El compromiso por los oprimidos

Jaume Botey *

Entrevista a GIULIO GIRARDI

Giulio Girardi es de sobra conocido de nuestros lectores. Hemos encargado a Jaume Botey que conversara con él para que el recuerdo reflexionado de las etapas que marcaron la evolución intelectual, política y teológica de su vida –también las dificultades con la institución eclesiástica y su vivencia de la fe en Jesucristo– sirvan de testimonio y estímulo.

J.B.– En una ocasión manifestaste que para ti los verdaderos problemas comenzaron al tomar conciencia de las solidaridades políticas que se escondían detrás de la “neutralidad” de religiosos e intelectuales, es decir, que no se trata de conflictos personales sino consecuencia de tus opciones políticas e ideológicas.

Un primer viraje: escuchar al ateísmo

Efectivamente. Esto me lleva a reflexionar sobre algunas etapas de mi evolución, que fue al mismo tiempo intelectual, política y teológica. Un punto de partida importante para mí fue la búsqueda del encuentro con la vida y con el mundo moderno. Ésta fue mi primera preo-

* Profesor de Historia. Universidad Autónoma de Barcelona.

cupación como profesor de filosofía escolástica, en una universidad pontificia. Así empieza mi búsqueda de esta doble encarnación, la de la filosofía en la vida –y por lo tanto también en la vida sacerdotal– y la preocupación de plantearme los problemas del mundo de hoy. Entre ellos, el del ateísmo me pareció central para profundizar el diálogo entre cristianismo y mundo moderno. Se trataba de iniciar una reflexión sobre la crítica que las varias formas de ateísmo hacían al cristianismo.

Me puse a estudiar esta problemática y tomé la iniciativa de una enciclopedia internacional sobre el ateísmo contemporáneo con la colaboración de un centenar de especialistas. Surgía de la exigencia de escuchar al mundo moderno y de salir del ambiente cerrado escolástico, pero que también era una manera de plantearme problemas que yo como sacerdote o religioso no había tenido el valor de plantearme.

En esos momentos yo todavía no tenía clara la preocupación de que era necesario dar la palabra a los ateos para hablar del ateísmo. Por eso la totalidad de los colaboradores eran cristianos. Filósofos, psicólogos o sociólogos siempre cristianos considerados progresistas y particularmente sensibles a esta problemática.

Descubrimiento del marxismo y de los marxistas

Mi interés por el marxismo empieza así. El primer aspecto que me interesa, es que era una forma de cuestionamiento del cristianismo desde una perspectiva atea y que era la forma más masiva de ateísmo consciente que se había dado. Pero enseguida me doy cuenta de que el ateísmo no era una dimensión fundamental del marxismo. Corresponde también a una toma de conciencia más general de que en el ateísmo el problema central no es Dios sino el hombre. Con esta clave voy descubriendo los problemas políticos y los problemas éticos planteados por el ateísmo y por el marxismo y descubro ciertas convergencias entre preocupaciones que venían del cristianismo evangélico de los orígenes y los planteamientos del marxismo, porque el tema fundamental del marxismo es el tema ético de justicia, de igualdad y de fraternidad.

Mi primer escrito, bastante ortodoxo, sobre esta materia se titulaba *Cristianismo y marxismo* y fue uno de los libros que tuvieron mas difusión y más impacto, por lo menos en Europa. Siempre encuentro gente que me comenta: "este libro tuvo mucho influjo sobre mi evolución", porque vivíamos en un ambiente en el que marxismo y cristianismo eran enemigos mortales, donde para nuestra formación católica el marxismo era el enemigo principal y para los marxistas ortodoxos el cristianismo era uno de los más grandes enemigos.

J.B. – ¿Y la Iglesia condena el marxismo por su dimensión de ateísmo o porque cuestiona el poder y la economía, de los que la Iglesia también participa?

Yo creo que ambas motivaciones se interfieren y fundamentan mutuamente. Hay la motivación política y hay la más explícitamente teológica. La Iglesia, siempre insistió en el carácter fundamental del ateísmo en el marxismo considerando que ésta era la fuente de sus errores.

J.B. – Sin embargo la Iglesia nunca condenó con tanta energía el ateísmo de Nietzsche...

