la religión por parte de la contrarrevolución. Para evitar que la fe quede como un lastre histórico, la religiosidad del pueblo debe ser educada en el nuevo consenso revolucionario, en la nueva sociedad civil, a partir de nuevos valores... Esto no surge espontáneamente. Por eso la Iglesia Popular cumple el *servicio político* de la educación de la fe del pueblo».

Bien puede disculparse la extensión de la cita ante su inmenso valor como confesión de parte. En ella se contiene la clave interpretativa para comprender el significado político profundo de la llamada Teología de la Liberación. A su luz hay que analizar la lógica interna de cuantos escritos, declaraciones, eventos y acontecimientos de signo liberacionista agitan en estos días la vida de la Iglesia, particularmente en Hispanoamérica.

El análisis de Pablo Richard, meridiano para todo el que no quiera cegarse voluntariamente a la realidad, no es un punto de vista particular y aislado. Sus mismas posiciones son asumidas por el estado mayor de la revolución en el continente americano. Así lo constatamos en las declaraciones del propio Fidel Castro, reiteradas en estos días con la publicación de su entrevista con el dominico brasileño Carlos Alberto Libanio: «Si la revolución en Latinoamérica adoptara un carácter antirreligioso, conduciría a la división del pueblo. En nuestro país, la Iglesia era, en general, la Iglesia de la burguesía, de los ricos y terratenientes. En muchos países de América Latina no es así, sino que la religión y la Iglesia tienen un fuerte arraigo popular.

Las clases reaccionarias han tratado de usar la religión contra el progreso, contra la revolución y, efectivamente, durante muchos años lograron esos objetivos; pero los tiempos cambian, y ya cada vez se les hace más difícil al imperialismo, a la oligarquía y a la reacción, utilizar la Iglesia contra la Revolución» (3).

(3) *Ibid.*

Por lo demás, el triunfo del régimen sandinista en Nicaragua es una prueba concluyente de la viabilidad de esta estrategia. Así lo reconoce en una declaración oficial el propio FSLN: «Los cristianos han sido parte integrante de nuestra historia revolucionaria en un grado sin precedentes en ningún otro movimiento revolucionario de América Latina, y posiblemente del mundo» (4).

La Teología de la Liberación es un hibridaje católico-marxista que tiene su origen en la degradación de cierta teología europea. Bajo el prisma de la Instrucción de la Sagrada Congregación es un intento de lectura del cristianismo en clave marxista. Pero es también algo más: una vía estratégica para la revolución de todo un continente, precisamente del que, por sus profundas raíces cristianas, ha sido llamado por los Papas el «continente de la esperanza».

Para poner en marcha su despliegue revolucionario, el liberacionismo aprovecha las ventajas que las realidades de pobreza, injusticia y explotación existentes en aquellos países le brindan, de forma análoga a como Carlos Marx se apoyó en su día en la miseria y el abandono en que el liberalismo capitalista había sumido al proletariado industrial. Sin embargo, hoy como ayer, lo de menos es el combustible utilizado por el incendiario para provocar su fuego.

El planteamiento estratégico liberacionista es bífido y se desarrolla mediante la acción combinada de los dos brazos de una pinza.

El primero de ellos lo forman una pléyade de movimientos de diverso tipo —a veces simples membretes—, la mayor parte clericales o en los que abundan ex-religiosos secularizados. Entre todos, los Cristianos por el Socialismo ha sido durante años el más representativo. Lo que de él se diga vale también para otros muchos grupos, superponibles en cuanto a sus fines y forma de actuación.

El otro brazo está constituido por la autodenominada Iglesia Popular, nuevo rótulo de lo que durante la primera década del

(4) *Ibid.*

ESTRATEGIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

postconcilio se llamaron Comunidades de Base o Comunidades Cristianas Populares.

Ambas pinzas de la tenaza se articulan sobre la figura de los teólogos de la liberación.

Cada uno de estos elementos de la estrategia liberacionista tiene asignado un papel definido que expondremos a continuación, aportando el testimonio de sus propios protagonistas.

