

SITUACIÓN Y TAREAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Nadie como el padre de la teología de la liberación para hablar de su futuro. El artículo que presentamos, y que constituye la ponencia presentada por el propio Gustavo Gutiérrez en el Coloquio Internacional organizado en su honor en la Universidad de Friburgo (Suiza) del 14 al 16 de abril de 1999, parte del supuesto de que toda teología es contextual y que, de acuerdo con el Vaticano II, es misión de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos. Hoy el contexto latino-americano y mundial y la conyuntura en que vivimos plantean a la Iglesia y al cristianismo unos retos y les exigen unas tareas que ni una ni otro pueden soslayar. A la relevancia de la reflexión del gran teólogo de la liberación hay que sumar, como valor añadido, el testimonio del discípulo de Jesús que, como él, ha optado por los pobres.

Situación y tareas de la teología de la liberación, Revista Lationamericana de Teología 50 (2000) 101-116.

Algunas precisiones, antes de entrar en materia:

1. Los esfuerzos de inteligencia de la fe, que llamamos teologías, se hallan estrechamente ligados a las preguntas que vienen de la vida y a las que el testimonio cristiano ha de responder. En este sentido, hablar de teología contextual resulta tautológico, pues toda teología, por el hecho de serlo, es ya contextual: ha de ser reflexión desde la fe sobre las preguntas que surgen de un contexto histórico-cultural preciso. Y por esto también una teología que nace en un marco espacio-temporal determinado -como es el caso de la teología de la liberación-, aunque en dicho marco haya contribuido a la vida de fe de los creyentes y a la misión evangelizadora de la Iglesia, en la medida en que la situación que le dio origen ya no es la misma, pue-

de ir perdiendo su mordiente.

Lo dicho equivale a afirmar no sólo la contextualidad, sino también la historicidad de toda teología y, por consiguiente, también de la teología de la liberación. Advirtiendo, por otra parte, que el punto de partida histórico de la teología de la liberación no fue la situación de los países de la Europa del Este, sino que fue y sigue siendo la inhumana pobreza del continente latinoamericano. Por consiguiente, aun después de los acontecimientos simbolizados por la caída del muro de Berlín -por importantes que sean- y pese a otros cambios más o menos significativos operados en nuestro continente, permanece -substancialmente- el contexto en el que la teología de la liberación surgió y en el que, con los necesarios ajustes, hay que seguir actuando como cristianos y

como teólogos.

2. Se me ha propuesto que hable sobre el futuro de la teología de la liberación. En esta línea, lo que verdaderamente importa es interrogarse sobre la vigencia y las consecuencias de la Palabra de Dios revelada que la teología de la liberación ha logrado introducir en la conciencia y en el corazón de los creyentes. Desde la óptica liberadora se trataría justamente de preguntarse sobre el proceso de liberación, sobre los pobres de América y, en especial, sobre la opción preferencial por el pobre y oprimido, situaciones y temas todos ellos que están en constante evolución.

Una buena manera de tratar del futuro de una teología puede ser confrontarla con otras perspectivas teológicas actuales, comparar sus objetivos con la

realidad del presente, para vislumbrar las tareas que tiene por delante. El futuro no llega, sino que se construye.

Teniendo presentes estas consideraciones previas, dividimos nuestra exposición en dos partes. En la primera, siguiendo la línea trazada por el Vaticano II de discernir los signos de los tiempos, plantaremos los tres retos que ha de afrontar hoy la fe cristiana: el mundo moderno y el de la llamada postmodernidad, el pluralismo religioso y el consiguiente diálogo interreligioso, y la pobreza de las dos terceras partes de la humanidad. En la segunda parte señalaremos algunas tareas que, dados los retos que se nos plantean, ha de emprender la reflexión teológica y la acción de los cristianos.

