

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

OPCIÓN POR LOS POBRES

P. Pedro Trigo SJ*

ABSTRACT:

The complexity of this theological and christian approach to the "Option for the Poor" lies in the difficulty of maintaining such an option when it pretends to be all-encompassing, not only for the dialectical dimension of poverty in our world, but mostly because of the complexity of this countercultural option. It is not a thematic option, but rather a systematic one, more even for an intellectual, who besides doing it, has to account for its meaning and practice in his everyday life.

KEYWORDS: *Capitalism, socialism, globalization, Liberation Theology, Poverty, Christian Ministries, Colonization, Signs of the Times, Inculturation, Popular cultures.*

VISTA DE CONJUNTO

Optar por los pobres es una decisión no tan fácil de tomar y muy difícil de mantener. Porque no es optar por algo que está en el horizonte societal como una de sus posibilidades. No es como ser aficionado a un club deportivo o dedicarse a practicar algo como dedicación de tiempo libre o como escoger una profesión. Optar por los pobres conlleva replantearse la relación con la sociedad y más estrictamente con el establecimiento, que se resigna a su existencia, más aún, que los produce y los desprecia. Por eso, cuando no es una mera inclinación benevolente ni algo marcadamente ideológico, cuando es una especie de alianza por la que yo los considero los míos y quiero que ellos me consideren suyo, lleva en sus

* **Pedro Trigo, SJ**, desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo. Correo electrónico: trigodura@gmail.com

entrañas el conflicto y por eso comporta una cierta trascendencia. Más aún, sólo se mantiene por ella.

Para un intelectual esta opción contiene también el problema teórico de por qué valorar a personas que parecen caracterizarse por sus múltiples carencias o, cuando se ha llegado a ver el carácter dialéctico de la pobreza, por privaciones injustas. Ese estatuto humano parecería llevar a la opción porque se supere la injusticia estructural y se logre el desarrollo integral. Llevaría a la opción contra la pobreza, que acarrearía que los que parecen encontrarse en el umbral de lo humano lleguen a ser humanos. Pero eso no sería lo mismo que optar por los pobres, que es optar por esos seres humanos concretos. ¿Se puede optar por lo que no se presenta como valioso? El reto teórico es descubrir en ellos, no sólo la desnuda humanidad, con la dignidad absoluta que contiene, sino, específicamente, la trascendencia que encierra el acto de vivir cuando faltan las condiciones que estimamos como mínimas, lo que llamo conato agónico por la vida digna.

Yo he optado por los pobres de la mano de mi papá y como parte sustantiva de mi vida cristiana. Lo primero fue el contacto fraterno y misericordioso con pobres concretos. Después, la opción por su causa desde una organización. Ello llevó a que el mundo de los pobres se convirtiera en una referencia permanente de mi vida y un aspecto determinante de mi vocación.

Ello no sucedió sin resistencia interior ni contraste ambiental. Como la opción es real, la resistencia se mantiene solapadamente, pero no deja de actuar tratando de que no determine mi vida, pues lo ve como amenaza existencial, y procurando que, sin intentar una redefinición, ya que sabe que no lo lograría, la opción muera la muerte de sus expresiones concretas. Esta resistencia está alimentada por la hostilidad de la dirección dominante de esta figura histórica, para la que los pobres son un problema que hay que resolver al menor costo posible, ya que los tiene como parásitos que deben desaparecer dejándolos a su suerte.

Siento, pues, esta opción cada vez más a contracorriente, aunque siempre me han ayudado y estimulado los compañeros de camino, tanto los cercanos como los grandes testigos que Dios nos ha regalado en nuestro tiempo. Pero el acicate más fuerte siguen siendo, por una parte los pobres con espíritu que conozco, y por otra el Dios de Jesús, el propio Jesús de Nazaret y su Espíritu.

Sistematizando esta sucinta trayectoria vital, diría que la opción por los pobres es para mí una apasionada exigencia que ha dinamizado mi vida impidiendo que se cerrara sobre intereses individualistas; que le ha marcado rumbos trascendentes que me han obligado a superarme, pero que también me hace ver

incesantemente la mediocridad de mis respuestas; que ha funcionado como principio heurístico poniéndome en la pista de aspectos de la realidad que de otro modo permanecían ocultos.

La opción por los pobres me ha llevado al encuentro con los seres humanos que sufren la pobreza, que, a veces, son destruidos por tanta carencia, injusticia y abandono, pero que otras, autotrascendiéndose, no sólo conservan su humanidad sino que logran realizarse como seres humanos excepcionales; me ha llevado a la lucha con ellos y con otros para superar su pobreza.

Pero, sobre todo, la siento como exigencia que nace del Dios de Jesús, del seguimiento de Jesús y de la obediencia a su Espíritu, pasión que unifica mi vida, la sitúa en la realidad histórica y eclesial y se convierte en signo privilegiado de fidelidad y de vida eterna. De ahí, nuevamente, mi desazón ante un reclamo concreto, personal, que no llego a satisfacer, que cada vez satisfago menos, aunque me entienda más desde él.

Voy a intentar desglosar lo dicho sintéticamente. Trataré conjuntamente de mi vida y mi trabajo porque mi trabajo (mi dedicación profesional y específicamente mi quehacer teológico) nace de mi vida, porque él no ha sido nunca un mero medio para ganarme la vida ni expresión de las exigencias de la academia, aunque la seriedad de lo que está en juego me ha llevado a tratar de satisfacerlas en la medida de mis posibilidades.

Me animo a objetivarlo y me atrevo a ofrecerlo a otros porque me parece que puede ayudar a comprender todo lo que conlleva esta opción, que es extremadamente compleja y exigente, si aspira a ser algo más que una ideología que se profesa, y lo publico también para animar a otros a que hagan ellos mismos la historia viva de su opción concreta, porque lo narrativo ayuda a ver el espesor concreto de los conceptos, al situarlos en sus contextos vitales. Está en prensa en la revista del ITER un artículo sistemático y esquemático, con abundante bibliografía, sobre lo que esta opción implica hoy, y me parece que éste que ofrecemos ahora puede servir de marco referencial y, en este sentido, de complemento. Éste es, obviamente, diacrónico, mientras que aquél es sincrónico.

LA OPCIÓN FUNDAMENTAL

Nací el 1942 en plena posguerra española. En mi región no había habido guerra, pero sí perduraba la violencia ambiental y la soterrada división de los dos

bandos; aunque también era palpable el deseo de transitar hacia una situación de convivencia en la que quedara atrás el pasado. Todo esto lo recuerdo muy vivamente.

La vivencia tan temprana de lo irracional de la violencia me ha llevado a considerar la paz, no como algo en extremo deseable sino como un bien absoluto que no puede ser sacrificado por nada.

Pero el recuerdo más vivo y más hiriente que tengo de mi niñez es la pobreza de los pobres en una situación de escasez generalizada. Los domingos por la mañana, en una actividad de las Conferencias de san Vicente de Paúl, entraba con mi papá y con algún otro adulto a cuartos interiores en los que en invierno parecía imposible vivir, y entraba en contacto con personas que luchaban por vivir con dignidad una pobreza que era verdadera miseria. Esta pobreza gritaba en la Casa de Caridad y en el Servicio Social, lugares donde comían los que no podían hacerlo en su casa, en unas condiciones en las que los seres humanos semejabán animales maltratados y ávidos que casi se peleaban por alimentos escasos y rudimentarios, servidos en escudillas desportilladas, y, sin embargo, servidos con paciencia y humanidad.

También me afectaba la división muy marcada de clases, que eran más bien estamentos. Me rebelaba internamente ante el reclamo tácito de un trato privilegiado por parte de los de arriba y la obligada condición subalterna de los de abajo, y desde entonces considero instintivamente injusto que unas personas reciban una consideración que se les niega a otras. Creo que se debe honrar la calidad humana, pero el respeto es algo absoluto que se debe a todos.

En mi temprana adolescencia me zambullí en la cuestión social. Con mi papá asistí a la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC¹). El tono del grupo lo daban anarquistas convertidos a un cristianismo ferviente y militante. De ahí, el anticomunismo que respiré, que además lo alimentábamos con el repudio al estatismo franquista. Así decía un himno que coreábamos: “capitalismo, chupa que chupa/ comunismo chupa también/ Son redentores no con su sangre/ sino la nuestra para su bien”. La HOAC era una verdadera cultura que aspiraba a una revitalización social a partir del ejercicio de los trabajadores de su condición de sujetos adultos, que se capacitan y asumen su responsabilidad y exigen también

1 Sobre la HOAC de aquellos años, Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española*. PPC, Madrid 2006, 92-115. Además, López, *Aproximación a la historia de la HOAC*. HOAC, Madrid 1995; García, *Rovirosa*. Pórtico, Barcelona 1977; Díaz, *Guillermo Rovirosa*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2002

justicia, y aspiran a que los patronos, inteligentemente presionados, lleguen a ver la conveniencia de transformar las empresas en sinergias que configuren comunidades, para democratizar la sociedad desde esa reconversión laboral.

También aprendí en ella un método de trabajo absolutamente heterogéneo del que se inculcaba en todos los ámbitos, que partía de establecer o recordar principios, que luego se aplicaban a la práctica. Frente a ese modo deductivo de encarar los problemas, en la HOAC se cultivaba el método ver-juzgar-actuar, de ascendencia jocista, que desde Medellín ha marcado a la Iglesia latinoamericana y que apliqué instintivamente en el primer trabajo que tuve con grupos.

A medida que avanzaban los años cincuenta, la sociedad se deslizaba al capitalismo, perdiéndose la antigua estamentalidad: empezaban a surgir los “nuevos ricos”. Viví el proceso con ambivalencia: en parte, porque los que conocí estaban protegidos por el régimen, que yo aborrecía por su discrecionalidad, en parte, lo confieso, por la poca distinción cultural y humana de esos “nuevos ricos”, en parte, porque, al no existir sindicatos libres, los trabajadores tenían que aceptar sus condiciones. A la larga fui reconociendo también que dinamizaban a la sociedad, acabando con el estancamiento estamental y poniendo en marcha nuevas energías.

También por esos años el país, dejando atrás el boicot, fue entrando en contacto con el resto del mundo. Empezábamos a ser conscientes de que teníamos que inscribirnos en el mundo y que para eso teníamos cambiar en muchísimos aspectos. Teníamos muy metido que la unidad, aunque fuera impuesta, fue vital para salir del marasmo en que nos sumió la guerra. Por eso la dictadura parecía un mal menor. Aunque repudiábamos el régimen soviético, las democracias occidentales, vistas desde fuera, nos parecían un desorden. Queríamos una justicia dinámica, pero no teníamos claro cómo la conseguiríamos.

Entre tanto yo tuve experiencias con obreros provenientes del sur que estaban construyendo una represa en condiciones precarias vitales y laborales. Las protestas contra la inseguridad se interpretaban políticamente y se descalificaban. Era la primera vez que tomé contacto con el fenómeno masivo de las migraciones por causa del trabajo, con la desventaja de pertenecer a una cultura tenida como inferior. Más tarde me reuní cada domingo con muchachos de barrios de la capital. Era una pobreza que, aunque se aprovechara de dádivas de los de arriba, no aceptaba la condición subalterna: un mundo masivo, cuya distancia, resistencia e, incluso, buida hostilidad, palpaba, y a cuyo encuentro quería salir.

Tenía conciencia de vivir en un mundo muy provinciano, y el otro se me aparecía ancho y ajeno.

Al concluir el bachillerato y plantearme qué hacer con mi vida, me atraía la idea de instalarme en un empleo que me proporcionara la *aurea mediocritas* que me dejara libertad y tiempo para dedicarme a mis preferencias, sobre todo, la literatura. Me lo impidieron Jesús crucificado y los pobres. Todos los días en la parroquia y en un santuario mariano me detenía brevemente ante dos enormes crucifijos; en ellos se me representaba Jesús actualmente crucificado. Ya sabía que él había resucitado, pero no podía dejar de pensarlo realmente crucificado. Al verlo así concluí que algo marcha muy mal en el mundo, y que en esas circunstancias yo no podía dedicarme a gustar y elaborar exquisiteces. El Crucificado se me representaba asociado a la HOAC, a la causa de los trabajadores, pues ya sabía que los pobres no eran excepciones sino producto de un sistema económico y político.

En ese horizonte me pareció un camino propicio meterme jesuita. No fue una decisión tan obvia: aunque había conocido algunos jesuitas insignes en el horizonte que buscaba, las instituciones que regentaban no me parecían cauces idóneos. Por eso en el examen que pide san Ignacio que se haga a los que están en primera probación, yo dije que no quería ir a ninguna de las obras que conocía. El que me examinaba me preguntó muy sorprendido que por qué quería ser jesuita entonces. Yo le dije que había entendido que los Ejercicios² eran el alma de la Compañía y que para mí eran también un camino de discernimiento con el que yo me identificaba, y que esperaba que de su práctica salieran nuevos campos de acción en los que yo tendría lugar. Asombrosamente, así ha sido. Pero hay que decir que a fin de los años cincuenta los jesuitas de España estaban muy satisfechos con las obras que regentaban. Por eso supone mucha fe que admitieran a un muchacho de diecisiete años con esta propuesta. Tal vez por ello me invitaron a venir a Venezuela. Y ciertamente que les estoy muy agradecido.

UN PUEBLO EN MOVIMIENTO

A principios del año sesenta Venezuela era realmente una democracia popular. El flujo de la base a la dirección del partido del pueblo era por esos años poderoso, lo mismo que la dedicación de gran parte de la dirigencia y de una parte muy cualificada de la burguesía a la inclusión del pueblo; pero, sobre todo, era robusta la movilización popular, la afirmación de su fuerza y su dignidad, la

2 Los Ejercicios Espirituales de san Ignacio que había hecho en dos ocasiones

toma de posesión de la vida pública y, a la vez, su aplicación, fundamentalmente afirmativa, a capacitarse laboralmente para institucionalizar la nueva Venezuela que se estaba levantando, y a levantar los barrios que por entonces se formaban vertiginosamente.

Esta Venezuela se me apareció realmente como el Nuevo Mundo. Es que todo era nuevo, todo estaba surgiendo. Era otro ritmo, no había señas de identidad, tampoco tenía ojos para ver. Tuve que nacer de nuevo, poco a poco, desprendiendo y abriéndome. Vi la primera campaña presidencial de mi vida, que me pareció un circo, presencié acciones de la guerrilla urbana; todo me parecía una agitación constante. Pero en medio de ese desorden fui viendo vida, vida a raudales, vida social, un tanto brusca y tosca, pero vida humana colectiva. Sí me gustó el igualitarismo y la permanente interlocución de todos. Vi carencias que no había visto nunca; pero nadie se sentía pobre, nadie se sentía menos que nadie, todos iban superándose. Era un mundo de igualados. El catecismo en escuelas públicas de barrios muy marginales fue el contacto principal con gente popular, además de un mes en un barrio que se estaba formando, que fue una verdadera inmersión, realmente fundante.

Pero lo más decisivo de esos años, en los que estudié Letras, fue el diálogo con la cultura contemporánea y con el humanismo grecorromano, desde el humanismo jesuítico.

CON LA IGLESIA DE LOS DE ABAJO (ES DECIR DE LOS INDÍGENAS) EN UNA SOCIEDAD BIRRACIAL

La ida a Quito a estudiar Filosofía fue un cambio brusco de escenario. Ecuador era entonces (1963) marcadamente birracial y bicultural. Pero los indígenas no eran reconocidos, no sólo social ni políticamente, sino tampoco por los intelectuales ni por la izquierda.