Los Cristianos por el Socialismo tienen su punto de partida en la visita que Fidel Castro hace a Chile en noviembre de 1971 para mantener numerosos contactos, estimular la naciente vía allendista al socialismo y proponer una «alianza estratégica» entre marxistas y cristianos revolucionarios. Este es el sentido de su alocución en el estadio de la capital andina cuando aseguraba: «Cuando se busquen las similitudes entre los objetivos del marxismo y los preceptos más bellos del cristianismo, se verá cuántos puntos de coincidencia... se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios» (5).

En Santiago, Castro y Allende trataron la forma de poner al servicio del cambio político las potencialidades de la religión latinoamericana. Fruto de este acuerdo es el nacimiento, sólo cuatro meses después, del movimiento de Cristianos por el Socialismo y su vertiginosa extensión por todo el continente americano y Europa.

En el documento final del encuentro constitutivo, celebrado en Santiago de Chile en 1972, se recoge una vez más la idea fuerza de la estrategia: «Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible».

Con los Cristianos por el Socialismo se pone en marcha en la década de los 70 un primer movimiento cristiano-marxista a nivel internacional, llamado a jugar un importante papel en el cambio experimentado por la Iglesia en los años posteriores.

Entre los varios objetivos que los Cristianos por el Socialismo

(5) Discurso pronunciado el día 24 de noviembre de 1971.

se propusieron conseguir, dos tenían trascendencia especial en las circunstancias político-eclesiales que se vivían en España. Implícitamente se señalan en la declaración conocida como Documento de Avila, que siguió a la segunda reunión de los CpS españoles, celebrada en 1973.

En el documento final del encuentro se afirma que «nuestra opción por el socialismo, como único camino eficaz para nosotros de realización histórica de las exigencias evangélicas, debe ser incluida de una manera explícita en el abanico de posibles opciones políticas que la Iglesia oficial reconoce» (6).

El segundo de los objetivos se recoge más adelante al explicar que «(el compromiso revolucionario) nos hace comprender también que la lucha de clases pasa por la misma Iglesia, descubriendo así la trampa que se esconde en la proclamación de la unidad en nombre de la fe. En este sentido, en el interior mismo de la Iglesia nos vemos enfrentados a los opresores que han secuestrado el mensaje del Evangelio para mantener sus posiciones de hegemonía, dominación y privilegio».

En una atmósfera en la que aún resonaba con fuerza la incompatibilidad radical entre cristianismo y socialismo proclamada unánime y expresamente por todo el magisterio pontificio, y en la que la Iglesia era todavía un bloque relativamente compacto, factor de unidad no sólo *ad intra*, sino también soporte en buena medida de la propia unidad de la nación, los Cristianos por el Socialismo se constituyeron con el fin de lograr carta de ciudadanía para el socialismo, incluso marxista, y con el propósito de aplicar la dialéctica marxista en el interior de la Iglesia, mediante la lucha de clases y la agudización y explotación de las contradicciones.

Se entenderá ahora por qué ya en 1979 se percibía un cierto ambiente de desánimo entre los Cristianos por el Socialismo. Caída de tensión que no se limitaba a España, sino que recorría todo el continente europeo y americano, como reflejo de un claro ago-

(6) *Cristianos por el Socialismo*, Madrid, 1977.

tamiento de la misión histórica jugada por los cristianos marxistas.

Duantes años, una tarea había dado sentido a la vida del movimiento. En palabras suyas, la reformulación de la práctica de la fe a partir del compromiso revolucionario y la reapropiación de la fe secuestrada por las ideologías burguesas. Es decir, la creación de «un auténtico clima de libertad en la Iglesia, desbloqueando todo tipo de antisocialismo y anticomunismo» (7), de forma tal que todos nos acostumbremos a la presencia pública de cristianos que militan en organizaciones marxistas y que se dicen marxistas.

Se buscaba con ello la «neutralización de las amplias masas de cristianos de las influencias y de las esferas del aparato ideológico eclesiástico y la incitación a esas masas para que se encuadren en las organizaciones revolucionarias de clase» (8).

El objetivo final era, en definitiva, conseguir que una «nueva Iglesia» pudiera cumplir las dos misiones de las que hablaba Pablo Richard en su ya comentada intervención: ante cualquier proceso revolucionario ser un muro de contención a la manipulación de la religión por parte de la contrarrevolución, y llevar a cabo el servicio político de educar la religiosidad del pueblo en el nuevo consenso revolucionario, en la nueva sociedad civil, a partir de nuevos valores, evitando que la fe del pueblo quede como un lastre histórico.