Porque no tuvo el mismo impacto político. Nietzsche no despertó estas preocupaciones. La opinión de las bases, para mí, cada vez más se convertía en el criterio para definir la importancia de los problemas. Por ejemplo, en los primeros años me preocupaba hablar con otros intelectuales, especialmente los del norte, de Europa, pero poco a poco mis interlocutores empezaron a ser los sectores populares y por lo tanto el interés de la filosofía vinculado a su impacto sobre las tomas de partido de la gente.

Y entonces con el estudio teórico del marxismo se vinculan muchos encuentros con marxistas: es el periodo de finales de los sesenta y la primera mitad de los setenta, del diálogo entre marxistas y cristianos a nivel nacional e internacional.

Para mí fue importante que la reflexión teórica, histórica sobre el marxismo me llevara a encontrar a marxis-

tas concretas, con su militancia, compromiso, con su tensión ética. Considero un viraje en mi propia evolución el momento en que comprendí que puede haber un compromiso ético sin fundamento religioso y que este compromiso puede ser heroico. Estas personalidades y este pensamiento empezaron a cuestionar muy profundamente mi filosofía y teología tradicional.

El Concilio y el diálogo con el ateísmo

Fue durante y después del concilio. Durante el concilio ya empieza este clima, por lo menos a nivel local en Roma. El primer encuentro internacional, el de Salzburgo, es del 65, el Concilio no había terminado.

En este clima se considera que el diálogo con el ateísmo y particularmente con los marxistas es una de las implicaciones prácticas del concilio. El encuentro con el mundo moderno significó, para muchos de nosotros, una nueva capacidad de escuchar al ateísmo y de escuchar a los marxistas

J.B.— En la Lumen Gentium hay un capítulo precioso sobre el ateísmo. Ya había por tanto una reflexión sobre el ateísmo desde dentro de la Iglesia.

Sí, lo sé perfectamente porque yo fui redactor de estos textos. Tuve la suerte de poder hacer la primera redacción como miembro del secretariado de los no creyentes, que estaba naciendo en ese momento bajo la presidencia del cardenal Köenig.

Y pude participar en la subcomisión que trabajaba el tema con Monseñor Wojtyla, Obispo de Cracovia, que también tenía mucho interés en la problemática del ateísmo.

J.B.— Probablemente desde una perspectiva diferente...

Para él el concilio tenía que ser la organización de la Iglesia en la lucha contra el ateísmo, lo cual estaba en contradicción con el espíritu dominante en el aula conciliar, que consideraba el ateísmo como un interlocutor en el diálogo. Es diferente la actitud de diálogo con el mun-

do a la de lucha contra el mundo. Las intervenciones de Wojtila, se escucharon con mucho respeto pero no pudieron cambiar el sentido fundamental de aquellos textos.

En aquellos momentos era imposible para nosotros imaginar que, algunos años más tarde, ese obispo que no había entendido el espíritu real del concilio, se convirtiera en su intérprete auténtico.

J.B.- Parece obvio que detrás del restauracionismo del actual pontificado hay una Teología –imagen de Dios– diferente de la anunciada por el Concilio.

Se trata de un Dios juez y monarca absoluto. Porque si fuera un Dios liberador también podría comprender que la gente tuviera opiniones distintas y que haya que respetarlas; es un Dios que no entiende a la gente. Un Dios muy especial... del cual Juan Pablo II se siente enviado.

El 68-69: viraje hacia la teología de la liberación

J.B.- ¿Cuál es la fuente de inspiración de tu pensamiento: ¿la observación de la gente y su testimonio ético o el análisis y la deducción teórica?

Las dos cosas van juntas. Empiezo como profesor de filosofía que tenía la preocupación de decir algo y al mismo tiempo como persona que quiere escuchar experiencias vividas, experiencias militantes y lejanas de las que está viviendo en su convento. Así se empieza a abrir mi horizonte.