Para mí fue claro que la opción por los pobres era la opción por los indígenas, aunque también tuve contacto cálido con los mestizos pobres de la ciudad. Era una opción a contracorriente con la dirección dominante de los jesuitas, aunque propiciada por los formadores. Ellos nos pusieron en contacto con monseñor Proaño³, en quien vi la encarnación de la Iglesia que afanosamente buscaba y que se constituyó en una referencia permanente.

3 Proaño, *Creo en el hombre y en la comunidad*. DDB, Bilbao 1977; Id, *Concientización, evangelización, política*. Sígueme, Salamanca 1974; AAVV, *Leonidas Proaño/25 años de obis-*

Pero lo que más me ayudó para afincarme en esta opción y en esta perspectiva fue la escasez que vivimos en la comunidad, que en el primer año fue de verdadera pobreza. Vivir en una zona bastante pobre, ir permanentemente en el mismo transporte que los indígenas, andar escaso de ropa y comprarla a los indígenas en un mercadito ambulante y tener sensación diaria de hambre, daba a la opción vital un realismo bastante concreto, aunque obviamente uno tuviera la vida asegurada y aceptación social.

Viviendo así, la ida a zonas indígenas en condiciones bastante precarias, significaba una toma de contacto bastante significativa. En este ambiente la música popular andina, la literatura indigenista⁴ y la pintura social⁵ llenaron a esta opción de contenido simbólico.

Quiero señalar que en esta época de dictadura (en realidad “dictablanda”, como se decía) tuve los primeros diálogos cristiano-marxistas, con dirigentes de la guerrilla, más simbólica que militar, más intelectual que de base, más sofisticada que de manuales soviéticos. Editaban dos revistas, *La bufanda del sol* e *Indoamérica*; y los diálogos se realizaban desde relecturas del marxismo del estilo de la sartreana y desde nuestra perspectiva radical y militante de catolicismo social.

Estudiaba filosofía y con todo el curso había organizado la tesis de grado en torno al ser humano latinoamericano, tal como aparecía en revistas nacionales de cultura y universitarias. Tratábamos de enraizar el horizonte de justicia social en las expresiones humanas latinoamericanas, y dentro de esta problemática queríamos hacer ver que la fe evangélica no sólo no debía ser considerada como alienación (aunque concedíamos que la actuación concreta de la Iglesia latinoamericana sí había incurrido en ella, pero por infidelidad a sus fuentes) sino que era inspiración y fuerza para impulsar esa liberación por la que luchábamos. Teníamos una confianza tal vez algo ingenua, pero genuina, en el potencial liberador del cristianismo renovado.

po de Riobamba. Instituto Diocesano de Pastoral de Riobamba 1979; Gavilanes, *Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético-liberadora en la Iglesia de América Latina*. Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Quito 1992

4 Sobre todo la novela emblemática de Jorge Icaza, *Huasi-pungo*

5 Guayasamín estaba en plena producción por esos años y, aunque su lenguaje pictórico era para nosotros revulsivo, acudíamos a sus exposiciones fervorosamente

PRIMERA ACTIVIDAD: CAMBIO DE RUMBO DE UNA INSTITUCIÓN DESDE UN SUJETO COMUNITARIO

De Quito al Caribe, a Maracaibo, a orillas del lago, a un colegio en el que iniciamos un proceso de renovación como recepción latinoamericana del Concilio, que había concluido el año anterior. El objetivo era ligar al colegio con la ciudad desde la perspectiva popular, interesar a alumnos y representantes en cualificarse y profesionalizarse desde una opción popular, para una alianza con sectores populares, desde un género de vida cónsono con ella. Tratamos de que los diversos aspectos de la educación convergieran en esta dirección y logramos que el tono del colegio no lo dieran los de alto nivel adquisitivo sino los de bajos recursos.

Yo particularmente coordiné un Centro de Estudios y Acción Social integrado por alumnos muy motivados y brillantes. Llevamos dos investigaciones sobre la vivienda y el trabajo populares. Los muchachos tuvieron autonomía de acción y luego discerníamos lo realizado. Se hicieron algunas acciones polémicas, tomamos contactos con trabajadores organizados y nos expresamos por emisoras de la ciudad. Lo más significativo fue el cambio de orientación política del Centro de Estudiantes, que causó gran revuelo en el partido socialcristiano, que contaba con él para mantener el centro estudiantil en la universidad.

El nivel de discusiones constructivas en la comunidad jesuítica en las que se procesaba nuestra orientación y posicionamiento social en congruencia con nuestra opción cristiana por el desarrollo humano integral, que incluía superar las trabas estructurales que lo obstaculizaban, fue un aprendizaje relevante de esos años de comienzo de trabajo profesional. También lo fue, el acompañamiento a ese grupo con una metodología interactiva con fuertes dosis de reflexión sobre la acción, en vistas a la congruencia de los sujetos.

Otro punto a destacar fue mi participación en los Cursos de Capacitación Social que realizaba con gran éxito un equipo bajo la inspiración y dirección del Padre Manuel Aguirre⁶. Se entendían como superación dialéctica del capitalismo y el marxismo, asumiendo ante todo la justicia social del socialismo, pero rechazando la dictadura del Estado y el Partido, que desconocía la primacía de la persona, y recogiendo la libertad del capitalismo liberal, pero rechazando el privilegio del capital, que desconocía la supremacía del trabajo como expresión

6 A raíz de la muerte del Padre Manuel Aguirre, la revista SIC le dedicó un número por haber sido su fundador e inspirador: SIC 314 (ab 1969)149-161,165-172

objetivada de la persona. Aceptaba esta propuesta, pero le propuse al Padre que remozara su visión del marxismo que no obedecía a los cambios que se estaban operando y que se harían públicos el año siguiente en Venezuela⁷, lo mismo que los esquemas que se daban sobre la relación de Dios con la filosofía, la religión y la cuestión social. El Padre, con una apertura muy digna de consideración, aceptó la sugerencia y elaboré nuevos materiales que se utilizaron.

Este primer trabajo me definió no sólo en el ámbito interno sino social. A la congruencia de esta toma de posición ideológica ayudó sobremanera la sobriedad con que vivíamos.

LOS LÍMITES DE LO IDEOLÓGICO

Vivíamos de modo tan natural esta opción, que Medellín no nos impresionó en absoluto. Graficaré mi posición, con un ejemplo: unos meses antes de Medellín había dado una charla a unos ingenieros petroleros tomando como base un Manifiesto publicado en SIC⁸ creo que de Golconda (grupo sacerdotal liderado por Mons. Valencia, obispo de Buenaventura) con el peregrino razonamiento de que los obispos están en la Iglesia para señalar los mínimos comunes; por tanto se podía ir más allá de ellos, pero no se podía colocar más atrás de esos mínimos. Hay que decir que el documento era mucho menos matizado y más radical que Medellín.

Desde esta posición se comprende que Medellín nos pareció que era lo mínimo que podían decir los obispos. Sólo con los años comenzamos a ver el extremado desafío que suponía, no sólo su visión de la realidad y su propuesta sobre ella sino, sobre todo, el cambio de lugar social y de alianzas de la institución eclesial⁹.

7 Un año después un miembro destacado del comité central del partido comunista, Teodoro Petkoff, publicó un libro: *Checoslovaquia: El socialismo como problema* (Ed. Domingo Fuentes, Caracas 1969) repudiando la invasión soviética a Checoslovaquia y defendiendo el proceso político de esa república.

8 Revista fundada en 1939, órgano, desde ese mismo año (1968), del recién creado Centro Gumilla, Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela

9 Mi visión sobre Medellín está recogida en el primer folleto de una serie que editó el Gumilla titulada *Curso latinoamericano de cristianismo*. El folleto se titulaba: *La Iglesia latinoamericana ¿paz o violencia institucionalizada?* Y, de modo más integral, en mi colaboración al homenaje a Comblin por sus ochenta años: *A esperança dos pobres vive*. Sao Paulo, Paulus 2003,685-700

Nos pasó lo mismo que con el Concilio: como lo vivimos desde dentro, al principio lo asumimos como el mínimo común exigible a todo cristiano y el punto de partida para ulteriores desarrollos. Sólo más tarde comprendimos que no había sido recibido, y que el rechazo de Medellín era en el fondo el rechazo a la encarnación solidaria, que constituía el centro espiritual del concilio, y que en América Latina llevaba derecho a entrar a la casa del pueblo. En 1966, un año después de concluido el concilio, ayudé a un párroco a comunicar a los indígenas de la comunidad más alta y probablemente aislada de Ecuador la novedad conciliar, y nos alegramos de que la recibieran como buena nueva.

Al concluir el curso de 1968 propusimos a los alumnos que en adelante íbamos a educar en el horizonte de un socialismo de inspiración cristiana. Lo mismo hicimos en un Curso de Capacitación Social que di por entonces. Decíamos que nuestro modelo no era Cuba porque nosotros éramos demócratas y queríamos que los protagonistas fueran las organizaciones sociales de base; también admitíamos la propiedad privada de los medios de producción, pero con reglamentación estatal para que se mantuviera la competencia y hubiera más participación del trabajo en las empresas.

Todo esto lo digo, no para hacer ver que estaba a tono con las propuestas más avanzadas que por entonces se hacían en América Latina sino para mostrar cómo cuando el nivel prevalente en el que se vive es el ideológico, puede avanzarse mucho, pero sin hacerse cargo del peso de realidad que implican los planteamientos.

En el caso del Curso de Capacitación Social, los destinatarios eran jóvenes que no trabajaban ni habían formado familia: también ellos se movían al nivel ideológico y su incidencia era sólo social y política, dada la influencia de la juventud en esa década. En el caso del colegio sólo con el tiempo se hicieron cargo los representantes de que la cosa iba de veras, y entonces la comunidad de jesuitas que lo llevaba tuvo que cargar también con el peso de la decisión.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La siguiente etapa, el estudio de la teología, se desarrolló en una residencia para latinoamericanos de la Universidad Complutense de Madrid. El ambiente era de lucha ideológica virulenta, aunque respetando las formas, entre la derecha y la izquierda, ya que bastantes estudiantes, muchos de ellos de postgrado, mi-

litaban en ambos frentes y teníamos que convivir diariamente. En 1968 el clima era, por supuesto, de extrema secularización.

Fue un tiempo de afinar ideológicamente la opción vital y de aquilatar la fe en ese medio hostil. La voluntaria escasez de recursos nos ayudó a mantener la congruencia vital. No ayudaba mucho la propuesta que nos hacían en la teología, ya que para los profesores resultaba más claro lo que quedaba superado que lo que debía reemplazarlo. Me parece sintomático que comenzáramos con la teología de la secularización y la muerte de Dios. Me decidí a estudiar la teología personalmente, ya que no era para mí un simple requisito sino la teoría que fundamentaba y sistematizaba mi opción vital.

Así llegué a fines de 1970 a formular un programa para discutirlo con compañeros jesuitas, muy esquemático y poco matizado, que meses después me informaron que se llamaba Teología de la Liberación. Me dieron un folleto creo que de MIEC-JECI, que llevaba ese nombre, y en efecto, reconocí que lo que había formulado rudimentariamente coincidía con él. En el encuentro de El Escorial de 1972¹⁰, recién concluidos los estudios de licencia, me sentí con toda naturalidad dentro del grupo. Pregunté a Juan Luis Segundo, a Segundo Galilea y a Gustavo Gutiérrez qué me aconsejaban estudiar para el doctorado y dónde, y ante la invitación de Gustavo Gutiérrez de que fuera con él a Lima, estuve como discípulo suyo el año 1973.

TESTIGO DE UNA AVALANCHA HISTÓRICA: AFIRMACIÓN DE LOS SUJETOS POPULARES Y LAS ORGANIZACIONES DE BASE

Fue para mí un año crucial, no sólo, por supuesto, por su compañía cordial e inspiradora, que como amistad y referencia se mantiene hasta hoy, sino por tomar contacto con un proceso de cambio, que, con el tendón de Aquiles de que no se apoyaba en la movilización popular¹¹, estaba sinceramente volcado a la inclusión popular, incluso tomando en cuenta las culturas populares, sobre todo la andina con toda la gama de culturas indígenas. Pero lo que más me impresionó fue la efervescencia popular: una trasmutación social tan radical como la que tuvo lugar cuatro siglos y medio antes con la irrupción de los españoles. Era una

10 Recogido en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme, Salamanca 1973

11 El gobierno había fundado SINAMOS, Sistema Nacional de Movilización Social, con el intento, fallido, de coaptar al movimiento social que, por encima de partidos e instituciones, llevaba la voz cantante

irrupción que desplazaba con su prestancia a la sociedad señorial, y que estaba en trance de crear una nueva cultura y una nueva institucionalización. En primer término, como lo más visible, estaba lo político, pero a mí me pareció un privilegio asistir a esa especie de avalancha histórica, fundamentalmente constructiva, que como un movimiento geológico trasmutaba el paisaje humano y social. Me causaba admiración el modo como se afirmaban los sujetos populares, y la facilidad y el tino con que surgían y se afincaban organizaciones de base.

Creo que faltó acompañamiento porque faltó comprensión: lo político primaba sobre lo social y sobre la configuración de los sujetos, y por eso estos nuevos mestizos de la cultura surgente suburbana no contaron con verdaderos aliados.

Pero el espectáculo era magnífico: esa vitalidad cualitativamente humana me sobrecogía porque estaba cargada de densidad, en términos del Inca Garcilaso (que luego repetiría Zubiri), había en ella deidad¹²: en ese empeño agónico por la vida digna alentaba el Espíritu liberador de Jesús de Nazaret. No lo llegué a teorizar así por entonces, pero sí fue ésa la vivencia.

Esa fuerza, esa carga de fondo, me admiraba más porque estaba fuertemente contrastada. Tanto por los que usufructuaban la institucionalidad criolla que se resistían a dar paso, como por los que trataban de encuadrarla en moldes en los que no cabía: el gobierno por un lado y la izquierda dogmática por otro.

Yo me encontré con esa resistencia: en la sierra, eran los terratenientes que resistían la reforma agraria; fue para mí un privilegio acompañar a una comunidad cristiana que se estaba formando y desde un empuje genuinamente cristiano transformaba con gran tino cada aspecto de su existencia y convivencia. En el barrio fue Sendero Luminoso que se estaba formando, todavía con el nombre de maoísmo: tomé contacto con un grupo parroquial en el momento en que los líderes se habían hecho maoístas y pugnaban agresivamente por enrumbar al grupo en esa dirección.

A través de esos dos contactos intermitentes y de la participación en ambientes intelectuales, fui ahondando mi convicción del potencial liberador del cristianismo conciliar creativa y certeramente asumido por Medellín: palpaba que, cuando se regresa a las fuentes y se dejan atrás las malformaciones de la cristiandad, se está en condiciones de empalmar mucho más hondamente con las

12 Trigo, *Imperialismo mesiánico providente*. Boletín CIHEV 7 (JUL-DIC 1991)194-195

fuerzas que mueven al pueblo y con el imaginario popular, que los que se acercaban a él desde el esquema de la Ilustración, tanto la liberal como la socialista.