I. LOS TRES GRANDES RETOS

El mundo moderno y post-moderno

Fue del siglo XVIII en adelante, aunque hundiéndose sus raíces en los siglos anteriores, que la llamada mentalidad moderna causó impacto en las Iglesias cristianas. Dicha mentalidad se caracteriza sobre todo por la razón crítica que no acepta sino lo que ha sido sometido a su examen y juicio, y por la afirmación del individuo y su derecho a la libertad en los más diversos campos. Es lo que Kant denominó estado adulto de la humanidad. Consecuencia: desconfianza frente a la autoridad tanto en el ámbito social como

en el religioso.

Según esta manera de ver las cosas, la fe cristiana, de sesgo autoritario y lindando con la superstición, debería desaparecer o, en todo caso, quedar recluida en el ámbito privado. La sociedad entra así en un acelerado proceso de secularización y hace perder a la Iglesia el peso social y la influencia que, en otros tiempos, tenía en las personas. En este proceso uno de los factores punta fue el pensamiento científico. Con el desarrollo de algunas vertientes de la ciencia, como la biogenética, podemos darnos cuenta hoy de la urgencia de los inte-

rrogantes que plantea a la fe cristiana.

Distanciándose de quienes no veían en el mundo moderno sino una pesadilla que había de pasar, el Vaticano II, no sin dificultades iniciales, buscó y logró responder a muchos de estos cuestionamientos. Pero hay todavía un enorme trabajo por hacer en este campo.

La postmodernidad ha complicado todavía las cosas. Hace una acerba crítica a la modernidad, a la que acusa de derivar fácilmente en totalitarismos (fascismo, nazismo, estalinismo) y de confinarse en una visión puramente instrumental de la razón. Por el contrario, ella reivindica la libertad y acentúa todavía más el individualismo propio de la mentalidad moderna. Pero cae en una actitud desganada frente a las posibilidades de cambiar las cosas y tiene una enorme desconfianza frente a las convicciones firmes. De aquí al escepticismo que lo relativiza todo y para el que todo vale, hay un paso. Con lo que se explica el desinterés por lo social y lo político al que asistimos en nuestros días. Con todo, no deja de tener aspectos positivos que habrá que calibrar en el futuro, como, por ej., la valoración de la diversidad étnica y cultural.

Poco importa que la postmodernidad sea el rechazo de la modernidad o su prolongación. El conjunto constituye un gran reto para la conciencia cristiana. Y así se ha tomado hasta ahora por parte de lo mejor de nuestra teología y de la militancia cristiana, las cuales, sin dejarse blo-

quear por el miedo, han enfrentado con libertad evangélica y fidelidad al mensaje de Jesús las interrelaciones del mundo moderno y postmoderno, y no han tenido dificultad en reconocer todo lo que él podía aportar a la fe y a lo que no habíamos sido sensibles en el pasado.

El pluralismo religioso

La pluralidad de religiones es un hecho milenario. Tanto las grandes religiones como las menos extendidas no son de ayer. En el pasado, su existencia estimulaba más bien la acción misionera de las Iglesias cristianas. Pero en las últimas décadas su presencia se ha convertido en un interrogante de envergadura. Pese a ello, la teología de las religiones es relativamente reciente. La cuestión no deja de ser delicada, pues a la cantidad de estudios teológicos al respecto aparecidos estos últimos años hay que contraponer textos del magisterio más bien restrictivos. La existencia de miles de millones de seres humanos que encuentran en esas religiones su relación con Dios y/o un profundo sentido para sus vidas cuestiona la teología cristiana en puntos centrales de ella y, a la vez, le proporciona elementos para volver sobre ella misma y someter a un nuevo examen la significación y los alcances de la salvación en Jesucristo.

En una cuestión tan nueva como exigente, la tentación es replegarse y aferrarse a opciones consideradas como seguras. De ahí que sean bienvenidos gestos

audaces como el de Juan Pablo II cuando convocó en Asís a representantes de grandes religiones de la humanidad para orar juntos por la paz en el mundo. En realidad, una teología de las religiones es inviable sin una praxis de diálogo interreligioso. Y aquí, acaso con mayor urgencia que en el reto anterior, hay un enorme trabajo por hacer.