Estos objetivos no tardaron mucho tiempo en empezar a ser una realidad. Ya en 1977 un destacado miembro de CpS podía afirmar: «Hoy en día cualquier cristiano medio sabe, porque lo oye constantemente y porque la jerarquía no cesa de repetirlo, que la «libertad», los «derechos humanos», la «justicia» y hasta «lo social», son cosas muy cristianas. Los más avanzados de este moderno cristianismo añaden, además, que la causa de los pobres es un mandato evangélico y que, por eso, los cristianos tienen que tender la mano al hermano socialista» (9).

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

De ahí el desalentador callejón sin salida en que el movimiento CpS se encontraba al final de la década de los 70.

Es entonces cuando un nuevo elemento irrumpe en escena: la violenta erupción del volcán centroamericano, largo tiempo larvada, con toda su carga de nuevas expectativas que los cristiano-marxistas no tardaron en apreciar:

«Como de todos es conocido, una de las características más originales de la revolución nicaragüense es la presencia masiva y militante de muchísimos cristianos que, inspirados en su fe, colaboraron en el proceso revolucionario. El caso de Nicaragua es único, ya que todas las anteriores revoluciones se han hecho al margen o contra la Iglesia, o dicho tal vez con más justicia, la Iglesia se puso al margen o contra las revoluciones. Esto le da a nuestra revolución un carácter eminentemente estratégico, ya que no sólo servirá de ejemplo a futuras revoluciones, sino que está influyendo en revoluciones ya realizadas... Sin lugar a dudas, Centroamérica es y será el lugar teológico más importante del mundo, porque allí concurren tres elementos sumamente interesantes: el ser pobres, el ser revolucionarios y el ser cristianos al mismo tiempo» (10).

El triunfo de la revolución sandinista trajo consigo una profunda reordenación de los planteamientos y estrategias de los «teólogos» de la liberación que afectó a los instrumentos existentes —entre ellos los propios Cristianos por el Socialismo— y llevó a la aparición de otros nuevos, más adaptados a los nuevos cometidos. El centro de gravedad se desplaza hacia el norte. Los «teólogos» chilenos, uruguayos y argentinos de la primera generación empiezan a ceder protagonismo a los Sobrino, Ella-curía, Richard, Hernández Pico y otros de incardinación centroamericana.

La nueva situación política impone la cuidadosa protección del experimento revolucionario nicaragüense y su rentabilización como dinamizador de las «contradicciones» existentes en otros países, mediante la lucha de clases en el seno de la Iglesia.

(10) Ver nota núm. 2.

A estas nuevas funciones responde la aparición en el mundo entero de los llamados Comités de Solidaridad con Centroamérica, que pasarán a ocupar una posición de vanguardia en la nueva etapa. También ahora, como ocurrió con los CpS, su extensión internacional tendrá un ritmo desconcertante. Claro que ahora dos grandes buques-nodriza suministran el avituallamiento: la propia Nicaragua, para la que la exportación constituye a la vez la supervivencia, y el mismo Fidel Castro, el promotor de aquella «alianza estratégica» que encuentra ahora su segunda oportunidad.

Lo demás es muy parecido y los actores de la representación son casi los mismos. Lo único que varía es el color del camuflaje con el que se ha pintado la misma máquina de guerra.

Los acontecimientos que se desarrollan en Centroamérica en estos días tienen un valor capital. El internacionalismo marxista es consciente de lo que allí se juega: «la revolución nicaragüense, en realidad, nos plantea desafíos positivos a los cristianos, y de la respuesta que demos a estos desafíos va a depender el futuro de la Iglesia de Nicaragua y el futuro del tratamiento del marxismo a la religión» (11).

A esta luz hay que entender todo lo aquí expuesto.

La estrategia de la Teología de la Liberación se apoya en un tercer pilar de gran importancia: la llamada Iglesia Popular, Nueva Iglesia, Iglesia de los Pobres o Comunidades de Base.