EL APOORTE DE LO CULTURAL Y PASTORAL EN UN CENTRO SOCIAL

Con estos aprendizajes regresé a Venezuela. Desde el Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela) en un equipo de sociólogos, politólogos y economistas, me propuse, con varios compañeros, aportar la dimensión teológica y la cultural, en interlocución, tanto con agentes pastorales en medios populares, como con creadores de expresiones simbólicas: literatos, directores de cine y de teatro, actores y críticos. El objetivo era acompañar y escribir, y relanzar a los sujetos sociales lo elaborado. Escribí muchos artículos sobre literatura latinoamericana, sobre todo, novela, y sobre cine venezolano y latinoamericano. En ellos la perspectiva popular desde la fe cristiana, creo que sin dogmatismos ni reduccionismos, me permitía ver muchos aspectos que pasaban desapercibidos a otros críticos, incluso me daba un acercamiento unitario a la realidad, desde el que creo hacía justicia a los aportes de los creadores.

Como lo característico de ellos como colectivo era la captación de lo concreto, el contacto permanente con ellos me permitió relativizar lo ideológico político, que por entonces era la moneda fuerte en los ambientes progresistas. A ello también contribuyó el contacto, más aún, la pertenencia al grupo, de agentes pastorales insertos en medios populares desde la perspectiva de la liberación. Con ellos aprendí a combinar las perspectivas teóricas, los análisis lo más concretos posibles y la praxis, que en el fondo, en medio de tantas limitaciones, era praxis espiritual, es decir en obediencia al Espíritu de Dios y de Jesús.

Vertía mis elaboraciones en la revista SIC, que por entonces era una bandera discutida en el país. Mi primera colaboración en 1969 fue sobre las comunidades de base como plataforma para procesar las crisis de fe provocadas por la entrega a una praxis liberadora en el seno de una institución eclesial que no acompañaba y con compañeros de camino militantemente incrédulos. El año 1972 la revista asumió programáticamente la Teología de la Liberación. Yo publiqué dos artículos: uno sobre la ruptura epistemológica que comportaba este modo de hacer teología, y el otro sobre la necesidad de ponernos los teólogos y los agentes pastorales en el discipulado del pobre. "Podríamos resumir (decía) lo tocante al catolicismo popular y a su futuro refiriéndonos a la religión de la madre y a la liberación de la mujer" (SIC 1972, p.403).

DISCERNIMIENTO DEL CRISTIANISMO DESDE EL RETO DEL MARXISMO Y DESLINDE DE LOS CRISTIANOS MARXISTAS

De lo publicado en ese entonces quisiera destacar dos artículos sobre el discernimiento del cristianismo desde el reto del marxismo y el deslinde de los que se calificaban de cristianos marxistas o cristianos por el socialismo. El primero se titulaba precisamente *Cristianos por el socialismo* (SIC 1974,351-358) y ha sido, si no me equivoco, el más largo que había aparecido por entonces en la revista. Partía de la derrota de la causa popular y se desmarcaba de la ilusión de la inminencia de la revolución socialista que era moneda corriente entonces: “Ahora se sabe que el poder del pueblo no será cosa de pocos años ni de pocas décadas”. Pensaba que los años pasados nos habían dejado grandes aprendizajes: “Se ha puesto a prueba la fe y se ha visto que es capaz de dar vida cuando todo falla, se ha experimentado la seriedad del pecado, la ambigüedad de la religión, se ha probado la fidelidad a la Iglesia y la dialecticidad de esta pertenencia, se ha tomado conciencia de que el compromiso con el pueblo es una verdadera conversión y por tanto no sólo efecto de análisis y opciones sino obra de la gracia que encuentra grandes resistencias en nosotros” (352). En esa situación de pecado había que situarse donde se situaba Dios: “Dios no está aquí. La Iglesia sólo puede situarse entre los excluidos de este orden y entre los que luchan por cambiarlo” (id).

El artículo estaba de acuerdo con estos grupos, en que había que aceptar la sospecha marxiana de que nuestros conceptos y valoraciones estaban condicionados por nuestra posición de clase y no por encima de ella, y que la superación de esta deformación no podía ser únicamente ideológica sino que tenía un componente práxico ineludible, es decir, esa conversión que tendíamos a rehuir.

Pero, aplicando la misma lógica, advertía en estos compañeros una cautividad ideológica en el marxismo. La observaba en la manera de vivir la lucha de clases. Como cristianos teníamos que “liberar a la lucha colocándola en un horizonte más amplio, impidiéndola que se absolutice y de esa manera deshumanice a los combatientes” (356). Veinticinco años después, haciendo balance de esa época, me pareció que la mayor autocrítica que teníamos que hacernos era haber aceptado, si no los odios y la violencia de que interesadamente se nos acusó, sí el horizonte adversativo y la animadversión consiguiente. Escribía en un editorial sobre la Semana Santa el año 1973: “Es cierto que a todos salva y perdona Jesús, pero a unos como enemigos y a otros como pueblo humillado” (SIC 1973,353). No estoy tan seguro que muchos agentes pastorales en la onda liberacionista pen-

saran que les incumbía a ellos ese ministerio de salvar y perdonar a los enemigos del pueblo.

En el artículo que comento combatía también la idea de que la revolución cortará la raíz de la explotación, que es el capitalismo: “Esto es sumamente ingenuo y el pueblo no lo cree. Tiene sentido hablar de un paso, de un paso importante. Pero no de la raíz” (357). Otra muestra de esa cautividad en el marxismo dogmatizado “sería la dificultad de empatar con el pueblo y de interpretarlo” (358); y también “incapacidad de empatar con las prácticas cristianas populares” (id). Al absolutizar las organizaciones políticas, “se ha minusvalorado la importancia de las organizaciones cristianas, de las comunidades cristianas, de la espiritualidad cristiana” (id). Yendo más a fondo, me parecía que, al vivir en lo ideológico, se perdía la dimensión de realidad: “en estos documentos no está suficientemente valorada la dificultad de hacer historia hoy en Latinoamérica bajo cualquier hipótesis”. Por eso, esta frase, que entonces sonaba escandalosa: “Un gran capitalismo es en este sentido mejor que un socialismo muy ortodoxo, consciente, moral, pero incapaz” (id). Por eso concluía, en contra de la propuesta de los adherentes al movimiento: “Nos parece fuera de lugar la alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas” (357). “Hoy son necesarias nuevas organizaciones” (id).

Por eso no estuve de acuerdo con los compañeros del Centro Gumilla, que en 1976 pusieron sobre el tapete el tema de las relaciones entre cristianos y marxistas. Como me disgustó el sesgo que estaba tomando la discusión en la revista, escribí un artículo sobre *El cristianismo en las relaciones entre marxistas y cristianos*. Perfilando la línea del anterior, privilegiaba la praxis histórica: “Nada debe quedar ni para el marxista ni para el cristiano fuera de la prueba de la praxis histórica” (SIC 1976,416). “Sólo en ella se da lo absoluto, en ella que es esencialmente relativa. Ningún fruto suyo, ningún estadio humano puede ser tomado como reino de la libertad, como reconciliación del hombre consigo mismo, como reino de Dios (...) Todo cae bajo el juicio de la liberación histórica y todo debe ser una y otra vez liberado” (id). La absolutez de la acción liberadora estriba en que es una acción movida por el Espíritu. Aunque insistía en que lo que sale de ella no es escatológico sino que participa de la relatividad de lo histórico. Explanaba cómo la revelación de Dios es histórica y aún no está consumada. “Sólo tiene sentido hablar de Jesús resucitado en cuanto está presente el Espíritu de Jesús. Es decir cuando hay hechos de liberación”. “El único poder que Jesús reconoce en la sociedad humana es el que se genera en la prestación de servicios y se deja medir por su eficiencia” (id).

El que ninguna institución ni proyecto histórico ni programa son sagrados, el que lo único que cuenta es la acción en obediencia al Espíritu, que se mide por sus frutos concretos, que siempre son, sin embargo, relativos, el que todo debe ser juzgado, como insiste el evangelio, por los frutos, que son la liberación de todas las servidumbres interiores y sociales, y la liberación para construir el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, transformando éste insolidario e insensible, es una convicción que no ha hecho sino crecer a lo largo de mi vida, teniendo en cuenta que la fraternidad universal es rigurosamente trascendente y que su piedra de toque es la conversión al pobre concreto.

AMÉRICA LATINA COMO LUGAR TEOLÓGICO: HISTORIA Y CULTURA

A lo largo de esa época fue para mí muy relevante la dimensión cultural, ya que me parecía que la dictadura de lo ideológico empobrecía y endurecía todo. Por eso, además de participar en muchas expresiones culturales y escribir sobre ellas, iba elaborando mi tesis doctoral, que versaba sobre *La institución eclesíástica en la nueva novela latinoamericana*¹³. Elegí este tipo de narrativa por su probada capacidad de indagar sobre la realidad de la región y de expresar muy desde dentro y con inmensa simpatía su irreducible complejidad. Concluí la tesis y la defendí en 1980. El método que adopté era ver qué universo componía cada novela, qué papel jugaba en él lo religioso, y finalmente cómo aparecía el cura o el obispo.

Las novelas me confirmaron la valoración de la resistencia del pueblo latinoamericano como una acción continua realmente trascendente, es decir, espiritual, lo que no implica la sacralización del pueblo ya que lo escatológico no es él mismo y menos su cultura sino acciones suyas, aunque su acción, al verse en moldes culturales, los dinamiza. También me confirmé en el papel predominantemente positivo de la religión para el pueblo y el papel encubridor para las clases dominantes como tales, aunque hubiera hermosas excepciones. Percibía, lo que también estaba experimentando, que se abría una nueva época que dejaba atrás la de los españoles americanos, que seguían controlando las instituciones y que, aunque en un principio habían contribuido muy cualitativamente a propulsar un desarrollo económico, institucional y humano que acarreaba la desaparición de la sociedad señorial, luego, en su mayoría, se habían opuesto a la disminución de poder que conllevaba la profundización del desarrollo en democracia. La tesis

13 ITER-UCAB, Caracas 2002

que saqué de la lectura de las novelas era que el cristianismo era latinoamericano, que la inculturación se daba, sobre todo, en el catolicismo popular, pero que la institución eclesiástica era exterior al pueblo, ya que era criolla o de origen popular acriollada. Esto significaba que lo más vivo del pueblo de Dios en América Latina, que son los pobres con espíritu, no forman parte de la institución eclesiástica, y que la institución eclesiástica, por consiguiente, es exterior al pueblo, aunque no lo quiera reconocer. Por eso concluía que el catolicismo popular, que tiene su propia organización y sus propios ministros, es claramente voluntad de Dios, mientras el pueblo con su propia cultura no pueda formar parte de la institución eclesiástica, cosa que todavía hoy no está ni siquiera planteado¹⁴.

Cuando estaba concluyendo la tesis publiqué un artículo sobre la Iglesia popular, en el sentido, admitido por la *Instrucción sobre la teología de la liberación*, de la Iglesia que se configura en el seno del pueblo por la acción del Espíritu (SIC 1978,31-33). El artículo trataba de ser lo más analítico posible y no contenía ninguna confrontación sino que, partiendo del discernimiento de la situación histórica de la región, exponía en qué consistía evangelizarla, y apuntaba que esta Iglesia que nace en el pueblo era el sujeto evangelizador; hacía ver cómo el proceso avanzaba y cómo su talante era evangélico y por eso había que recibirlo como buena nueva. Sin embargo, por causa de él no pude seguir participando de los cursos del Instituto de Catequesis de América Latina (ICLA) en Manizales.

Como nos tomamos en serio que América Latina es lugar teológico, ya en los años 70 nos propusimos escribir un *Curso Latinoamericano de Cristianismo*. Eran cuadernos y estaban dirigidos fundamentalmente a agentes pastorales en la onda de la liberación. Los cuatro primeros, que eran de perspectiva, me tocó redactarlos a mí (el segundo en colaboración): ante todo, la propuesta de Medellín¹⁵, luego los proyectos pastorales que había en América Latina y su posición respecto de esa propuesta¹⁶, a continuación los caminos que se van recorriendo

14 Lo planteará mucho después en principio el Concilio Plenario Venezolano: “*Reforzar la formación específica de agentes pastorales en las diversas comunidades (indígenas, afro-venezolanas, campesinas, urbanas, suburbanas, de inmigrantes) para que, desde su experiencia, su vivencia interior de oración, su formación doctrinal y su entrega misionera, vayan fraguando esta inculturación en los propios ambientes*” (Proclamación 131; cf Cultura: 88 c) y 91 b); Instancias 211).

15 *Latinoamérica: Paz o violencia institucionalizada*. Centro Gumilla, Caracas 1974

16 *Análisis socio-político de la Iglesia latinoamericana*. Id

en esa dirección¹⁷ y finalmente los tipos de cristianismo¹⁸. Después, la colección entraba en la historia de la salvación como luz para leer nuestra situación y releída a su vez desde ella. Yo elaboré *El Éxodo*¹⁹, *Cautiverio y Creación*²⁰, *Los Cristos de América Latina*²¹, y, participé en el equipo que redactó *El Nacimiento de la Iglesia*²² y *El Constantinismo en la Iglesia*²³.

PUEBLA Y EL DEBATE EN TORNO A LO POPULAR

La preparación de Puebla fue para nosotros un tiempo muy activo. En él acabó de cuajar en Venezuela el movimiento de Grupos Cristianos Populares. Los artículos que escribí sobre *¿Qué se debatirá en Puebla?* (SIC 1978, 366-369) y *¿Qué se debate en Puebla?* (SIC 1979, 32-35) expresan nuestro horizonte. Y efectivamente en la asamblea se debatió si Medellín debería seguir siendo la propuesta de la Iglesia en América Latina o si, como pretendía el CELAM, había que sustituirla por otra. Yo proponía que Medellín no era meramente unos documentos sino un proyecto histórico, resultado de haber leído la situación del continente con la audacia creativa y fiel del Espíritu. En este sentido cuando se reunía la asamblea en Puebla, Medellín había llegado a ser “el modo elemental, genuino, irrenunciable como muchos latinoamericanos se sienten cristianos” (32). Apuntaba que el proyecto, lejos de estar agotado, “aún está en la fase de lanzamiento” (33), que “abarcará sin duda a varias generaciones”, que como histórico que es, “da cabida a transformaciones” y además conserva “lo más precioso del patrimonio tradicional del cristianismo latinoamericano” (id).

Sus rasgos configuradores serían: ante todo la consideración de América Latina como lugar teológico: “aquí y sólo aquí y en esta historia, descifrando sus signos, será posible encontrarnos con Dios”. Una nueva visión de la región, fruto de ese discernimiento, fundamentalmente la que aparece en el documento de Paz de Medellín. Las organizaciones de base como la plataforma para organizar su transformación: Los partidos socialistas y los sindicatos clasistas sólo superan la atomización y el sectarismo cuando “se dirigen decididamente a la organización

17 *La Iglesia latinoamericana busca su rostro*. Id

18 *Tipos cristianos en América Latina hoy*. Id

19 Id 1978

20 Id 1977

21 Id 1977

22 Id 1978

23 Id 1979

popular y saben dar a la base participación y responsabilidades”. La Iglesia debe privilegiar a las comunidades cristianas de base, pero debe dirigirse también a “las otras clases sociales a quienes como ganancia para ellas se convoca a que se la jueguen por la liberación del pueblo poniéndose a su servicio” (id). Finalmente, la lucha ideológica: “derribar como ídolo una imagen de Dios basada en la absolutización de las jerarquías terrestres con su correspondiente imagen de salvación y de Iglesia. Esta lucha ideológica busca sus fuentes en el camino de Jesús, en sus conflictos y en la participación de su destino” (35).