Si la mentalidad moderna ha sido el motor que ha llevado al mundo occidental al nivel de vida que le distancia del resto del planeta, la interpelación del pluralismo religioso proviene de los pueblos más pobres de la humanidad. De ahí que las preguntas que vienen de ellos se hayan planteado a las Iglesias cristianas precisamente en el momento en que esos pueblos comenzaban a hacer oír su voz en el ámbito internacional. Por esto la respuesta a dichas preguntas no puede separar lo religioso de la situación de pobreza. Esta última observación nos lleva a ahondar en el reto de la pobreza.

Una pobreza inhumana y antievangélica

El reto de la pobreza se le planteó con fuerza a la reflexión teológica inicialmente en América Latina, un continente habitado por una población a la vez *pobre* y *creyente*. Esto significa que se vive la fe en medio de la pobreza y trae como consecuencia que fe y pobreza están mutuamente imbricadas: vivir y pensar la fe cristiana no puede realizarse sin la conciencia de la situación de des-

pojo y marginación en la que se vive.

1. *Releer el mensaje*. Medellín (1968) y Puebla (1979) denunciaron la pobreza existente en el continente como «inhumana» y «antievangélica». Se trata de una realidad de extensión universal. Y poco a poco los pobres del mundo fueron tomando conciencia de su situación. En los años cincuenta y sesenta una serie de acontecimientos históricos -descolonización, nuevas naciones, movimientos populares, etc.- pusieron a la luz pública el «reverso de la historia»: todos aquellos seres humanos que habían sido excluidos por una manera de hacer historia, para la que sólo contaban los poderosos y, en todo caso, los países desarrollados. Esta «irrupción del pobre» en la historia se halla en pleno proceso y sigue planteando nuevas y pertinentes preguntas.

Como el pluralismo religioso, la pobreza viene de muy atrás. Ciertamente, en el pasado dio lugar a gestos admirables de servicio a los pobres. Pero hoy, tanto el conocimiento de su abrumadora amplitud como la brecha cada vez más profunda abierta entre los estratos ricos y los pobres de nuestras sociedades han hecho que sólo en la segunda mitad del siglo XX se haya llegado a percibir como un reto para nuestra comprensión de la fe. Aunque no del todo, pues no faltan quienes se empeñan tercamente en ver en la pobreza únicamente un problema de orden social y económico. No lo es para la Biblia ni lo fue para Juan XXIII, el cual, en

vísperas del Concilio, situando a la Iglesia ante la pobreza del mundo, afirmaba que ella debía ser «la Iglesia de todos y especialmente de los pobres».

El mensaje del Papa Juan fue escuchado y ulteriormente profundizado en América Latina. Su condición de continente pobre y al mismo tiempo cristiano lo hacía particularmente sensible a la interpelación procedente de la pobreza. Una perspectiva que, en el siglo XVI, habían iniciado figuras como Bartolomé de las Casas y el indio peruano Guamán Poma, pero que aún hoy está lejos de ser comprendida por todos. De ahí las dificultades que todavía encontramos para hacer ver el significado de las afirmaciones básicas de la teología de la liberación y del mensaje de Medellín y Puebla.

Pese a los obstáculos, el tema de la pobreza se abre, pues, paso para ser considerado un problema de vida cristiana y de reflexión teológica. En el caso del pluralismo religioso, es cierto que, aunque no falten recalcitantes, el carácter teológico es percibido más rápidamente. Por otra parte, es obvio que el carácter teológico de las preguntas que suscita la pobreza humana no disminuye lo más mínimo su dimensión económico-social, sino que más bien la recalca. Pero la atención que se le debe prestar no proviene únicamente de las preocupaciones por los problemas sociales y políticos. Tal como la conocemos hoy, la pobreza lanza un cuestionamiento radical a la conciencia humana y a la manera

de comprender la fe cristiana. Ella conforma un campo hermenéutico que nos conduce a una lectura del mensaje bíblico y a una revisión del camino a emprender como discípulos de Jesús.