Para mí también fue una etapa importante nuestros 68-69 europeo, italiano y francés sobretodo. Me sentí muy vinculado al movimiento estudiantil y al movimiento obrero al tener que trasladarme a Francia, porque fui expulsado de mi docencia en Roma. Cuando me preguntó cuándo empieza mi viraje hacia la teología de la liberación, creo que tengo que hablar del 68. El 68 es el momento en el que con muchas otras personas, empiezo a aplicar el esquema de la lucha de clases a la sociedad, a la cultura, a la teología y a la Iglesia. Y éste fue uno de los temas que provocaron mis primeros enfrentamientos

con la institución y hacen que en el año 69 se produzca mi expulsión de la Universidad Salesiana. Y mi salida hacia París donde me acoge la Universidad Católica.

Llego a París en el clima del 68, cuando todas las actividades se desarrollaban en el marco de lo que había pasado en mayo del 68. Me acogieron con mucho afecto. Había personas con las que había colaborado en el concilio, obispos como Monseñor Marty o teólogos como Hauptmann, Chenu y Congar.

1972: el primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo

En el 72 hay otro viraje en mi evolución que es el encuentro con América Latina y con Cristianos por el Socialismo: lo provoca el primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en abril de 1972, en Santiago de Chile. Y allí se hace mucho más profundo el vínculo entre reflexión teórica marxista y compromiso político, ahora ya a nivel internacional y a nivel continental.

Este compromiso con CPS, fue el motivo de mi primer enfrentamiento abierto con mi orden. La orden no quería que participara en un encuentro que había sido desautorizado por la jerarquía chilena y que no era reconocido por la jerarquía católica en general.

J.B.- CPS, ¿no estaba en sus inicios excesivamente ideologizado o dogmatizado?

En el movimiento había muchos componentes y por lo tanto, probablemente, estaría también presente el componente dogmático. Pero quienes iniciamos el movimiento tuvimos desde el primer momento una actitud muy crítica frente al marxismo dogmático, soviético. Se insistía en que nuestra actitud debía ser de búsqueda inspirada en un marxismo humanista, heurístico. Entre la gente que se reconocía en CPS había planteamientos muy distintos que, a veces, llegaban a enfrentamientos como siempre pasó en la izquierda, pero eso no quiere decir que la línea de CPS como surgió en Chile e intentamos realizarlo aquí en Europa pueda considerarse dog-

mática. Además poníamos el acento sobre el marxismo porque también era el más rechazado por la institución.

**Conflictos con las universidades
y con la orden salesiana**

J.B.- ¿Tuvo algo que ver en esta expulsión de la universidad salesiana la propia orden salesiana?

Si. La decisión oficial vino de los superiores salesianos, pero la iniciativa había partido de la Secretaría de Estado, de Monseñor Benelli. Después del Concilio en el Vaticano se seguía la política de aparentar que no se tomaban directamente las medidas, especialmente en relación con los religiosos, sino que se pedía a los superiores que asumieran la responsabilidad. Y así fue mi caso.

Fue el resultado de sucesivas tomas de postura que me llevaron a cuestionar la actitud del Vaticano. Por ejemplo, ante el golpe de Pinochet entre otras. Y esto provoca también el conflicto con la Universidad Católica de París. Me plantean que mis clases de marxismo no las consideraban objetivas y que querían de un profesor de marxismo era que tuviera neutralidad científica. Yo expliqué que neutralidad científica no existe en ningún campo, pero mucho menos en una clase de marxismo. No era pensable, no era posible. Pero mantuvieron la idea de que no era compatible una actitud favorable al marxismo (en este momento no se hablaba de teología de la liberación, sino de la teología de la revolución) con mi presencia en una facultad de teología. Me expulsaron sólo de la facultad de teología. En la de filosofía no hubo problema y hubo una cierta solidaridad de parte de los colegas.

J.B.- ¿Qué asignatura profesabas?

Se llamaba "Introducción al marxismo", en la Escuela de Ciencia de Teología de las Religiones, que formaba parte de la Facultad de Teología. En el marco de esta Escuela di un curso de introducción al marxismo durante cuatro años. En el cuarto año estalla la crisis provocada también por una intervención del Cardenal Daniélou, con el que me había peleado durante el concilio.