Una estrechez de esta propuesta es que, aunque apuesta por la convocación a las otras clases y para su propio bien, cosa que no estaba tan asumida por esos años, sin embargo, las convoca para la liberación del pueblo y no para un proyecto más complejo que las incluya.

Creo que tal vez la propuesta de la lucha ideológica era y sigue siendo la más decisiva para ganar adherentes para el proyecto, y, sin embargo, no se supo y no se ha sabido hasta ahora realizarla satisfactoriamente, contando, sin embargo, con símbolos motivadores. Voy a poner el ejemplo del documento de Puebla sobre Catolicismo popular. Yo intenté en vano que tuviera otro talante y luego introducir modificaciones. Una razón meramente logística pero de mucho peso que explica el fracaso es que no logré hablar directamente con ningún miembro de esa comisión. Pero además es que la versión, predominantemente argentina, que prevaleció, era mucho más convincente para la mayoría de la asamblea. Es muy confortante leer que la cultura latinoamericana es constitutivamente católica y que la amenaza es exterior: la modernidad secularista, tanto de la ilustración liberal como socialista; que el sujeto de esta cultura es el pueblo latinoamericano, que somos todos, y su corazón, los pobres; y por tanto su expresión más medular, el catolicismo popular. En el desarrollo de este esquema hay muchos textos muy inspiradores que he utilizado profusamente porque me siento totalmente expresado por ellos. Pero el esquema como tal escamotea la realidad multiétnica y pluricultural de la región y la contradicción entre culturas dominantes y dominadas y la contradicción interna entre fraternidad y sociedad señorial con la que nace el cristianismo latinoamericano. Al afincarse en lo tradicional, no recoge el hecho de que la mayoría del pueblo vive el catolicismo en los barrios y que esa vivencia no es la misma que la del campesino. Tampoco valora cristianamente la vivencia espiritual de quienes los levantaron y los habitan tan a contracorriente. Pero, siendo todo esto cierto, tal vez nuestra propuesta, por la forma y no sólo por el fondo, era demasiado revulsiva, demasiado ligada al imaginario de la ilustra-

ción, a la jerga sociopolítica, inasimilable para la mayoría, aunque sigo pensando que certera en el fondo.

En vísperas de Puebla, como aporte a su preparación, intentamos popularizar la propuesta vertiéndola en un lenguaje más emotivo y concreto, que, sin embargo, no simplificara nada. Es el documento: *Una buena noticia: la Iglesia que nace del pueblo latinoamericano* (SIC 1978,196-199,233-240). Releyéndolo hoy, creo que el intento valió la pena; era un análisis genético estructural que hacía ver en concreto de dónde venimos y dónde estamos y cómo nos entendemos; pero no era asimilable ni para muchos del pueblo ni para el grueso de la jerarquía. Concretamente a mí me tocó el punto 2.2 *Con una Iglesia que nace del pueblo*. El tono de mi escrito podría ser calificado de imaginación profética, y en esa onda me sigue pareciendo válido porque lo proclamado es una expresión situada del Reino que espera aún su realización. Pero, aunque posee muchos elementos concretos, no es su tono la cotidianidad sino lo histórico. Tal vez faltó dar el salto de la historia a la dimensión histórica de la vida humana.

El testimonio escrito de mi experiencia de Puebla revela que sí me abrí a la experiencia espiritual de la asamblea (SIC 1979,107) y que tuve suficiente sentido de realidad para ver qué se jugó en la asamblea y el sentido positivo del compromiso histórico, palpable en los documentos, entre los tres proyectos pastorales que se desarrollaban en la Iglesia latinoamericana (114-118). Sigo pensando que lo más trascendente de los documentos se nuclea alrededor de lo que llamé *La opción de Puebla* (108-112): la opción por los pobres, que no se restringe a una de sus opciones sino que es el eje transversal que dinamiza cada una de sus secciones. Esa opción parte de lo vivido en esa dirección en la década martirial que va de Medellín a Puebla, refrendándolo como cosa de Dios; inspira el texto profético de los rostros concretos de la pobreza y los demás análisis que concluyen en calificar a la situación actual como de pecado; basa la opción en el ser mismo de Dios que opta por ellos, insiste en que en esos rostros concretos de pobres tenemos que reconocer el rostro de Cristo que nos interpela y por eso califica a la causa de los pobres como la causa misma de Cristo; y suministra numerosas directrices concretas que lo convierten en un instrumento de acción. Es cierto que en Medellín faltó integrar lo histórico cultural y esa ausencia la intentó suplir Puebla, pero creo que así como los apuntes históricos de Puebla son muy relevantes, lo cultural me parece muy pobre analíticamente y bastante ideologizado. Por eso sigo sosteniendo que lo trascendente de Puebla fue la opción por los pobres tal como traté de expresarla.

COMUNIDADES DE CRISTIANAS(OS) POPULARES MODERNAS(OS)

En Venezuela comenzó a bajar el poder adquisitivo del pueblo en 1979, precisamente el año de Puebla. En 1983 comenzó a flotar, es decir a caer, el bolívar. En el gobierno de Carlos Andrés Pérez culminó lo mejor de la democracia popular y comenzó lo peor. Los dos gobiernos de los años ochenta (del 1979 al 1989) continuaron la corrupción que inauguró Carlos Andrés y, en vez de hacer los ajustes que requería la situación, propiciaron la privatización de la renta petrolera, que, para colmo de males, no se convirtió en inversiones sino en dólares rentistas fuera del país. Los partidos dejaron de intermediar y el pueblo fue abandonado. Pero, con imperdonable irresponsabilidad, se insistió que todo iba bien y que no eran necesarios los sacrificios.

Para nosotros, más aún que la preparación de Puebla, su divulgación y recepción fue el momento propicio para la implantación del proyecto histórico de Medellín, con las concreciones de Puebla. Hasta diciembre de 1978 no había querido asistir a encuentros latinoamericanos en la onda de la liberación porque no representaba a nadie, porque todavía no estaba consolidado el movimiento. Cuajó en torno a Puebla. Una muestra de lo que se había configurado es el artículo sobre las *Comunidades cristianas de base en Venezuela* (SIC 1982,412-416) que sistematiza con bastante concreción la especificidad venezolana.

En otro artículo, para un número conjunto de revistas latinoamericanas en la onda de la liberación, toqué el tema de *Espiritualidad y modernidad*²⁴ porque me parecía que, a diferencia de otros países hermanos, nuestras comunidades no se edificaban sobre la comunitariedad tradicional sino que partían desde el individuo autónomo que se asocia libremente. El artículo nacía de la convicción de que el individuo como punto de partida, característica de la modernidad, que en Venezuela era ya cosa asumida, dificultaba la constitución de las comunidades, pero les daba un igualitarismo y una solidez notables, y, además, más temprano que tarde, este ambiente acabaría por impregnar la cultura popular urbana de todos los países latinoamericanos. Ponía en guardia para no identificar individuo con individualismo y enfatizaba las virtualidades de este tipo humano popular.

Por estas fechas insistía a los agentes pastorales insertos en medios populares que desconfiaran de su propensión a basar los grupos y organizaciones en los "buenos", es decir, en gente de buena voluntad, más bien tradicional, que tendía a abrir su corazón a los agentes pastorales y ponerse confiadamente en sus

24 Christus 529-530, dic.1979-en.1980,73-77

manos. El discernimiento espiritual nos debía llevar a contactar a los individuos que andan buscando su alma, que no se confían en nadie, ni en nosotros, que tratan a la vez de subir y servir, es decir de realizarse y promoverse, agrupando a los que nacen a la cultura suburbana. En ellos radica, pensaba y sigo pensando, el dinamismo que abre el futuro, y con ellos debe aliarse la Iglesia²⁵. Aliarse, es decir, servirlos y no servirse de ellos para los fines de la institución. Entonces estaría en condiciones de velar a su vez porque el servicio de ellos a los suyos sea realmente trascendente y no los utilicen como palanca para su ascenso. Ésta ha sido la grave hipoteca de la misión en América Latina: un paternalismo soterrado que ahuyenta a los que tienen mayor conciencia de sí, una actitud, tan arraigada que pervive incluso cuando se mitiza al pueblo.

Pero para eso había que desacralizar a la institución eclesiástica; y teníamos que desacralizarnos también nosotros como personeros de ella. Desde esta preocupación de fondo escribí a los *20 años del Concilio* (SIC 1982,196-199) que la Iglesia conciliar sólo superará el secularismo cuando se realice, como pedía Pablo VI, como sirvienta de la humanidad; pero que, a su vez, sólo puede alcanzar la integralidad del servicio cristiano “cuando realizamos nuestro servicio ‘desde el reverso de la historia’, desde las mayorías oprimidas”.

Como ejemplo del discernimiento de un conflicto a causa del éxito de un movimiento cooperativo, cristianamente animado, pondría el artículo *El Espíritu y Satán/ Jesús y los fariseos/ Curas, jefes y cafetaleros* (SIC 1981, 272-275).

EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA OPCIÓN POR LOS POBRES

Tras dos años de preparación, el curso 1979-1980 comenzó el Instituto de Teología para Religiosos (ITER), que, para la titularidad eclesiástica, hoy está agregado a la Pontificia Universidad Salesiana de Roma y para la civil es la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Si conveníamos en que América Latina es lugar teológico, nos parecía incongruente que los religiosos tuviéramos que estudiar teología en Europa. Esta convicción básica era casi lo único que teníamos en común los que echamos a caminar el ITER. Pero fue suficiente para emprender una interlocución continuada de unos diez años hasta que convinimos en el método y en los contenidos fundamen-

25 Por eso mucho tiempo después, pensando sobre todo en ellos, caractericé ese tipo de vivencia cristiana como *Practicar el cristianismo sin sentido de pertenencia*. En *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*. ST, Santander 2003,66-76

tales de cada asignatura. Creo que el Espíritu estuvo presente para vencer las casi insuperables suspicacias de unos respecto de otros, para tener la valentía de disentir con toda libertad, pero también con verdadera libertad, de modo que aceptáramos siempre al otro, que no tratáramos nadie de salirnos con la nuestra sino de convencer y de elevarnos a proposiciones más complexivas que pudieran contener las razones del otro. Creo que la opción por los pobres, desde las raíces evangélicas, fue el núcleo que nos unió y alrededor del cual fuimos discerniendo los desacuerdos.

El resultado fue la aceptación de la Teología de la Liberación como horizonte y, consiguientemente, de un método interactivo. Consecuentes con nuestra premisa mayor, no aceptamos estudiantes a dedicación exclusiva, pues nos parecía que, si no había una práctica pastoral además de una vida teologal, no existía criterio para sopesar los contenidos que dieran los profesores. Lo que implica que partíamos del reconocimiento por parte del profesor de la condición de sujeto y no sólo de destinatario, del alumno. Por tanto, la teología se concebía como diálogo, diálogo de desiguales, ya que el profesor tiene un conocimiento de la tradición y una sistematización que no posee el alumno, pero diálogo real porque el alumno, y no sólo el profesor, se esfuerza por establecer la nueva correlación del seguimiento que corresponde a nuestra época, con la que ellos han nacido.

Con el paso del tiempo se ha desdibujado un tanto esta concepción inicial, por lo que estamos intentando repristinarla; pero hay que decir, sin embargo, que la opción por los pobres sigue siendo, tal vez no con el *pathos* de antaño pero sí con la misma sinceridad, el eje transversal que dinamiza nuestra teología y en el que convienen profesores y estudiantes.

JESÚS, EL SER HUMANO Y LA IGLESIA, DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS POBRES

Tres artículos muestran la orientación de estos estudios, desde mis énfasis. Los elaboré para la Misión Permanente que decretó la Conferencia Episcopal después del éxito de la Misión Nacional preparatoria a la visita del Papa. El primero se titula *Proclamación de Jesús* (SIC 1984,363-370). Dice así la presentación de la perspectiva: “nos centraremos en los evangelios, haciéndonos eco de las veces en que, leyéndolos en comunidad con los hombres y mujeres de nuestro pueblo y con los dedicados a ellos, ‘hemos sentido nuestro corazón en ascuas cuando en el camino nos interpretaba las Escrituras’” (363).

El segundo se titula *He aquí al hombre* (SIC 1984,401-407). Comienza planteando que los cristianos no tenemos una teoría general sobre el ser humano; nuestro aporte es "Jesús, el hombre nuevo" (401). Él nos revela que el amor de justicia es la única relación de rango escatológico: "Sólo permanecerá la fraternidad que se crea al solidarizarnos con los necesitados" (403). "Sólo a través de la solidaridad efectiva con estos rostros concretos podemos hacernos personas. Esto es válido para los propios necesitados (...) para los que habiendo salido de la necesidad tienden casi irresistiblemente a dejar ese mundo a sus espaldas (...) para los que han creado el orden establecido y controlan sus reglas de juego" (id). El artículo plantea la dureza de esta situación en la que no parece haber espacio para la humanidad: "el mal más grande que los impulsos de liberación, que los esfuerzos de millones de seres humanos, más que la santidad (...) el mal como fuerza ciega que causa tristeza y desesperanza" (405). Desde ahí plantea el cristianismo la suprema paradoja: "Este proceso al hombre nuevo tiene por sujeto al pueblo. Es cierto que los pobres solos no lograrán liberarse. Necesitan el apoyo de científicos y técnicos, de recursos y organización. Pero ellos son el sujeto principal" (406).

En este proceso la piedra de toque es el trabajo: "El texto del Génesis en el que Dios encomienda a la humanidad la tarea de humanizar el mundo mediante el trabajo (...) es una exigencia que juzga y condena nuestra civilización (...) El trabajo es producido socialmente, socialmente debe ser programado, controlado y consumido. Dios quiere que el trabajo sea un camino fundamental de trascendencia, de solidaridad. Hoy por el contrario es la fuente principal de deshumanización" (407). Todavía hoy lo que más estupor me causa de los cambios ocurridos es la degradación del trabajo. Si me hubieran dicho a fin de los años sesenta que iba a ver mano de obra esclava, que iba a ver el ser explotado como un privilegio, no me lo habría creído: me parecía una conquista sin marcha atrás de la humanidad. Pero no sólo no ha sido así, no sólo se trata al trabajador con menos consideración que a la más ínfima herramienta, sino que la sociedad lo tolera, la democracia, en la que los trabajadores son mayoría, no lo impide, incluso los grupos, tan alertas para otras causas, de derechos humanos, parecen ignorar el problema, y hasta las Iglesias se contentan con sostener los principios sin intentar que tengan vigencia. Por eso insistía que la ideología es lo más decisivo.