2. *Un eje de la vida cristiana: la «opción preferencial por los pobres».* Esta expresión surgió en las comunidades cristianas y en la reflexión teológica latinoamericana durante el período que va de Medellín a Puebla (1968-1979). Puebla la recogió y le dio carta de ciudadanía. Pero se inspira en experiencias de solidaridad con los pobres y en la comprensión del sentido de la pobreza en la Biblia a partir de los años sesenta. Hoy la encontramos a menudo en el magisterio de Juan Pablo II y en documentos eclesiales católicos y de otras confesiones cristianas. La opción preferencial es un eje fundamental en el anuncio del Evangelio, en la pastoral y en la espiritualidad cristiana. Y lo es, naturalmente en esa inteligencia de la fe que llamamos teología.

En el fondo, esta expresión nos ayuda a ver cómo enfocamos en nuestro tiempo un dato fundamental de la revelación bíblica que, de una u otra forma, ha estado siempre presente en el universo cristiano: el amor de Dios por toda persona y en especial por los más abandonados. Sólo que hoy estamos en condiciones de constatar que la injusticia, la pobreza y la marginación no son hechos fatales, sino que están producidas por causas humanas.

Por si fuera poco, estamos sobrecogidos por la inmensidad de

esa realidad y por el hecho de que la distancia a este respecto entre naciones y en el interior de las mismas va en aumento. Bajo esta nueva luz nos sentimos obligados a examinar las responsabilidades personales y sociales. Sólo así seremos capaces de descubrir el rostro del Señor en el del pobre y oprimido hasta que inscribamos la opción por los pobres en el corazón del anuncio del Reino, como expresión del amor gratuito del Dios de Jesucristo.

Así, el contenido profundo de la «opción preferencial por el pobre» constituye lo más sustantivo del aporte de las comunidades latinoamericanas a la vida de la Iglesia y de la teología de la liberación a la Iglesia universal. No se trata ciertamente de algo exclusivo de esta teología, ya que la exigencia y el significado del gesto hacia el pobre, de alguna manera, han formado siempre parte del mensaje y de la praxis cristiana. Se trata de un discurso sobre la fe que, en las condiciones actuales, nos permite una relectura de algo que -con insistencias, pero también con paréntesis- encontró siempre un lugar en el ca-

minar histórico del pueblo de Dios. Con esto no disminuimos la aportación de la teología de la liberación, enraizada en el sentido bíblico de la solidaridad con el pobre, sino que acotamos el ámbito en que se da, en continuidad y ruptura con reflexiones anteriores y con la experiencia cristiana para dar testimonio del Reino.

Como en los dos anteriores, también en este reto se abren perspectivas que nos permiten, como al discípulo del Reino (Mt 13,52), sacar del tesoro del mensaje cristiano «lo nuevo y lo viejo». Para ello el discernimiento desde la fe ha de ser lúcido. Empeñarnos obstinadamente en que la pobreza del mundo de hoy sólo es un problema social sería hacernos sordos a lo que este doloroso signo de los tiempos puede y quiere decirnos. Es necesario que nosotros, los cristianos, veamos la historia «desde su reverso», o sea, desde las víctimas de ella. La cruz de Cristo ilumina esta visión y hace que la comprendamos como el paso a la victoria definitiva de la vida en el Resucitado.

II. TAREAS PRESENTES

Lo que acabamos de exponer exige que pongamos manos a la obra. Señalemos algunas tareas que tenemos por delante.

Complejidad del mundo de los pobres

La teología de la liberación ha

procurado desde el comienzo no reducir la pobreza al aspecto económico, por importante que éste sea. Así, se describió al pobre como el «insignificante», como aquél que es considerado como un «no-persona», a quien, de hecho, no se le reconocen sus derechos como ser humano. Los

pobres son personas sin peso social, que cuentan poco en la sociedad y en la Iglesia. Es así como son vistos, o más bien no vistos. Pues, como excluidos, resultan invisibles en el mundo actual. Los motivos son diversos: por supuesto los de orden económico, pero además el color de la piel, ser mujer, pertenecer a una cultura despreciada o apreciada sólo por su exotismo, que viene a ser lo mismo. Al hablar, desde decenios, de los «derechos de los pobres» nos referíamos a todas esas dimensiones de la pobreza.