Su rol estratégico nos lo explican sus propios autores (12):

«Es evidente que una ruptura revolucionaria exige también una ruptura en el modelo de Iglesia. Nosotros distinguimos siempre entre Iglesia en cuanto tal y un modelo histórico, una manera de ser Iglesia en un tiempo determinado. Entonces, cuando hay una ruptura revolucionaria, es evidente que se produce una ruptura también en el modelo de Iglesia. Oponemos dos modelos de Iglesia: Cristiandad e Iglesia Popular. Pienso que el modelo de Cristiandad es incompatible con un proceso revolucio-

(11) *Ibid.*

(12) *Ibid.*

nario y que la construcción de una Iglesia Popular implica la desarticulación de la Cristiandad...

Este esquema de Cristiandad entra en crisis en un proceso revolucionario y la Iglesia Popular entra en contradicción con ese modelo de Cristiandad. Se trata de una contradicción entre modelos de Iglesia y no entre una Iglesia oficial y otra paralela, una jerárquica y otra de base, etc. Estas son falsas contradicciones. Es simplemente la contradicción entre dos maneras de ser Iglesia...».

La finalidad de la Iglesia Popular es, por tanto, allanar los caminos de la revolución mediante la desarticulación de la Iglesia de Cristiandad, a la que se juzga incompatible con un proceso revolucionario. Y ello a través de la lucha de clases y la explotación de las contradicciones —en su significado dialéctico marxista— desde el interior de la misma Iglesia. De ahí la negativa absoluta y obstinada de los cristianos progresistas a constituir una secta fuera de la Iglesia romana, cuyos dogmas niegan y cuya jerarquía rechazan. De ahí la adopción *a priori* de lo que ellos mismos llaman actitud de «comunidad crítica» y de «fidelidad conflictiva» respecto a las orientaciones de la iglesia jerárquica. El éxito de la estrategia depende de que la lucha de clases se desarrolle en el seno de la propia Iglesia.

Finalmente, para completar el cuadro de la estrategia política, enmascarada detrás del nombre de Teología de la Liberación, es preciso analizar el papel que en ella juegan los «teólogos», esa nueva figura a caballo entre el periodista sensacionalista y el agitador profesional que hoy todo lo invade y cuya firma sirve para legitimar las pretensiones más descabelladas.

Es conocido el papel central que el teórico marxista Antonio Gramsci asigna a los «intelectuales» en la génesis de la revolución. Su misión se encuentra magníficamente expuesta en los libros de Augusto del Noce y de Rafael Gómez Pérez sobre este tema (13).

(13) RAFAEL GÓMEZ PÉREZ: «Gramsci. El comunismo latino», EUNSA, 1977 y AUGUSTO DEL NOCE: «Italia y el eurocomunismo. Una estrategia para Occidente», Ed. Magisterio Español, 1977.

Corresponde a la «élite intelectual» la elaboración de una concepción del mundo y realizarla mediante su identificación con el proceso histórico en acto: «los filósofos —escribía Gramsci— han explicado el mundo, ahora se trata de cambiarlo». De este modo, la «filosofía será acción al mismo tiempo en la medida que sea concepción».

La filosofía es para Gramsci política, y así es «la filosofía de la praxis, la única verdadera, pues sigue el proceso histórico real de la humanidad».

En el pensamiento innovador de Gramsci, las que él llama clases dominantes han obtenido el consenso de las clases dominadas porque han conseguido amalgamarlas en una concepción del mundo que ha llegado hasta las últimas estribaciones del sentido común. Las clases dominantes, a través de las instituciones educativas en sentido amplio, uniforman mentalmente, obtienen la dirección intelectual y moral de la sociedad civil, algo más importante que la coerción de los órganos de la sociedad política (ejército, policía, tribunales).

Según la visión gramsciana —en la que es preciso introducirse para comprender mejor la estrategia planteada—, una sociedad se desintegra, un «bloque histórico» se cuartea, cuando empiezan a fallar los mecanismos de la sociedad civil. Este fallo es, en gran parte, obra de los intelectuales que empiezan a traicionar a la clase dominante y a acercarse a la nueva hegemonía que aparece en el horizonte. Por eso la importancia de ganarse a los intelectuales «tradicionales», a los que, aparentemente colocados por encima de la política, influyen decisivamente en el deslizamiento de las ideas, ya que cada intelectual (profesor, clérigo, periodista, etc.) arrastra tras de sí a un número considerable de prosélitos.