Por eso en el tercer artículo, *Creo en la Iglesia* (SIC 1984,458-464), planteo: "¿Qué garantía tenemos de comulgar con él al comulgar en la Iglesia? Como subraya Pablo (1Cor 11,20) una eucaristía (...) canónicamente válida, no es por eso automáticamente 'comer la cena del Señor'" (458). Un criterio de legitimidad "ab-

soluto y paradigmático es la predicación en pobreza (Lc 5,11.28;9,58;10,21;12,22-34) y persecuciones (Mt 10,16-33; Jn 15,18-16,2). Estos son los dos brazos de la cruz del Señor, las señales que autentican la verdad de la proclamación y la verdad de los testigos. Aquí no cabe la adaptación: la misión es a todos los pueblos y a todas las clases sociales, pero siempre desde la pobreza. Y más precisamente desde los pobres, desde el mundo de los pobres” (459). “Nuestra sociedad es aún en buena medida culturalmente cristiana, pero sin embargo vive en una situación de pecado. Es decir, lo cultural no está inspirado por una fe viva ni animado por un amor salvador (...) Hay que distinguir entre la religión del pueblo y la del orden establecido. A veces sus manifestaciones exteriores parecen las mismas, incluso coinciden en los mismos actos. Pero es diversa la intencionalidad, la relación con Dios que a través de esos actos se busca establecer. Hay muchas probabilidades de que (con las desviaciones que hubiere) el ejercicio cristiano sea para el pobre soporte de resistencia, dignidad y esperanza; en cambio para el rico tiende a convertirse en búsqueda de aprobación y sentido sin conversión, tiende a ser encubrimiento./ Así pues la evangelización tiene que deshacer el equívoco de la presente ‘civilización occidental y cristiana’ (...) Pero para evangelizar así ¿cuál debe ser el lugar social de la institución eclesiástica?” (464).

HISTORIA DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA DESDE LOS POBRES

Tomar en serio que América Latina es lugar teológico, me llevó a meterme en la historia de la región y dentro de ella en la del cristianismo. Por eso llevo casi treinta años como profesor de Historia del cristianismo en América Latina y en postgrado doy un curso sobre Historia de la evangelización fundante del siglo XVI, ambas a través de documentos. La premisa desde la que la leo estaría expresada en un artículo de 1978: “La revelación es histórica, es decir descubrirse equivale a hacerse presente, no como desvelamiento de lo que existía oculto ni como novedad absoluta, sino como transformación, salvación de lo perdido, liberación de los oprimidos” (SIC 1878, 31-32). Dos artículos programáticos serían: *Proyectos históricos en América Latina* (SIC 1983,68-71) y *Apuntes para una historia de la Iglesia en América Latina* (SIC 1984,177-180). Distinguía cuatro proyectos: el de colonización integral, el de resistencia, el de mestizaje y pueblo como ideología, y el de liberación. Al tratar de sentar criterios específicamente evangélicos para periodificar la historia de la Iglesia, subrayaba la discontinuidad entre la época de los fundadores y la de la cristiandad colonial, ya que si aquellos no se resignaron a la contradicción entre fraternidad cristiana y sociedad

señorial, luego se naturalizó esa diferencia como civilización-barbarie. También subrayaba que la independencia no inaugura una época sino que ésta nacería con el advenimiento de los regímenes liberales, que significa el fin de la cristiandad, y con la determinación de la institución eclesiástica de restaurar la cristiandad tomando en cuenta el nuevo estado de cosas. Finalmente, desmarcándome de compañeros entusiastas, insistía en que como historiador no podía admitirse que en Medellín se abría una nueva época, ya que aunque era patente la novedad, distaba mucho de haber sido recibida y se observaba la yuxtaposición de los proyectos de restauración, de nueva cristiandad y de liberación, coincidentes todos en instaurar una Iglesia latinoamericana, aunque sólo para el proyecto liberador se trataba de una verdadera Iglesia local, apoyada en la novedad del catolicismo popular, renovado por la ida a los evangelios y por hacerse cargo de la historia.

Entre los artículos sobre historia del cristianismo latinoamericano que escribí quisiera mencionar a los de tema indigenista: uno sobre el relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe, *el Nican Mopohua*²⁶, haciendo ver que la propuesta evangelizadora que contiene es un cristianismo indígena, como alternativa a la política anticristiana de la *tabula rasa*; dos sobre Guamán Poma²⁷, como primera visión de un cristiano indígena de su propia historia y de la conquista y colonia: el criterio sobre cuándo hay conocimiento de Dios, más allá de formulaciones, es la referencia al Dios trascendente y la justicia social y las obras de misericordia. Otro, sobre la campaña de extirpación de idolatrías²⁸, se titulaba significativamente: *Una mala fe*, porque al absolutizar el objetivo de la campaña, se relativizaba a los indígenas, faltándoles el respeto y abusando del poder. El estudio sobre el *De procuranda indorum salute*²⁹, de Acosta, hace ver la contradicción, hasta hoy no resuelta, entre la praxis espiritual de la evangelización y el eurocentrismo occidentalizador. Esta contradicción se expresa en la convalidación de los usos que caracterizan a América Latina como colonia y la condena de los abusos, reforma que se intuye imposible porque quienes la aplican pertenecen al bando que abusa y en el fondo porque la constitución señorial niega la fraternidad. En estos artículos veía el trasfondo de los problemas actuales y la dificultad no sólo de resolverlos sino incluso de plantearlos.

En *Crear hoy en América Latina* (SIC 1983,445-448) expreso así este planteamiento: “Preguntamos si en América Latina los privados podrán prevalecer

26 Revista ITER 1,1990,123-143

27 Revista ITER 2,1990,79-107 y 1,1991,113-140

28 Revista ITER,2,1991,81-126

29 Boletín CIHEV 2-3, 1989,73-91

sobre los privilegiados por un acto histórico de justicia, no vindicativa sino re-creadora. En este acto histórico de creación se juega el ser (la humanidad) del hombre que no lo poseen ni los privados de entidad ni los privilegiados que se aferran a ella como botín. Y se juega también el ser (el señorío) de Dios que se ha comprometido con los privados de entidad para desde ellos recrear a todos” (446).

CREACIÓN E HISTORIA EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN

En la década de los ochenta participé de un grupo de teólogos de la liberación que nos reunimos, a lo menos una vez al año, para analizar la coyuntura de la sociedad y de la Iglesia y para conversar sobre tópicos relevantes, a la vez que para darnos ánimo en una situación bastante a contracorriente. Los encuentros eran fraternos, cordiales y con aportes bastante cualitativos. Fue importante la iniciativa, que llevó bastantes energías, de realizar una colección que tratara todos los tópicos de la teología escolar desde la perspectiva de la teología de la liberación, para que los que se inician a la teología y los interesados tuvieran una sistematización cristiana desde nuestra perspectiva.

A mí me propusieron desarrollar el tema de la creación que había tratado en el Curso Latinoamericano de Cristianismo. El libro se tituló *Creación e historia en el proceso de liberación*³⁰. Creo que asumí el método que privilegia el discernimiento de la situación y la praxis sobre ella como el lugar teológico que abre los demás, y la situación de los pobres como el lugar desde donde se abre espiritualmente la situación. Por eso, volteando la frase de Heidegger, comenzaba preguntando por qué en América Latina la nada de la privación injusta prevalece sobre el ente de la vida digna y compartida. Desde esta situación leía la de los creyentes de Israel en tiempo de los imperios y en vísperas de la invasión o en el destierro que, al esperar la liberación de su Dios cuando ya se había perdido todo, tuvieron que conceptualarlo como el Señor de la historia porque era el creador de la creación histórica.

Al ver esta historia nuestra, caracterizada por los imperios divinizados como lucha del Bien contra el Mal, como teomaquia, pude ver la trascendencia del escrito sacerdotal que se eleva a la concepción de un Creador sin rival que crea soberanamente por la palabra de vida. En esta fe se apoya nuestro ateísmo respecto de los poderes. Por eso insistí en que el mal, por más radical que sea,

30 Paulinas, Madrid 1988

es intrahistórico ya que originalmente todo es bueno. Pero así como el artesano divino va ordenando y poblando a medida que lo permite el material creado, así en la historia mucho mal es más padecido que cometido, está ocasionado por la necesidad, y, más que culpabilizar, hay que crear posibilidades nuevas: para eso hemos sido creados creadores. Aunque en este proceso es preciso insistir en que lo único sagrado son las personas, que, por eso, no pueden ser sacrificadas por imperativos económicos o de supremacía política. Y la piedra de toque de que se respetan los derechos humanos y no meramente los de los asociados, es que se respeta a los pobres.

OPCIÓN POR LOS POBRES ¿COMO CAUSA O COMO REFERENCIA VITAL?

Un aspecto a destacar en estas reuniones de teólogos es la sensibilidad para los nuevos sujetos: mujeres, indígenas, afroamericanos. Aunque en cada encuentro viví la frustración de que no se considerara también lo que para mí era el sujeto más relevante: los pobladores de barrios, sujetos del nuevo mestizaje y de la cultura contemporánea suburbana.

La resistencia a tematizar a los pobladores de los barrios, que son la base principal de la pastoral concreta de liberación, me llevó a considerar que en el grupo de teólogos había dos epistemologías: para unos esos sujetos eran la causa que ponía a valer sus vidas, una causa, sin duda, trascendente, pero con la característica de que estaba más allá de su cotidianidad. Para otros la teología era la comprensión fundamentada y sistematizada de lo que cotidianamente vivían y traían entre manos. Esta diferente epistemología no prejuzga en absoluto la calidad de las elaboraciones, pero me parece útil señalar la diferencia, que se traduce, por ejemplo, en que en las discusiones unos se referían fundamentalmente a estudios y otros a la realidad.

Creo que la opción por los pobres significa algo diverso para cada grupo: para los que se definen por las causas, es una militancia que, cuando absorbe completamente, lleva al tipo del liberado. Para los otros son el colectivo que les sirve de referencia vital, de tal modo que hasta cierto punto los configura. Dentro de este conjunto para unos esta referencia tiene muchos rostros y nombres concretos, para otros, sin que esto desaparezca, es fundamentalmente un colectivo inabarcable, pero el colectivo al que pertenecen. A fin de la década llegué a pensar que era este conjunto el que hacía propiamente Teología de la Liberación. Así lo plasmé en el artículo *¿Cuál es el acto primero del que la Teología de la*

Liberación es acto segundo?³¹, insistiendo en que nunca pensé que nadie era más que nadie, que éramos simplemente distintos.

Hoy simplemente diría que me parece relevante fomentar la reflexión que nace de la vida histórica, en la que está obviamente la que hacen las mujeres, los indígenas y los afrodescendientes sobre su condición, y, mucho más aún, sobre esa vida histórica que les desborda, desde su condición.

LA PASTORAL LIBERADORA SE EDIFICA SOBRE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DEL PUEBLO

Creo que comprendí algo relevante cuando capté que la pastoral de la liberación no quedaba definida por contenidos sino por un tipo de relación con los pobres que supera la relación ilustrada. En el artículo *Pastoral liberadora y experiencia espiritual* (SIC 1984,74-78) distingo dos etapas en ese tránsito desde la promoción popular. En un primer momento, habiendo ido a los pobres desde la presunción de un *continuum* social, nos topamos con que la promoción tiene un techo, que es el orden establecido, y llegamos a la conclusión de que al absolutizar el modo de producción y las relaciones sociales, se sacrifica a los pobres y, por tanto, el orden no es tal sino desorden, situación de pecado. Así se llega al compromiso con el pueblo por su liberación.

En esta primera etapa el agente pastoral vive desde su propia conciencia y espiritualidad. Es una etapa con logros y aportes muy significativos, aunque con algunas mediaciones inadecuadas, que se pueden achacar a malformaciones de la ilustración, principalmente de la socialista, malformaciones que comparten, más deformadamente aún los grupos de izquierda. La segunda etapa comienza y por tanto “la pastoral suburbana liberadora alcanza su madurez cuando se edifica no sólo sobre la experiencia espiritual de los agentes pastorales sino más aún sobre la experiencia espiritual del pueblo”. Su elemento principal sería la positividad. “Desde ahí no se trata hoy por hoy de asaltar el poder ni de medirse constantemente con él, sino de aprovechar las oportunidades y avanzar lo que se pueda, naturalmente que sin vender el alma, pero tampoco con remilgos de pureza revolucionaria” (78).

31 Revista ITER 25,2001,109-136

PROBLEMA CULTURAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El paso de la primera a la segunda fase expresa el problema cultural de la Teología de la Liberación y, más en general, de todos los intentos de las élites para civilizar, desarrollar o liberar al pueblo. Este tema está tratado en un artículo que estimo conserva toda su vigencia: *Teología de la liberación y cultura* (SIC 1985,170-175). Allí se plantea que la Teología de la Liberación es por ahora parte de la cultura progresista ilustrada, pero que, a diferencia del populismo e izquierdismo, no esconde esta realidad sino que la plantea expresamente. "En este contexto la Teología de la Liberación (como movimiento y como producciones) sería el intento más coherente y dinámico de tender el puente, roto hace dos siglos, entre el pueblo y la intelectualidad progresista en América Latina. Por eso su proposición básica sería el diálogo histórico. Diálogo ente la cultura ilustrada y las culturas populares, desde el pueblo creyente y oprimido, desde su resistencia y sus luchas por la liberación. Un diálogo que cada día se realiza más en la casa del pueblo, no sólo en su medio físico sino en su medio cultural. Un diálogo abierto en el que no se pretende ni la aculturación del pueblo ni el mimetismo populista de las élites. Diálogo histórico porque sus portadores no son individuos del mismo conjunto sino portadores de universos culturales en parte comunes (cristianismo, América Latina, liberación) y en parte divergentes (Ilustración-culturas indígenas, campesinas, suburbanas, populares)" (172-173).

En el artículo se especifican los motivos ilustrados de la Teología de la Liberación, las convergencias con creadores de cultura simbólica en América Latina e incluso las expresiones específicamente culturales en la onda de la Teología de la Liberación.

Pero se plantea, sobre todo, la pregunta por el pueblo como sujeto cultural. Esta pregunta es doble: por un lado si los teólogos y más en general los agentes pastorales creen que el pueblo es sujeto cultural; pero la pregunta más de fondo es si en esta trasmutación cultural lo seguirá siendo o si se camina hacia la irremisible occidentalización. En el artículo se dice que esta pregunta no está aún respondida porque el proceso está aún en marcha y los signos son contrapuestos. Pero se apuesta por el pueblo como productor actual de cultura.

NUDO PROBLEMÁTICO: SUPERAR LA RELACIÓN ILUSTRADA

Respecto de la primera pregunta, sigo creyendo que el problema de cómo superar la relación ilustrada sigue siendo el mayor problema cultural, no sólo de los intentos cristianos liberadores sino de las relaciones en general de las élites y el pueblo, y, en particular, de la constitución de la Iglesia latinoamericana como una forma específica de catolicismo.

Para plantear con toda amplitud y crudeza el problema he escrito un artículo sobre *La base en las Comunidades Eclesiales de Base*³². Partiendo de que las CEBs son una alianza entre gente cristiana popular y no popular en el seno del pueblo, me pregunto por los términos de esta alianza y creo reconocer que el problema es cómo superar la relación ilustrada, es decir la que se entabla desde el paradigma del agente pastoral. Esta propensión es tan fuerte que se ha mantenido cuando el agente pastoral hablaba sinceramente de los poderes creadores del pueblo³³ y del discipulado del pobre³⁴. Por eso insisto en que hay que plantear lo más explícitamente posible los términos del diálogo, y, por eso mismo, especifico pormenorizadamente qué aporta en concreto el agente pastoral al pueblo y qué debe recibir del pueblo el agente pastoral.

EL PUEBLO COMO CREADOR ACTUAL DE CULTURA

Respecto del pueblo como creador de cultura, en el artículo *La cultura en los barrios* (SIC 1988,292-296) expongo lo que me parece la fuente de la que mana cultura, que denomino obsesión y caracterizo como el conato agónico por la vida digna. Parto de la opinión de que en el barrio no hay cultura: perdieron la campesina y aún no han asimilado la de la ciudad. Es que el habitante de la ciudad, que, por lo general, no crea cultura sino que la maneja y consume, no tiene ojos para percibir la gestación de la cultura y cree que eso es privilegio exclusivo de las élites científico-técnicas.