Una segunda perspectiva, presente también desde los comienzos, fue la de ver al pobre como «el otro» de una sociedad que se construye contra sus derechos más elementales, ajena a sus valores. Así resulta que la historia leída desde ese «otro», por ej. a partir de la mujer, se convierte en otra historia. Pero ese re-leer la historia se convertiría en pura especulación si no incluyese el re-hacerla. En ese orden de cosas y pese a los obstáculos y limitaciones que se oponen a ello, es firme el convencimiento de que son los mismos pobres los que deben asumir su destino. Al respecto habría que retomar el hilo de la historia desde que un hombre y teólogo -Bartolomé de las Casas- se planteaba ver las cosas «como si fuese indio». Sólo liberando nuestra mirada de prejuicios y de inercias podremos descubrir al «otro».

No basta, pues, con tener conciencia de esa complejidad. Hay que advertir su fuerza interpeladora y hay que considerar la

condición del pobre como «otro» en toda su desafiante realidad. Gracias a que nos hemos comprometido con el mundo de la pobreza, en ese proceso nos encontramos con la vivencia -de un modo u otro- de la fe cristiana. La reflexión teológica se nutre de esa experiencia cotidiana y, a su vez, la enriquece.

Hoy se está trabajando arduamente en algunos aspectos importantes de esa complejidad. En esta línea se sitúan los esfuerzos por pensar la fe a partir de la situación secular de despojo y marginación de los diversos pueblos indígenas de nuestro continente y de la población negra incorporada violentamente a nuestra historia desde hace siglos. Hemos sido testigos del vigor que adquiere la voz de estos pueblos, de la riqueza cultural y humana que son capaces de aportar, así como de las facetas del mensaje cristiano que nos permiten descubrir. Sin contar con el diálogo con otras concepciones religiosas que pudieron sobrevivir y que, pese a ser hoy minoritarias, son igualmente respetables, pues son seres humanos los que están comprometidas con ellas y que, sin recrearlas artificialmente, las conservan en su propio acervo cultural y religioso.

Son también particularmente exigentes y nuevas las reflexiones teológicas que provienen de la inhumana y, por consiguiente, inaceptable condición de la mujer en nuestra sociedad, en especial la que pertenece a los estratos sociales y étnicos a los que acabamos de referirnos. Dichas

reflexiones son realizadas sobre todo por mujeres, pero nos cuestionan a todos, en especial cuando se hace una relectura bíblica desde la condición femenina.

No se trata, como algunos acaso piensen, de defender antiguas culturas fijadas en el tiempo y que el devenir histórico habría superado. La cultura es creación permanente. Lo vemos en nuestras ciudades, crisol de razas y culturas en sus niveles más populares, pero a la vez espacio de crueles y crecientes distancias entre los diferentes sectores sociales que las habitan. Este universo en proceso, que en gran parte arrastra y transforma los valores de las culturas tradicionales, condiciona la vivencia de la fe y constituye un punto de partida histórico para la reflexión teológica.

No obstante, el discurso sobre la fe no debe perder de vista el terreno común del que parte y en el que discurre nuestra reflexión teológica: el de los «insignificantes», el de su liberación integral y el de la buena nueva de Jesús dirigida preferentemente a ellos. Hay que evitar que la necesaria y urgente atención a los sufrimientos y esperanzas de los pobres dé lugar a búsquedas ineficaces de cotos teológicos privados, que sería fuente de exclusiones y desconfianzas. En lo esencial, se trata del combate cotidiano por la vida, la justicia y los valores culturales y religiosos de los desposeídos. También por su derecho a ser iguales y al mismo tiempo diferentes.

No todas las corrientes teológicas que vienen de esa situa-

ción caben bajo el mismo epígrafe. Pero los evidentes lazos históricos entre ellas, así como el horizonte común del complejo mundo del pobre dentro del que se mueven, nos permite verlas como expresiones fecundas de las tareas actuales de la reflexión teológica desde los desheredados del continente.