Había muchas contradicciones en sus actitudes. Por ejemplo, en la cuestión sobre el ateísmo en un primer momento se opuso al planteamiento orientado hacia el diálogo. Después cambió –tenía una psicología bastante mutable– bajo el influjo del Padre De Lubac y especialmente por el impacto de su libro *El drama del humanismo ateo*. También en todas las cuestiones sobre la sexualidad Daniélou tenía una posición muy rígida, por ejemplo sobre el celibato eclesiástico, que provocaron después muchos comentarios cuando murió en las condiciones que conocemos.

Hubo, pues, presiones sobre el Instituto Católico de París que llevaron a mi expulsión. El año siguiente yo estaba dando también cursos en el Instituto Superior Lumen Vitae de Bruselas, afiliado a la facultad de los jesuitas de la Universidad de Lovaina. Y allí, también al cabo de 4 años me expulsan por las razones de siempre, marxismo y Teología de la Liberación. François Houtart, Gustavo Gutiérrez y Paulo Freire renunciaron también por solidaridad conmigo. Ellos eran, como yo mismo, profesores invitados que venían por ciertos períodos.

Fue un conflicto que tuvo explícitamente componentes ideológicos. Y digo explícitamente porque después de una protesta de los estudiantes y de muchos profesores, el padre provincial que tenía que decir la última palabra sobre este asunto, aceptó un debate sobre mis posiciones filosóficas y teológicas entre profesores.

J.B. – Así, hubo una especie de auto de fe, de juicio público...

Creo que él se imaginaba que sería un juicio público. El acusador presentó sus acusaciones; yo di mi respuesta y al final se votó. Estaban presentes catorce profesores y la pregunta era: ¿piensa usted que la enseñanza del Padre Girardi tiene lugar en este Instituto? Doce contestaron afirmativamente, uno negativamente y otro se abstuvo. Tuve una mayoría aplastante a favor. Pero, después, el provincial que tenía que decidir delante de Dios, decidió expulsarme.

Yo supongo que el provincial imaginaba que habría enfrentamiento y que él por fin haría de árbitro. Pero no

hubo enfrentamiento. La mayoría, inclusive los que no estaban de acuerdo con mi pensamiento, algunos de ellos lo dijeron, defendían la libertad de expresión. Decían que en ese momento la teología de la liberación tenía mucha importancia en la Iglesia y que era importante que en un Instituto Pastoral como el nuestro se planteara esta problemática aunque podamos no compartirla. Por lo tanto la última palabra tuvo que decirla este provincial, que a lo mejor había recibido también alguna directiva de Roma. Así hubo esta tercera expulsión.

Y la última fue de la orden salesiana en el 77 cuando los superiores salesianos sacaron las conclusiones de mis enfrentamientos con la jerarquía y me dijeron que ya no me podía quedar en la orden. Ellos hubieran querido que yo renunciara, pero les dije que consideraba que estas posiciones tienen derecho de ciudadanía en la Iglesia: "no me voy a retirar, son ustedes quienes tienen la responsabilidad de decidirlo". Y efectivamente, tomaron la decisión y me echaron de la orden.

**1980: primer encuentro
con la revolución popular sandinista**

Mientras tanto se había profundizado mi colaboración con América Latina y en el año 80 tuve mi primer encuentro con Nicaragua. Estando en México dando clases en la UNAM pensé que podía aprovechar este momento para ir a Nicaragua, donde había triunfado la revolución sandinista y se estaba celebrando la clausura de la campaña de alfabetización.

Yo ya había estado en Cuba y en Chile, pero el encuentro con la revolución nicaragüense fue un momento muy importante porque de repente descubrí que podía ser cierta la intuición –en Europa ya olvidada– de la confluencia entre cristianismo y marxismo. Inclusive algunos de los protagonistas hablaban del aporte que algunos de mis escritos podían haber dado a la maduración de la conciencia de los militantes, y me dijeron: necesitamos tu colaboración. Allí empieza una etapa mucho más intensa de colaboración con América Latina, especialmente con Nicaragua. A partir del 81 todos los años pasé dos o tres

meses allí, colaborando sobre todo con el Centro Valdivieso. También quise manifestar mi fidelidad al pueblo de Nicaragua, después de las derrotas. Hoy la colaboración no sigue ya tanto con el Centro Valdivieso, sigue mas bien con la Universidad Politécnica que dirigen los evangélicos. Pero quise, a pesar de la derrota, mantener la fidelidad a un pueblo con el cual habíamos luchado y que estaba viviendo momentos muy difíciles.