No se ha percibido el éxodo campesino que ha trastornado completamente el mapa humano de América Latina como lo que es: una gesta histórica comparable a las grandes migraciones que dieron origen a Europa. Éstas también están

32 RLT 53,2001,153-179

33 Eslogan repetidísimo en Venezuela que forma parte del *Credo* de Aquiles Nazoa

34 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. II. Siglo XXI, Buenos Aires 1973,116-122,168-172

dando lugar a una nueva época, distinta tanto de la amerindia como de la de los españoles y lusos peninsulares (hasta la independencia) y americanos (durante la colonia y en las repúblicas señoriales). Los pobladores de los barrios son los nuevos sujetos históricos, no reconocidos aún ni en la sociedad ni en la Iglesia, a pesar del reconocimiento, en principio, de Puebla.

El empeño de la gente del barrio no puede cesar porque el orden establecido no le da ni siquiera el piso mínimo de la legalidad. Es un empeño permanente por la vida, frente a la muerte que acecha por la desnutrición, las enfermedades de pobres, la violencia y el abandono y el desprecio. Pero el objetivo no es meramente sobrevivir y menos aún, como sí lo es en la ciudad, prevalecer respecto del otro para conservarse así en la existencia en esta lucha de todos contra todos. El objetivo de la obsesión es la vida en todas sus dimensiones. Es un empeño constructivo. El símbolo es la casa, que no sólo construye materialmente sino que la sueña como la expresión de lo que va llegando a ser, incluida la familia que ha logrado levantar. Pero además se ejerce en las interacciones vecinales que van creando pautas y definiendo la fisonomía del sector. Pero el culmen de la creación es crearse a sí mismo como persona. Para eso va soñando el personaje que aspira a ser y lo va realizando dramáticamente según sus posibilidades y las de la situación.

Poco después, en otro artículo, *La evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina*³⁵, identifiqué a la obsesión con la coincidencia con el Espíritu Santo. Si detrás de quien libera está el Espíritu Santo de la Liberación, y no reconocerlo así es el pecado contra el Espíritu (Mc 3,28-30), ¿cómo no va a estar el Espíritu, Señor y dador de vida, detrás de quienes actúan sin cesar para que haya vida, cuando no tienen elementos para vivir, cuando no son reconocidos sus derechos, cuando tienen que hacerse incesantemente el lugar que les es negado? No digo, obviamente, que ellos no se dejen llevar por otros espíritus. Lo que afirmo, y es muchísimo, es que sí estoy seguro de que se dejan llevar por él. Y en ese sentido son seres humanos espirituales. Eximiamente espirituales, por la fuerza inmensa que reciben de él para no rendirse siendo tan magros los resultados y tan extenuante el esfuerzo, para reponerse de cada golpe, para construir en medio de tanto desprecio, de tanta descomposición y violencia.

Además bastantes de estos pobladores de barrios insisten expresamente en que se sienten ayudados por Dios, en que su fe les da la consistencia que necesitan. Sigo pensando que la Iglesia Latinoamericana, no tendrá el dinamismo

35 RLT 16,1989,89-113

evangélico que necesita para cumplir su misión hasta que no se nuclea alrededor de estos pobres con espíritu³⁶.

Este empuje de las culturas populares que yo experimento especialmente en los barrios, creo que hoy no cabe duda respecto de las culturas indígenas, que están demostrando tal prestancia que en los países andinos amenazan con cambiar la correlación de fuerzas que se instauró hace cinco siglos, y Dios quiera que encuentren mediadores para que lo logren del modo más beneficioso para todos. Más sutil es el caso de la cultura afroamericana, ya que está más diseminada, pero no me cabe duda de su prestancia, así como de su papel mediador, altamente constructivo.

LA CULTURA DEL BARRIO

Pero yo he trabajado, sobre todo, la cultura suburbana ya que gente de los barrios forma parte de mi grupo de referencia y su perspectiva viene animando mi vida y mi reflexión. Fruto de veinte años de esfuerzos por comprender y sistematizar es el libro que publiqué sobre *La cultura del barrio*³⁷ que conjuga materiales analíticos e interpretativos. Los analíticos serían: El modo como se han constituido y evolucionan los barrios; el barrio como lugar del segundo mestizaje; la mujer y la generación que se levanta, como dos sujetos especialmente significativos en el barrio; los modos como los pobladores de los barrios realizan el descanso y la fiesta y su manera de asumir la cultura de masas y el catolicismo popular; las organizaciones del barrio y las que meramente están en el barrio; la subcultura de la pobreza, que crece como un cáncer letal; la violencia, que tiene tantas causas y es tan difícil de erradicar, y en particular la violencia ritualizada adolescente.

De los materiales interpretativos me fijaré solamente en la caracterización del poblador suburbano. Lo caracterizo por un rasgo posicional: estar entre. Entre el campo y la ciudad, entre el campo y el barrio, entre el barrio y la ciudad y entre las heterogeneidades del barrio, que son mayores que las de la ciudad. Esta posición puede ser unidireccional: desde el campo a la ciudad, que daría lugar al marginado, que se define por los bienes de la ciudad de los que carece, o bidireccional, teniendo uno de los polos como referencia fundamental: el forastero,

36 La expresión es de Ellacuría en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. ST, Santander 1984, 70-79

37 Gumilla-UCAB, Caracas 2004 y Gumilla 2008

cuando el modo de vida del campo sigue siendo la referencia básica, el intermedio, se entiende que de la ciudad respecto del barrio, o, siendo fiel a ambos polos, el mediador, la posibilidad más alta de un poblador de barrio.

Esta mediación puede consistir en el diálogo interno de las tres o dos identidades: campesino en el campo en el que conserva una parcelita que cultiva intermitentemente, ciudadano en el trabajo que desempeña en la ciudad, y del barrio en la casa que ha levantado, en su familia, con sus amigos, en las asociaciones de vecinos. Pero la mediación más integral acontece cuando en cada escenario él se asume como representante leal de los tres grupos humanos. Esto es sumamente difícil porque la ciudad y el barrio tienden a considerar al campo como lo atrasado, lo dejado a la espalda, sin porvenir; porque la ciudad y el campo sienten que el barrio es un no-lugar, la incultura, la marginación, proclive por eso a todos los desmanes. Sin embargo, no poca gente tiene la libertad suficiente (libertad espiritual, trascendente) para vivir desde sí, mediando en sí mismos y en sus ambientes estas realidades, que todavía no son mutuamente reconocidas.

OPTAR POR LA MADRE: RECONOCIMIENTO PENDIENTE DE LA CONDICIÓN CULTURAL DE LOS SUJETOS POPULARES

En el fondo, la falta de reconocimiento de la gente del barrio deriva de la falta de reconocimiento del mestizo y el mulato, que no tenían un lugar social en la colonia y que no han sido reconocidos como tales, a pesar de su utilización ideológica en los populismos. Se los ha venido utilizando como intermediarios de los de arriba (blancos o blanqueados) respecto de los de abajo. Para eso se les ha instado a identificarse con su parte blanca, matando en sí mismos lo que tenían de cultura materna india o negra.

Por eso, partiendo de que simbólicamente (independientemente de lo biológico) en América Latina, fuera de los que están completamente arriba o abajo, todos tenemos un padre blanco y una madre india o negra, propongo (SIC 523,1990,133-135) que hay que optar por la madre, para que aflore en uno lo mejor del padre y lo mejor de la madre, ya que no se puede no optar porque equivale a dejarse llevar por la corriente dominante que es la occidentalizadora (la del padre), ni optar por los dos, ya que la corriente dominante no reconoce a la madre. Optando por la madre es imprescindible asimilar en una medida muy alta los bienes civilizatorios y culturales de occidente para hacer valer los derechos no reconocidos de la madre (lo mejor del padre). Y también se asume la ternura,

la servicialidad, la comunitariedad, la sabiduría, la resistencia indomable, que son patrimonio irrenunciable de las culturas hasta hoy subalternas (lo mejor de la madre).

Como un caso concreto de este reconocimiento necesario, que incluye el dar lugar y el ocuparlo, he tratado el problema de la muchacha o muchacho de barrio que entran a la vida religiosa³⁸. Desarrollo cómo deberían comportarse ambas partes para que la muchacha o muchacho siguieran siendo de barrio, de modo que esa nueva figura de consagrada(o) se asumiera en la comunidad como una diferencia interna.

A nivel más amplio es claro que en la Iglesia católica no existe aún la posibilidad de un poblador de barrio cura, como tampoco de un indígena o de un afroamericano o campesino. Me refiero, obviamente a su condición cultural, no a su etnia. Existió en la colonia y hasta bien entrado el siglo XX el bajo clero en países como México y Perú, marcadamente birraciales y biculturales y con mucho clero. Pero hoy sólo se los ordena cuando han llegado a ser de origen popular, es decir, en el lenguaje simbólico que mencionamos, cuando a nivel religioso se han despojado de la madre y se han asumido como del padre, de la cultura occidental, es decir, como clérigos, que es una subcultura dentro de la cultura occidental.

Mientras esto se siga dando, Dios quiere que la gente se pase a lo que se denomina sociológicamente sectas, dirigidas por gente de cultura popular, aun con las aculturaciones características de todo fundamentalismo. Como decía al hablar de mi tesis doctoral, el problema de la externidad de la institución eclesiástica, no respecto de América Latina sino respecto del pueblo latinoamericano, es un problema que ni siquiera se quiere plantear.

El horizonte eclesial de este planteamiento lo explané en una colaboración que me pidieron los acompañantes de las CEBs de México con motivo de los veinticinco años de las CEBs. El título propuesto era *Iglesia de los pobres ¿ocaso o aurora?*³⁹ El artículo era bastante autocrítico, porque me parecía que las dificultades actuales no se deben sólo a la infidelidad de la institución eclesiástica latinoamericana al camino de Medellín y Puebla, que, como hemos insistido, constituía un verdadero proyecto histórico, sino también a insuficiencias y malformaciones de nuestra propia propuesta. Esto es lo que nos cumplía corregir.

38 *Consagrados hoy al Dios de la vida*. Sal Terrae, Santander 1995, 115-220

39 Salió publicado años más tarde en un volumen conjunto titulado *10 palabras sobre la Iglesia latinoamericana* EVD, Estella 2003, 115-175

Más en general, he venido planteando que necesitamos instaurar un *Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario*⁴⁰.

LA BELLEZA EN LA CULTURA POPULAR Y EN LA RELIGIÓN DEL PUEBLO

Como un rasgo que va más allá de la cultura ilustrada y al que hoy es muy sensible la cultura postmoderna, me ha impresionado y alimentado siempre el sentido de la belleza como un trascendental en la cultura popular y en la religión del pueblo. He tematizado la dimensión estética de la experiencia cristiana en un artículo titulado *La gloria y la cruz* (SIC 1988,222-225). En él planteo la primacía del bien sobre la belleza, de la intuición sensible de la realidad concreta sobre el pensar absoluto, de la relación sobre la forma. Y, asumiendo el hecho paradigmático de la encarnación kenótica, la paradoja de que la gloria de Dios que reluce en Jesús no fuera reconocida ni por los sabios ni por los especialistas en religión ni por los gustadores de belleza, y, sin embargo, fuera reconocida y recibida por el pueblo, al que se le negaba toda estimativa. “Así pues, existen dos estéticas, como existen dos glorias y dos dioses. El dios de este mundo da al príncipe de este mundo los reinos de este mundo y le muestra su esplendor (...) El Dios de la Vida da al Príncipe de la vida el reino de los hijos de Dios (...) que son los que en este mundo de fieras conservaron su humanidad, su figura de hijos y hermanos, a veces al precio del martirio./ En Jesús se revela que también la estética entra en crisis (...) se trata de ver o de quedarse ciegos, de decidirse por la gloria del mundo injusto o por la gloria de los Hijos de Dios” (224).

La hermosura cristiana reluce en los santos. Y en ellos se muestra, como en Jesús, paradójicamente. “No hay modo para el cristiano de separar la gloria, de la cruz. O se hacen cruces de oro y pedrería para que la gloria de la cruz coincida con la de este mundo o se entra por la puerta amarga de la pasión del cuerpo histórico de Cristo que es el pueblo. Y allí con los ojos de la fe se percibe (...) que los pobres son bienaventurados y que el dolor puede coexistir con la alegría y el desamparo con la esperanza indomable” (225).

Desde este horizonte me he referido al *Componente estético de la antropología latinoamericana* (SIC 1988,125-127). Asumo que el título del libro de Boff sobre Francisco de Asís, *Ternura y vigor*⁴¹, “sirve también para caracterizar al paradigma humano de América Latina” (125). Quiero subrayar sólo una frase

40 ITER 1,1992,61-99

41 *San Francisco de Asís: Ternura y vigor*. ST, Santander 1982

que remacha lo que vengo diciendo: “la primacía de la pasión sobre el logos de la modernidad tiene una traducción que no podemos olvidar y es la primacía de la vida sobre la historia, que significa la prevalencia de las personas sobre el movimiento, del movimiento sobre la organización y de la cotidianidad sobre la emergencia. La cotidianidad no puede desaparecer ni en la guerra (...) Si no, la gracia se convierte en obra, todo se crispa, se unidimensionaliza, se endurece (...) El amor al pueblo sin amor a la familia y a los amigos se convierte en dominio sobre él, así sea sacrificadísimo; la entrega a la causa, sin tiempo para los encuentros desnudos y horizontales, pierde la gracia y se convierte en militancia rígida./ Creemos que el maestro en esta vida cualitativa, en este trabajo denodado pero desde la cotidianidad, en esta iniciación durísima mantenida en un clima de purificación integradora es el pueblo. No, insisto, como una cualidad natural sino como la praxis de tantas mujeres y varones” (127).

Por eso al tematizar el *Componente estético del catolicismo popular* (SIC 1988,128-130), insisto en que tanto el proyecto pastoral de Restauración de la Cristiandad como el de Nueva Cristiandad son proyectos sin gracia (en el sentido usual que damos a esta palabra, que es también el teológico), y que la Teología de la Liberación “sólo en la medida en que se exprese simbólicamente será adoptada por el pueblo y recreada como expresión propia” (128).

Así comprendo el valor de la belleza en la religión popular: “Globalizando podemos decir que la religión del pueblo da vida porque logra milagros, es decir elementos vitales que parecían negados, pero sobre todo da vida a través del gozo, del aliento, de la esperanza, de la paz, de la armonía que infunde en el corazón. Esa es sobre todo la ‘utilidad’ de la fiesta y de la oración y del acto de devoción. Así esa religión, más que elementos para vivir, da ganas de vivir, es fuente de vida o más aún da la misma vida, que consiste en esa densidad vital que se experimenta en la fiesta o en la oración y que es la propia vida de la que se vive más tarde en el tiempo más plano de la cotidianidad. La religión del pueblo es así una religión de búsqueda agónica, integra ciertamente la oración del huerto y la de la cruz, sabe de noches oscuras; pero es sobre todo una religión de signos y presencias, una religión que llena la vida de gloria, la gloria de la cruz y no fantasías escapistas” (129-130).