Globalización y pobreza

Decía Paul Ricoeur: «No estamos con los pobres si no estamos contra la pobreza», o sea, si no rechazamos la condición que abruma a una parte tan importante de la humanidad. No se trata de un rechazo meramente emocional. Hay que conocer lo que motiva la pobreza a nivel social, económico y cultural. Esto no se puede hacer sin los instrumentos de análisis de las ciencias humanas. Pero, como toda ciencia, ellas trabajan con hipótesis que pretenden explicar la realidad. Lo cual significa que han de cambiar ante fenómenos nuevos. Es lo que hoy sucede con el neoliberalismo que llega aupado por una economía cada vez más autónoma de la política (y, por supuesto, de la ética) gracias al fenómeno de la globalización.

Aunque proviene del mundo de la información, la globalización repercute en el terreno económico y social, y en otros campos de la actividad humana. El término es engañoso. Nos hace creer que nos encaminamos hacia un mundo único, cuando en realidad actualmente entraña la exclusión de una parte de la humanidad del

circuito económico y de los beneficios de la sociedad del bienestar. Millones de personas son convertidas así en inservibles o desechables después de uso: todas las que han quedado fuera del ámbito de la información. Con el agravante de que esta polarización se produce por el modo como estamos viviendo hoy un fenómeno como la globalización que no tiene por qué tomar necesariamente el curso actual de una desigualdad creciente. Y sabemos que sin igualdad no hay justicia.

El neoliberalismo postula un mercado sin restricciones, que se regule por sí mismo. Y acusa a la solidaridad social no sólo de ineficaz frente a la pobreza, sino de ser una de sus causas. Nos encontramos ante un rechazo de principio que deja a la intemperie a los desposeídos de la sociedad. Una de las más duras consecuencias de esa ideología es la deuda externa, que tiene maniatadas a las naciones pobres y que creció desmesuradamente gracias a las tasas de interés fijadas por los mismos acreedores. La condonación de la deuda externa constituye el punto más importante propuesto por Juan Pablo II para celebrar, en todo su profundo sentido bíblico, el jubileo del año 2000.

La deshumanización de la economía que tiende a convertirlo todo, incluso las personas, en mercancías ha sido denunciada por una teología que señala el carácter idolátrico, en sentido bíblico, de este hecho. Curiosamente asistimos hoy a un intento de jus-

tificación teológica del neoliberalismo que compara, por ej., las multinacionales con el siervo de Yahvé: ellas serían atacadas y vilipendiadas, cuando de ellas vendría la justicia y la salvación.

Se impone, pues, una reflexión teológica a partir de los pobres. Si ella ha de tener en cuenta la autonomía propia de la disciplina económica, no puede olvidar su relación con el conjunto de los seres humanos y, por consiguiente, las exigencias éticas. No hay que perder de vista que el rechazo más firme a las posiciones neoliberales se da por razón de los contrasentidos de una economía que olvida cínicamente y, a la larga, suicidamente al ser humano y, en especial, a los que carecen de defensa en este campo, o sea, a la mayoría de la humanidad. Está en juego la ética que exige descubrir los mecanismos perversos que distorsionan desde dentro esa actividad humana que llamamos economía y que no tiene por qué causar estragos en la humanidad.

A este capítulo pertenecen también las perspectivas abiertas por las corrientes ecológicas ante la destrucción, suicida también, del medio ambiente. Ellas nos han hecho más sensibles a todas las dimensiones del don de la vida y nos han ayudado a ampliar el horizonte de la solidaridad, que comprende un respetuoso vínculo con la naturaleza.