Son los intelectuales los encargados de cambiar el sentido común popular, llegando al núcleo estable de la sabiduría popular. Los intelectuales del partido —concluye Gramsci— deben referirse a ese núcleo «sano» del sentido común para difundir la concepción materialista de la vida. La función primordial de los intelectuales es, pues, una función educadora.

Hasta aquí el pensamiento de Gramsci. Póngase ahora «teología» en vez de filosofía, Iglesia institucional, «modelo cristianidad», en lugar de clase dominante y teólogos, profesores eclesiásticos, periodistas religiosos, etc., en lugar de «intelectuales» y vuélvanse a considerar los párrafos anteriores. Con luz meridiana brillará la estrategia que al milímetro se aplica en nuestros días. El planteamiento estratégico denominado Teología de la Liberación es, sin más, un programa heredero de Gramsci. La «nueva hegemonía» en el horizonte es el consenso cristianismo-revolución para la edificación de la Utopía del Reino, de la que surgirá una Nueva Tierra y un Hombre Nuevo.

Asociaciones de teólogos, revistas, conferenciantes, editoriales, etc., que están en la mente de todos, asumen en todo el mundo y en España el papel gramsciano asignado a los intelectuales en la estrategia liberacionista, poniendo en cuestión planteamientos tradicionales, generalizando en la gènte un nuevo modo de vida cristiana en relación con el mundo, con la sociedad, con la autoridad, con los bienes económicos.

La misión de los intelectuales se completa con una labor de zapa sobre las obras de la Iglesia, bien para reconvertirlas en organismos dialécticos y de presión o bien para interceptar y cambiar el signo de su labor educativa.

Hemos visto cómo para Gramsci las clases dominantes, a través de las instituciones educativas en sentido amplio, obtienen la dirección intelectual y moral de la sociedad civil. La Iglesia en este caso —que haría para los liberacionistas el papel de clase dominante—, mediante sus obras catequéticas y de apostolado, extiende la concepción cristiana del mundo, de las relaciones sociales y de la cultura. Si quiere cambiarse esa «hegemonía» hay que interferir, cambiando de sentido, esa continuada labor educadora. Y para ello nada mejor que parasitar, hasta donde sea posible, el cordón umbilical que liga a la «filosofía» con los últimos recodos del sentido común del pueblo.

Algunas de esas «instituciones educativas en sentido amplio», a través de las cuales fluye con eficacia singular el pensamiento de la Iglesia, alimentando al pueblo cristiano, son las

obras del apostolado seglar —en particular la Acción Católica—, los colegios religiosos, seminarios, parroquias, etc. Por eso su colonización es un objetivo de vasto alcance, perseguido desde hace largos años y preparado por un intenso trabajo desde dentro.

En su intervención en el simposio sobre «Iglesia y Economía», celebrado el pasado mes de noviembre de 1985 en la Universidad Urbaniana, el cardenal Ratzinger denunció la radical inversión de valores del sistema marxista, que «manipula a la Iglesia para la destrucción de la Iglesia misma».

Hoy, la situación eclesial no puede explicarse sólo por un problema de contagio de ideologías incompatibles con la fe católica, o de contaminación ambiental de los valores de un mundo secularizado y materialista. La Iglesia es manipulada para su destrucción, es el blanco de una «nueva Komitern», de un despliegue estratégico sin precedentes que se ramifica por su interior como un tumor canceroso.

Para las naciones hispanas, en las que concurre esa doble circunstancia de una situación social de pobreza e injusticia y de una religiosidad profundamente arraizada, esta estrategia se ha dado en llamar Teología de la Liberación.

Sus objetivos han sido declarados por boca de sus propios protagonistas: la construcción de una nueva tierra y un nuevo hombre como utopías intrahistóricas, en cuyo nacimiento una Nueva Iglesia, democrática y dialéctica, haga el papel de comadrona. Un Reino de Dios, identificado con el paraíso comunista, para cuyo alborear es preciso realizar, primero, la destrucción de la Iglesia Católica, tal y como Jesucristo la fundó.