El viraje del V Centenario

J.B. – La celebración del Quinto Centenario y los Encuentros de la resistencia indígena, negra y popular marcan una nueva etapa en tu vida.

Efectivamente, aquello fue para mí una nueva etapa en la toma de partido a nivel político y a nivel teológico. Viví el enfrentamiento que se produce entre la institución que pretende celebrar el quinto centenario y la vivencia que el movimiento popular tiene de aquellos acontecimientos.

Hubo tres encuentros continentales de la resistencia indígena, negra y popular. Así que por un lado hay el compromiso de la Iglesia, de la institución que pretende participar y apoyar estas celebraciones; y por el otro una reacción dura de la resistencia indígena, negra y popular que cuestionan radicalmente el compromiso de la Iglesia, la conquista, la evangelización vinculada a la conquista, hablan de genocidio y de la complicidad de la misma evangelización con este genocidio.

Para mí es el momento en el cual descubro la importancia del movimiento indígena y de la relación entre los indígenas, su historia y la evolución del cristianismo, porque el cristianismo se impuso en América Latina a partir de la conquista, del sometimiento y de la persecución de las religiones indígenas. Esto marca definitivamente la historia de la Iglesia allí y personalmente marca también mi propia evolución.

A partir de este momento empiezo a considerar central la problemática indígena, su insurrección y la de los movimientos que se desarrollan a nivel continental. Y particularmente en Chiapas en el 94 y en Ecuador, donde

la CONAIE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas de Ecuador) empieza a tener un papel nacional muy importante. Es otra etapa que comienza, y se inicia descubriéndome la importancia de las religiones no cristianas.

J.B. – ¿No crees que puede haber una cierta mitificación de estos movimientos indígenas?

Se les debe valorar sin mitificar y si en algún momento se exagera en los reconocimientos sería una pequeña reparación de los 500 años de desprecio con los que se les ha marginado.

J.B. – Para interpretar estos movimientos, ¿sigue siendo válido el pensamiento marxista?

No los contradice, los completa. Esta problemática no ocupaba un lugar central en el pensamiento marxista. Para mí fueron muy significativos los encuentros continentales y los documentos que la resistencia indígena, negra y popular publicó al final de cada uno de estos encuentros donde aparece que ellos desarrollan análisis, proyectos y estrategias, partiendo de su propia experiencia de sufrimiento, de lucha y de marginación, y a veces llegan a conclusiones muy cercanas a las del marxismo, pero sin citar ni Marx ni Lenin. Incluso como metodología es importante la elaboración de teorías a partir de la experiencia del dolor de los pueblos más que a partir de una teoría preconstituida. Se trata de no presentar un programa, un proyecto, una teoría preconstituida, para que esta teoría se vaya construyendo con el protagonismo del propio pueblo.

J.B. – El mismo pensamiento de Marcos parece un feliz cruce entre pensamiento occidental y pensamiento indígena.

Si, yo lo veo como una expresión de interculturalidad. Marcos ha tenido una formación occidental, también marxista pero se ha puesto a la escucha de las comunidades indígenas. Durante muchos años ha sabido escuchar y convivir y ahora está dando una reflexión que no

necesariamente es asimilada por la mayoría indígena. Es un problema general de todos los líderes, indígenas y no indígenas. El líder interpreta las aspiraciones del pueblo, pero a menudo éste no tiene el nivel de conciencia necesario para reconocerse en estas interpretaciones. En el caso de Marcos hay una manifiesta confianza de los líderes indígenas hacia él que expresa, creo, que se reconocen en conjunto con la interpretación que él está dando de la insurgencia.

Teología de la Liberación en Europa

J.B.— ¿Qué influencia tuvo en los orígenes de la Teología de la Liberación la llamada teología política de la Europa central, de los sucesores de Rahner, J.B. Metz, por ejemplo?