Profundización en la espiritualidad

Desde sus primeros pasos, la

espiritualidad ocupó siempre un primer plano en la teología de la liberación. Albergamos la profunda convicción, alentada por la obra de M.D. Chenu, de que, detrás de toda inteligencia de la fe, hay una manera de seguir a Jesús. Los Evangelios hablan de seguir a Jesús y ser discípulos suyos. Es en el seguimiento y en el discipulado en lo que consiste la auténtica espiritualidad. Éste es uno de los puntos centrales de la comprensión de la teología como reflexión sobre la praxis, que es el corazón del discipulado. Tiene imbricadas dos grandes dimensiones: la oración y el compromiso histórico. Nos lo recuerda el Evangelio cuando afirma que no basta con decir «Señor, Señor» si no se hace «la voluntad del Padre» (Mt 7,21). Cobra así sentido la afirmación de que «nuestra metodología es nuestra espiritualidad».

Recientemente asistimos a un florecimiento de una espiritualidad de la liberación. Es que, en medio de un proceso histórico que sabe de logros y tropiezos, la experiencia espiritual del pueblo pobre ha madurado. Esto no significa un repliegue respecto a opciones de orden social, lo cual sería desconocer la radicalidad de ir al fondo de las cosas, allí donde se anudan amor a Dios y amor al prójimo. Es en esa hondura donde se sitúa la espiritualidad. Tenía razón Rilke cuando decía que Dios se encuentra en nuestras raíces.

En el núcleo de la opción preferencial por el pobre hay un elemento espiritual de experiencia

del amor gratuito de Dios. El rechazo a la injusticia y a la opresión está anclada en nuestra fe en el Dios de la vida. Por esto no sorprende que esta opción haya sido rubricada, como en el caso de Mons. Romero y de muchos otros cristianos y cristianas en América Latina, por «el signo martirial». En realidad, hay muchas maneras de vivencias de la cruz que marcan la vida cotidiana del continente.

Es maravilloso el itinerario espiritual de un pueblo que vive su fe y mantiene su esperanza, en medio de una vida cotidiana hecha de pobreza y exclusiones, pero también de proyectos y de una mayor conciencia de sus derechos. Los pobres de América Latina han emprendido la ruta de la afirmación de su dignidad de hijos e hijas de Dios, en la que se da el encuentro con el Señor, crucificado y resucitado. Estar atento a esa experiencia espiritual, recoger sus versiones orales y escritas se convierte en una tarea primordial de nuestra reflexión teológica. Usando una expresión de San Bernardo, llamamos a ese momento «Beber del propio pozo». Sus aguas nos permitirán constatar la profundidad de la fe de los pueblos pobres de nuestro continente.

Esto confirma lo que decíamos al comienzo: el pueblo latinoamericano es, mayoritariamente, *pobre y a la vez creyente*. En el corazón de una situación que los excluye y maltrata y de la que quieren liberarse, los pobres creen en el Dios de la vida. Como decían en nombre de los

pobres del Perú nuestros amigos Víctor (hoy fallecido) e Irene a Juan Pablo II durante su visita al país (1985): «Con el corazón roto por el dolor, vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro», y añadían: «pero, a pesar de todo esto, creemos en el Dios de la vida».

Para concluir: aunque hemos puesto el acento en la interpelación que viene del mundo de la pobreza, pensamos que la reflexión teológica del mundo cristiano tiene que enfrentar los tres retos mencionados e incluso hacer ver sus relaciones mutuas. Para ello hay que evitar la tentación de encasillarse asignando dichos desafíos a los diversos continentes: el de la modernidad al mundo occidental, el de la pobre-

za a América Latina y África y el del pluralismo religioso a Asia.

Naturalmente hay énfasis propios, según las diversas áreas de la humanidad. Pero, en la actualidad, estamos llamados a una tarea teológica que emprenda nuevas rutas y mantenga con mano firme tanto la particularidad como la universalidad de la situación que vivimos. Ese cometido no podrá llevarse a cabo sin una gran sensibilidad a las diversas interpelaciones y con un diálogo -respectuoso y abierto- que asuma como punto de partida las condiciones de vida y la dignidad de los seres humanos, en particular, la de los pobres y excluidos. Ellos son para nosotros, cristianos, reveladores de la presencia de Dios en Jesucristo, en medio de un mundo que es fruto del amor de Dios.

Condensó: JORDI CASTILLERO