Como una modesta contribución para embellecer las fiestas religiosas populares he compuesto décimas y fulías a la Cruz de Mayo y a San Juan para cantar con tambor y ritmo afrocaribe; versos para la Paradura del Niño que se celebra a lo largo de enero en los Andes merideños con unos violines muy dul-

ces; coplas a la Divina Pastora, a la Virgen del Carmen, a la Candelaria y a san Antonio; un Vía crucis que he oído cantar en el Llano con arpa, cuatro y maracas; y tres misas: *Misa de la Crisis*, a la que una amiga le compuso una música bellísima, *Misa Devota del Bravo Pueblo* y *Misa Agradecida y Contrita de la Evangelización Americana*⁴².

HACERSE CRISTIANO CON EL PUEBLO EN COMUNIDADES CRISTIANAS POPULARES

En estos últimos treinta años mi relación cristiana más densa con el pueblo ha sido leer el evangelio en cuatro comunidades populares suburbanas. En cada una de ellas comenzamos por el evangelio de Marcos, que leímos a lo largo de quince años en encuentros quincenales. Ahora en una leemos Lucas, en dos Mateo y en otra concluimos hace dos años los Hechos y estamos con Lucas. Es una lectura orante, muy despaciosa, que por connaturalidad nos va cambiando la vida. La mayor parte del tiempo la empleamos en la contemplación de la escena. La leemos desde nuestra vida, pero queremos de verdad contemplarla y rehui-mos la proyección de nuestros anhelos. Sólo cuando hemos quedado llenos de lo contemplado, regresamos a nuestro hoy y nos preguntamos qué me dice a mí esta escena, vuelta Palabra viva de Dios.

Creo que vamos aprendiendo a leer con el mismo espíritu con que se escribieron los evangelios. Cuando concluimos la lectura de Marcos pregunté en una de ellas qué habían aprendido. Lo primero que me dijeron es que antes pensaban que hacer oración era pedirle a Dios y darle gracias, pero que ahora habían comprendido que orar era escuchar a Dios y responderle. Ellos siempre piden que nunca deje de acompañarlos y yo siempre pido que Dios me dé la gracia de que nunca me falte este alimento imprescindible para irme haciendo cristiano.

Este modo de leer el evangelio lo he teorizado en *Lectura orante comunitaria de la palabra de Dios*⁴³. El poso de estos encuentros, convertidos en oración al Padre, está vertido en un libro titulado *Salmos del evangelio*⁴⁴.

Del acompañamiento de estas comunidades han salido varios artículos sobre las comunidades cristianas de base: además de los que mencioné, uno sobre

42 Las tres misas fueron publicadas en un folleto titulado: *Oraciones para cantar o recitar en la misa*. Centro Gumilla, Caracas 1986

43 ITER 1,1992,61-99

44 Sal Terrae, Santander 1994

qué son las CEBs⁴⁵ y otro sobre las transformaciones que acontecen en las personas populares⁴⁶. Al filo de los acontecimientos en ellas y en otras a las que me han invitado he ido componiendo salmos. Titulé la colección *Salmos de vida y fidelidad*⁴⁷.

OPERATIVIZACIÓN DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES EN EL CENTRO GUMILLA

Para concluir quisiera explicar cómo trabajamos la opción por los pobres en el Centro Gumilla, Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela, al que pertenezco desde 1973 como uno de los miembros más antiguos. Mi ida a él como teólogo (con otros compañeros que están desempeñando tareas afines desde otras plataformas) se debió a que consideramos que la separación de planos en la acción social, típica del esquema secularizante de los años sesenta, si pudo ser conveniente para salir de la tutela eclesiástica, a la larga se reveló como empobrecedor y poco fecundo; y desde el punto de vista de la teología, nos pareció evidente que una teología meramente intrateológica tiene el gravísimo riesgo de convertirse irrelevante y vacía. Desde el punto de vista estrictamente personal tuvo que ver con la unión del seguimiento de Jesús y la causa de los pobres, que está al origen de mi vocación.

En primer lugar tendría que decir que la opción por los pobres es el núcleo estructurador del Centro⁴⁸, pero que creemos que ambientalmente la formulación como tal se ha trivializado, vaciándose de contenido. En Venezuela no hay ningún grupo social ni político que no la afirme, pero tampoco hay ninguno, por lo menos entre los grupos políticos de alguna dimensión, en el que de hecho funcione como la prioridad real. Podría argüirse que el gobierno de estos doce últimos años basa todo su programa en el pueblo. Es cierto, pero no lo es menos que, fuera de los primeros años en los que el pueblo sí fue protagonista desde sí mismo, desde sus organizaciones de base, el contenido de la proclamada participación y protagonismo del pueblo significa, en la práctica⁴⁹, colaborar con el líder. Por eso nos parecen imprescindibles otros indicadores que la validen.

45 RLT 47,1999,189-205

46 RLT 49,2000,51-67

47 Edicay, Cuenca y Paulinas, Madrid, 1989

48 *Horizontes del Gumilla*. SIC 664 (2004)169-171

49 Y hasta en teoría porque, tanto los consejos comunales como las demás organizaciones que encuadran al pueblo, tienen que ser aprobadas por la secretaría de la Presidencia

Nosotros hemos ido desarrollando en los análisis de coyuntura y de estructura y, en la medida de nuestras posibilidades, en nuestra acción, tres campos que la hacen real: El primero y más global es el fomento de la subjetualidad popular. Nuestro santo y seña es que los pobres sean sujetos en la sociedad y en la Iglesia. Como he venido desarrollando en este trabajo, creemos que ya lo son, pero, por una parte tienen que crecer en muchos aspectos, y por otra, esa condición de sujeto tiene que ser reconocida, tanto por el Estado como por la sociedad civil.

Para ver lo que entiendo por sujeto, los problemas actuales y los caminos hacia su constitución, remito a un estudio que elaboré para un encuentro en la Cátedra Alain Touraine de la Universidad Iberoamericana de Puebla. Se titula *El sujeto hoy desde la perspectiva cristiana*⁵⁰. Coincido con Touraine en que América Latina no tiene viabilidad histórica hasta que esa subjetualidad no se incrementa exponencialmente. Vivimos en una edad de hierro. La seducción y más aún la compulsión del mercado totalizado es tal, que sólo personas con auténtica libertad, es decir, que vivan desde sí mismas de tal modo que su libertad las oriente hacia causas trascendentes y concretas en las que también ellas encuentren su realización, podrán hacerle frente victoriosamente, es decir, obligando a que el mercado se someta a las condiciones de una democracia democratizada.

Como jesuita que soy creo que el aporte de san Ignacio en la época del nacimiento del sujeto estuvo precisamente en realizar personalmente esta condición de sujeto, liberando su libertad y poniéndose al servicio de otros para ayudarles a que liberen la suya. A eso dirigió sus *Ejercicios Espirituales*. Creo que esa dirección vital es hoy más decisiva aún que en su tiempo. Uno de los grandes aportes de los jesuitas en Venezuela consiste en dar estos Ejercicios a gente popular⁵¹ y darlos en la vida diaria a personas que estén dispuestas a superar su condición de miembros de conjuntos y no menos a superar su autocentramiento para entregarse a los demás desde lo más auténtico suyo.

Creo que éste es también el fruto de la lectura comunitaria y personalizada del evangelio que vengo realizando, como lo muestro en el artículo aludido sobre

50 Desarrollando estas reflexiones publiqué un libro sobre el mismo tema: *Dar y ganar la vida* (Bilbao, Mensajero 2005. Mi participación en otro encuentro de la misma cátedra desde la misma perspectiva fue publicado como *Sujeto y comunidad a contracorriente*. En *Psicología Comunitaria Internacional/ Aproximaciones comunitarias a los problemas sociales contemporáneos*. UIP, Puebla, México 2011

51 Después de su muerte fueron publicados los materiales que utilizaba el iniciador en gran escala de este modo de dar los Ejercicios: Huarte, *Despertar a la vida diferente*. Distribuidora Estudios, Caracas 2009

las transformaciones en las personas populares. Multitud de cursos que venimos dando van en la misma dirección.

Mientras escribo estos apuntes, estamos constatando que en el país faltan criterios. Las tomas de posición por Chávez o contra él son emocionales y no se sustentan en análisis sólidos. Más aún, la mayoría del país está en actitud de espectadora que critica o aplaude lo que llevan a cabo los grupos radicalizados de la oposición y el gobierno. Hay carencia de subjetualidad, aunque el que Chávez perdiera en diciembre del 2007 el referendun para reformar la constitución en una dirección inequívocamente estatista, no por el aumento de votos de la oposición sino por la pérdida masiva de votos del gobierno, hace pensar que en el pueblo venezolano hay muchísima gente que vota en conciencia y decide por cuenta propia. Aunque también hay que reconocer que se ha incrementado el clientelismo pasado. Por eso estamos implementando un plan de formación ciudadana que incluye tanto la formulación de un horizonte de realidad y los análisis sectoriales, como las actitudes para situarse responsablemente en ella.

Estamos convencidos de que la constitución de sujetos lleva a colaborar en la inclusión popular en las expresiones que más le cuadre a cada uno; y en el caso de los sujetos populares lleva a tomar su vida personal, familiar y barrial entre sus manos y a un ejercicio responsable de la democracia que los inmunice de populismos. Pero como estamos convencidos de que lo decisivo es el incremento de la subjetualidad popular, porque hasta que el pueblo no presione fuertemente no tendrá aliados fuertes y confiables, por eso hemos optado, en primer lugar, por contribuir a la subjetualidad popular.

El segundo campo de estudio y acción es el de la sociedad civil. Dentro de este campo minado alertamos respecto de la tendencia casi irresistible a la corporativización e insistimos en preservar el carácter abierto de las organizaciones, tanto respecto de los miembros como más aún de los objetivos. Proponemos que cultiven la cultura de la democracia⁵², tanto internamente como en sus actividades. Un trabajo que estamos haciendo en estos últimos tiempos es el de interlocución permanente con diversos sectores para derrotar la tendencia a demonizar al contrario, para encontrar los campos convergentes, para identificar las visiones e intereses contrapuestos, para ver de inducir tanto negociaciones

52 Trigo, *Cultura de la democracia. Expresión situada del Reino de Dios*. ITER Humanitas (jul-dic 2007) 49-63

como transformaciones y para exigir el respeto concreto al otro en las luchas que no se pueden ahorrar⁵³.

Dentro de este campo trabajamos por el surgimiento y fortalecimiento de organizaciones populares acompañando sus procesos. Dedicamos muchos recursos humanos del Centro para este tipo de actividades. Una propuesta muy específica que llevamos a cabo con enormes dificultades y con éxito en medio de ellas, hasta que el gobierno lo permitió, es el establecimiento de consorcios entre estas organizaciones populares, concretamente barriales, convertidas en empresas, y los organismos del Estado en orden a la rehabilitación del espacio urbano. Ahora tenemos que contentarnos con prestar asesorías a cooperativas, consejos comunales y otras organizaciones de base, más o menos mediatizadas, que lo demandan. Esta línea de acción la desarrollamos a través de un Centro de barrios.

El tercer campo es el institucional y más en concreto la institucionalidad pública, el rescate del Estado, secuestrado por los gobiernos, que de hecho y actualmente también en teoría, se sienten los dueños del Estado y la fuente de los derechos ciudadanos e incluso humanos. En Venezuela el secuestro del Estado trajo dos consecuencias: por un lado el semicorporativismo, es decir el que las decisiones económicas más importantes se tomaran en conciliábulos de políticos y empresarios; y por otro el populismo, que consiste en que el gobierno distribuye discrecionalmente por vías no institucionales lo que el Estado debía dar institucionalmente a quienes les corresponde.

Como se ve, rescatar al Estado consiste en lograr dos aspectos conjuntamente: ante todo adensarlo, adecuarlo completamente para sus fines sustrayéndolo de otros espurios, como premiar con empleos o contratos a los adeptos; pero, además, para que no se convierta en fin en sí mismo, hay que democratizarlo, hacerlo transparente, logrando que se estructure para sus fines específicos y que rinda cuentas ante los usuarios y más en general ante la ciudadanía.

LA IDEOLOGIZACIÓN NEOLIBERAL COMO CAMBIO DRAMÁTICO DE PARADIGMA

La importancia determinante que tiene el rescate del Estado para los de abajo deriva del hecho de que él es, si no obviamente la única, sí ciertamente una institución insustituible de solidaridad social. En Venezuela desde mediados de los años ochenta los empresarios y un grupo de intelectuales, apoyados por los

53 Trigo, *Procesar cristianamente la polarización*. ITER 56 (2012)165-181

massmedia, hicieron una campaña a fondo en orden a la privatización de la vida social y la disminución del Estado hasta donde fuera posible. En realidad lo que buscaban era, por un lado la transferencia de los activos del Estado (la mira se dirigía sobre todo al petróleo) a empresas privadas, que en este caso no podían ser otras que las transnacionales; aunque, por otro, contradictoriamente, se quería que el Estado se hiciera cargo de las empresas insolventes por malos manejos, o directamente manejos dolosos. Así ocurrió en el caso de los bancos. Se pretendía, además, la desregulación de la vida económica para que todo quedara bajo la única ley de la oferta y la demanda. Se perseguía la desregulación del contrato de trabajo y la privatización de los fondos de pensiones, la disminución de los impuestos, y la entrada, en fin, en la sociedad del riesgo.

Recuerdo la impresión que me hacía oír en sucesivas reuniones a especialistas que durante años habían sostenido lo contrario, proclamar de repente este credo neoliberal. Tenía la impresión de que me iba a quedar solo. Para mí fue un tiempo muy duro, en el que puse todo mi esfuerzo en tratar de entender. En este cambio de paradigma, para mí fue una brújula segura preguntarme cómo afectaría todo eso a los de abajo. Era claro que a ellos les parecía muy bien la insistencia en capacitarse y hacerse más competitivos. Los de abajo no reniegan del mercado. Recuérdese que la cultura suburbana es una cultura contemporánea, por eso, sobre todo, los jóvenes, tienen gran sensibilidad respecto de la computación y de la idea de adoptar esquemas más dinámicos y no entender el empleo como afiliarse a una corporación y canjear la fidelidad por la seguridad en la vida. Hasta ahí no había problemas. El problema consistía en que no había tal competencia: el mercado estaba cartelizado y las ganancias se hacían a costa del trabajador y del consumidor.

El tal neoliberalismo resultó una ideología encubridora. Hoy resulta patente que los Estados más fuertes son proteccionistas, que solucionan los impasses mediante negociaciones políticas y no en el mercado y que sólo hablan de libre comercio en los rubros en los que tienen ventajas competitivas. Pero entonces quien disenta era mirado con conmiseración y se lo arrinconaba.

Este programa se comenzó a instaurar abruptamente en Venezuela en 1989, en la segunda presidencia de Carlos Andrés Pérez; y la bajada de los cerros a saquear en Caracas y dos golpes de Estado hicieron ver que la inviabilidad no era sólo a causa de la deformación rentista sino de la propia unilateralidad del proyecto. Se abandonó el proteccionismo estatal, pero no se instauró la competencia sino que el mercado se cartelizó, el contrato de trabajo se volvió basura,

incluso gran parte de los empresarios abandonaron la producción convirtiéndose en rentistas (se calculan cien mil millones de dólares de particulares depositados en el exterior para el 2003) y dejando el campo a las trasnacionales. El resultado ha sido la caída de todo y, sobre todo, el abandono del pueblo a niveles espeluznantes.

Nosotros creemos en la iniciativa privada y en el mercado. Como también cree el pueblo. Pero para que no se cartelice, es imprescindible un Estado fuerte que sea capaz de hacer cumplir normas sensatas, que maximice los impuestos, combinando los dirigidos al consumo con los que pechen las ganancias y el patrimonio, que lleve a cabo con vigor una capacitación popular de calidad, una salud efectiva y seguridad social básica. Para eso es imprescindible una repolitización de la sociedad y, en particular, del propio pueblo, que vea cuáles son sus verdaderos intereses y los impulse sostenidamente mediante aproximaciones paulatinas.

Como se ve, además de los tres campos señalados, es imprescindible, como indicamos arriba, continuar la lucha ideológica. Pero, como teólogo de la liberación, esta lucha sólo puede darse desde la aceptación del hecho de que vivimos en una nueva época, y que por tanto no podemos repetir lo mismo que en la anterior sino que tenemos que buscar con fidelidad creativa lo equivalente⁵⁴. Sólo quisiera destacar la importancia insustituible del sujeto, que exige no perder nunca la cotidianidad y entregarse a objetivos trascendentes con tal sabiduría que se ganen la mayor cantidad de aliados posible y se alcance en la lucha la felicidad o, más profundamente aún, la alegría que, como dice Jesús de Nazaret, el mundo no puede dar, ni tampoco quitar.

UNA OCASIÓN PERDIDA

Permítasenos discernir la coyuntura en que estoy viviendo. Si la teología es de los signos de los tiempos, es preciso hilar fino para ver si en Venezuela la opción evangélica por los pobres pasa por la propuesta del presidente Chávez y por su manera concreta de gobernar. La complejidad viene de que bastantes expresiones de su mensaje son nuestras mismas banderas con nuestras mismas palabras; pero otras parecen contradecirlo, así como no pocas de sus actuaciones.

54 Eso es lo que he sostenido en *¿Ha muerto la Teología de la Liberación?* Mensajero, Bilbao, 2006, 21-29, 40-43, 57-63

Lo más duro que se puede decir de Chávez es que representa una ocasión perdida, tanto para el país como específicamente para el pueblo. Disponiendo de todo el poder (incluso abusivamente, porque no reconoce la división de poderes, infaltable en toda democracia), contando inicialmente con el consenso de la mayoría y teniendo unos recursos petroleros como no los tuvo nuestro país durante todo el siglo XX, no ha sido capaz de propiciar empleo productivo en gran escala; no ha dotado de servicios eficientes de educación, salud, vialidad, electricidad y agua al país; no ha creado una seguridad social moderna y universal, de la que se beneficiaría, sobre todo, el pueblo; y, lo más grave de todo, ha sido incapaz de proporcionar la seguridad a los ciudadanos, que es lo mínimo de lo mínimo que se debe pedir a un Estado. El que seamos el segundo país con más homicidios por habitante en América Latina, el que se esté diezmando a los adolescentes y jóvenes de nuestros barrios; el que la policía esté implicada por contubernio y por comisión directa en todo esto, el que no se pueda esperar mucho de la justicia, todo esto equivale a decir que, a pesar de las formas, no hay Estado de derecho.

Y sin embargo, hay algunos logros importantes que reconocer a Chávez. El primero es la repolitización del país. A fin de siglo y desde la segunda mitad de los años ochenta, política era sinónimo de algo sucio que había que evitar que toda costa. Por ese derrotero, promovido por grandes medios de comunicación, por el gran capital y por intelectuales y altos burócratas trasnacionalizados, nos estábamos convirtiendo en la cola del león: un país petrolero con la mentalidad de los consorcios mundializados, en el que un pequeñísimo sector empataba miméticamente con la dirección dominante del occidente mundializado y el resto quedaba huérfano de todo apoyo, cada vez más proletarizado y desesperanzado. Sin política se imponían los poderes fácticos, unos poderes sin misericordia ni imaginación, que no pensaban ni sentían el país, que lo despreciaban, sobre todo, al pueblo.

Chávez hizo ver la necesidad de la política. Gracias a Chávez el pueblo se puso a debatir la situación y sus salidas, aportaba datos, razonaba, opinaba, sentaba posición y la defendía. El límite de este vasto movimiento ciudadano de repolitización es que todavía no ha salido ningún partido a la altura de la situación que canalice estos fermentos.

El segundo logro que debemos a Chávez es que los de abajo están ya en primer lugar. Antes de llegar Chávez el abandono del pueblo era tal, que el porcentaje del presupuesto estatal destinado al pueblo era menor que el de Chile de Pinochet o el de la Argentina de los militares. Pero peor fue que no existía para

el que tenía algún poder o representatividad. Y el desprecio y la prescindencia amargaban más a la gente que la falta de recursos. En este sentido primordial, no vivíamos en una democracia, ya que, si la democracia es el poder del pueblo, y la mayor parte del pueblo, que son los de abajo, no contaba nada, eso era en realidad una oligarquía.

Ahora los de abajo están en primer lugar, tanto como en los quince primeros años, que son la época dorada de nuestra democracia. En esos años el Estado favoreció que el pueblo avanzara exponencialmente en su condición de sujeto personal y social y que tuviera condiciones objetivas de servicios y trabajo productivo, con las que se pudiera transformar superadoramente. En este sentido las condiciones fueron mejores en esos años que ahora. En lo que ahora estamos mejor es en la preferencia. Antes el Estado favoreció al pueblo y a los empresarios. Ahora ha preferido al pueblo. Creemos que lo ha hecho mal, en cuanto que disponiendo de muchísimos más recursos que entonces, no ha logrado ni aumentar el trabajo productivo ni mejorar los servicios. Pero ha logrado lo que podemos considerar un acuerdo nacional: que la alternativa a Chávez tendrá que mantener esa preferencia al pueblo y materializarla en obras efectivas que lo potencien. Para lograrlo tendrá también que incorporar, como entonces, a lo mejor de las clases profesionales, pero al Estado no al gobierno. Y tendrá también que pactar con el empresariado, con reglas claras, que eviten hipotecarse a él, pero con su concurso y consiguientemente con el mercado, libre de oligopolios y devuelto a su fluidez.

Un tercer logro de Chávez es que comenzó dialogando con el pueblo en el lenguaje y los símbolos y, más aún, en el ritmo de las culturas populares. Eso le fascinó al pueblo porque era una novedad. Pues bien, la interlocución constante de Chávez con el pueblo, muchos gestos simbólicos que ha realizado han ido en la dirección de dar contenido a lo que dice el prólogo de la Constitución: que somos un país multiétnico y pluricultural que tiene que constituirse en estado de justicia. Chávez ha visibilizado las culturas indígenas, la afrolatinoamericana y la campesina y en una medida menor la suburbana.

Tenemos que decir que esta insistencia de Chávez es muy oportuna ya que sólo desde sus culturas pueden los seres humanos constituirse en cualitativamente humanos. Naturalmente que también tienen que transformarlas, poniéndolas a la altura del tiempo e incorporando los bienes civilizatorios, en nuestro caso, de la mundialización. Pero no puede obviarse, como se había venido haciendo, el ser cultural de nuestro pueblo, ni darlo por perimido y confinarlo al folklore.

Pero, a pesar de estos logros, la ineficiencia y el personalismo se lo tragan todo. Por eso, en resumidas cuentas, una parte considerable de los de abajo, sobre todo, de los más pobres, han retrocedido a la condición de clientes, casi como en la época de los romanos. Pocas organizaciones se conservan como de base. La mayoría están mediatizadas. Y lo más grave de todo es que, mientras avanza el deterioro en todos los campos, no se visualiza una alternativa que recoja lo bueno de los inicios y lo relance más integralmente, con una verdadera democracia y a la altura del tiempo. No estamos con el gobierno ni somos antichavistas; anhelamos una alternativa superadora, con una alianza productiva entre pueblo con conciencia de sí, productivo y organizado y profesionales competentes y solidarios.

Trabajar con los pobres en estas condiciones no es fácil.

Están, en primer lugar, los fanatizados por el discurso presidencial, que es siempre adversativo. Él mantiene la tesis de que el que no está conmigo, está contra mí, es decir, que el que no colabora con él, es enemigo, y lo más que puede esperar es tolerancia. Todo lo plantea en términos militares, siempre está en campaña y sus actos de gobierno son batallas. Los que considera enemigos no reciben sino insultos para descalificarlos moralmente. Aquella parte del pueblo que se identifica con este discurso, sospecha de cualquier miembro de la Iglesia y no quiere saber nada de ellos. No son muchos, pero a veces inducen ambientes con los que no es fácil entrar en contacto y que tienden a sabotear lo que haga la Iglesia en su territorio, que sienten como un territorio liberado, es decir, del gobierno.

En segundo lugar, otro grupo ha introyectado la ideología y el proceso revolucionarios, está encuadrado en sus organizaciones y sólo recibe sus directrices. Estos grupos, a veces piden ayuda, digamos técnica, para poder llevar a cabo lo que tienen entre manos con un mínimo de eficiencia. Podemos decir que estos grupos nos utilizan ya que sólo están dispuestos a aceptar lo específico que piden. Nosotros atendemos con gusto a sus demandas. En primer lugar, porque, en cualquier hipótesis, nos parece un hecho positivo la capacitación popular y el que lleven ellos mismos muchos asuntos que los atañen (aunque no tantos, que vaya en menoscabo de su vida profesional y de la cotidianidad, lo que no raramente acontece). En segundo lugar, porque nos importa que se entienda que nuestro trabajo es gratuito, que se encamina sólo a su bien y no a constituirnos nosotros en poder, menos aún en rival del gobierno. En tercer lugar, porque a la larga y más

frecuente a mediano plazo se caen las barreras y se va dando una relación más personal en la que acontece un crecimiento humano.

Otro grupo, más numeroso todavía, acepta la solicitud del gobierno hacia ellos y lo que les ofrece y promete, pero no está comprometido con él porque resiente que los mediatice. Éstos, como captan que nosotros nada tenemos que ver con la oposición, que sigue siendo los de antes y los de arriba, nos ve con buenos ojos y nos acepta como aliados.

De todos modos, sí pensamos que, como el gobierno no acepta que el pueblo tenga que deber nada a nadie que no sea él, las plataformas de instituciones de Iglesia en los barrios no deben ser desmanteladas, porque en general su aporte es mucho más eficiente, estable y libre que el del gobierno; pero actualmente ése no puede ser el centro del trabajo pastoral, porque a su manera ya lo hace el gobierno. Creemos que hoy se debe enfatizar el contacto personal con miras al desarrollo personal integral, del que el elemento más decisivo es, creemos, la entrega personal a Jesús de Nazaret, a través de un contacto evangelizador fundado en los evangelios y con estilo evangélico. Ésa es mi experiencia y su fecundidad consiste en que las personas llegan a constituirse en fuente de vida humana y solidaridad.

Más difícil es trabajar con la sociedad civil y muchísimo más con las organizaciones políticas para que acepten de corazón que el problema no es sólo la independencia de los poderes, las libertades públicas, la seguridad jurídica y la eficiencia administrativa, sino también, antes que eso y en todo eso, la primacía de la inclusión de los de abajo desde su protagonismo y la alianza con sectores profesionales, como ya se dio a su modo desde los años treinta a los años setenta, con miras a su promoción integral. Creemos que no pocas personas están dispuestas a ir por ese camino, si se dan condiciones, pero no existen organizaciones que lo promuevan. En este sentido la opción por los pobres tiene que incluir también esta invitación concreta. Así tratamos de hacerlo.

El problema de fondo para entablar una circunlocución abierta con el pueblo es la índole tan particular de la llave que forma con el presidente Chávez: el pueblo sabe que de suyo no tiene poder, que el poder le adviene de que el poder político, encarnado en el Presidente Chávez, está con él. Por su parte Chávez sabe que su único poder consiste en representar al pueblo. Por eso se necesitan mutuamente; por eso, a pesar de reconocer el pueblo todas las limitaciones, incluso contradicciones del Presidente, incluso reconociendo que se aprovecha de ellos para sus planes y que no les resuelve sus problemas, lo sigue apoyando. Y por

eso Chávez, aunque tiene su propio proyecto comunista castrista, que sabe que el pueblo no comparte, nunca emplaza al pueblo a que se cuadre con él o se vaya sino que, por el contrario, cuando ve que al explicitar demasiado pierde apoyo, cambia de discurso y entra en la onda amorizante en la que proclama su entrega absoluta al pueblo y pide ser correspondido.

La junta Chávez-pueblo logra una sobredimensión de ambos actores a la que es muy difícil renunciar. Éste es el nudo del problema. Pero tenemos que aclarar que esta dificultad no se la comprende adecuadamente, si no se admite la sobredimensión de los de arriba, incluidos muy expresamente los grandes medios, sobre todo la TV, y los cuerpos políticos, en el tiempo anterior. La amargura y el resentimiento que culminaron en el golpe de Estado y en el paro patronal, son su índice más elocuente. Antes la corriente estaba a su favor, sentían que Venezuela era de algún modo, de muchos modos, suya. Ahora sucede lo contrario; y por eso, tanta rabia y frustración. Y por eso, la euforia actual de los eternamente postergados. No es fácil romper el encanto, pedir que se deje a un lado la ilusión y que se aproveche el momento para crecer en todos los aspectos hasta lograr una correlación más durable y justa. El requisito mínimo es ser reconocido por la gente popular. En ésas estamos, en ese intento.

CONCLUSIÓN EN TONO MENOR

Concluyo expresando mi desazón porque en esta última década he dedicado demasiado tiempo y energías a la elaboración escrita de trabajos, y, tal como va la dinámica, cada vez dedico más, además de que la edad me va restando energías. Creo que mantengo mi perspectiva, es decir, ver y justipreciarlo todo desde los de abajo; pero el tiempo dedicado al trato directo con gente pobre va siendo cada día menor. Retengo el vivir en una zona popular y el caminar por ella, así como el contacto con las cuatro comunidades que indiqué más arriba para leer el evangelio y algún contacto esporádico. Es cierto que cuando voy por un barrio voy como por mi casa y así me sienten también. Pero siendo la situación cada vez más difícil para ellos, me parece que es muy poco defender su causa.

Quiero concluir con esta nota de insatisfacción personal, pero de confianza en que la acción del Espíritu en ellos encontrará caminos inéditos de superación. Uno no es el protagonista de esta película sino un actor secundario. Como me expresaba a mí mismo mi identidad hace más de cuarenta años cuando estudiaba filosofía en Quito: sólo soy un poetilla y un profetilla menor. Ahora también, un

teólogo profesional, con los límites drásticos que ello me impone para mi entrega a los pobres, pero también con el aporte específico que brindo, que asumo como un aspecto ineludible de mi vocación de seguidor del Mesías pobre de los pobres.



*El ITER es un instituto autónomo eclesialístico,
que está agregado a la Facultad de Teología de la UPS,
Universidad Pontificia Salesiana de Roma*

Títulos eclesialísticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen las siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

1. Bachillerato:

- ***En Filosofía***
- ***En Teología***

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología, tras dos años ulteriores de especialización, también de tres días semanales, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas a elegir:

- ***En Teología Pastoral.***
- ***En Teología Espiritual.***
- ***En Teología Bíblica-Pastoral.***
- ***En Teología Fundamental.***

Para la validez eclesialística se exige siempre por parte de la CEC, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 68865 Caracas 1061-A. O llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@ iter-ups.org