Personalmente mi evolución no pasó por allí. Partió primero de las luchas del movimiento obrero y del movimiento estudiantil y después de mi relación con América Latina. Pero yo siempre protesto cuando se presenta a la Teología de la Liberación únicamente como una búsqueda latinoamericana, porque sé que representa también un sector importante, aunque minoritario, de la búsqueda europea. Hay que recordar que desde finales de los 60 y los 70 hay en Italia y España un movimiento muy importante involucrando a la Iglesia en la lucha de clases —JOC o curas obreros, por ejemplo— que desarrollan una reflexión parecida a la que en AL se llamaba ya o se llamaría enseguida Teología de la Liberación.

Por ejemplo, al llegar a AL yo sentí una profunda continuidad entre lo que había profundizado desde mi experiencia europea y lo que se daba allí. Tanto es así que cuando voy al encuentro de Cristianos por el Socialismo en el 72, invitado por los hermanos latinoamericanos, no fui considerado un observador europeo, sino que fui cooptado de inmediato en la comisión teológica que redactó el documento final. Ellos veían una profunda continuidad entre lo que estaban buscando y lo que iba yo también descubriendo en Europa. Es importante recordar esto a los europeos porque este tipo de reflexión comprometida y abiertamente cuestionadora de la teología

oficial después fue desapareciendo. Aquellos movimientos se volvieron mucho más prudentes y moderados, así que es mucho más difícil ahora indicar sectores donde se siga desarrollando la teología de la liberación.

P. Balducci: afinidades y diferencias

J.B.— Como italiano probablemente tuviste relación con el P. Ernesto Balducci, de Florencia. Él publicaba también en IGLESIA VIVA y después de su muerte en abril del 1992 la revista le dedicó un emocionado recuerdo. Fue un hombre preocupado por la evolución cultural de nuestro tiempo, por la vivencia de la fe desde los pobres e influenciado por la experiencia pedagógica de Lorenzo Milani. ¿Significó una auténtica renovación en el panorama teológico italiano?

Significó por mucho tiempo una forma de progresismo. Fue un teólogo conciliar, muy prudente frente al marxismo. En los años 70 era un teólogo comprometido, sensible, progresista pero me parece que su viraje hacia la teología de la liberación se da, bajo el influjo de teólogos latinoamericanos, con su reflexión sobre la conquista y la evangelización de América Latina. Aunque no llegó a radicalizar su pensamiento, creo que realmente en los últimos años él fue un teólogo de la liberación europeo. Después de su muerte yo escribí también acerca de él como teólogo europeo de la liberación en *Testimonianze*, su propia revista. No sé si IGLESIA VIVA conoció este artículo.

Balducci dedicó una atención especial al problema de las otras religiones, con la perspectiva de la unidad de todas ellas, lo que de algún modo lo acerca y lo aleja del movimiento macro-ecuménico indo-afro-latinoamericano. Porque, por un lado, él cuestionaba la centralidad que se atribuye al cristianismo y quería dejar de sentirse cristiano para acercarse al sentimiento macroecuménico. No le daba mucha importancia al reconocimiento de la especificidad de las otras religiones y que las otras religiones no quieren diluirse en una única religión mundial, sino que quieren ser respetadas en su especificidad.

Él consideraba que la historia camina hacia la unificación de todas las religiones. Yo creo que la historia debe respetar también la especificidad de las tradiciones indí-

gena y negra, por ejemplo y que es importante aspirar a un clima de respeto mutuo entre todas las religiones, pero eso no significa tender hacia una fusión.

Globalización y desarrollo local sostenible

J.B.- En tus últimas intervenciones hablas de la relación entre globalización y Proyecto Local.

Me interesa reflexionar acerca de esto como una nueva etapa de profundización de la teología de la liberación. Proyectos locales y poder local, redes entre proyectos locales, su relación con la globalización y la relación de todo esto con el redescubrimiento del cristianismo de los orígenes.

¿Qué quiero decir con Proyecto Local? Hay experiencias que surgen de comunidades con el protagonismo de la misma comunidad y que tienen como objetivo responder a sus necesidades y que a partir de esto pueden involucrar el conjunto del pueblo a nivel local, particularmente a los pobres. Veo en este desarrollo, que acostumbra a ser respetuoso de la naturaleza, la posibilidad de aplicar algunos principios, una metodología, unos proyectos, que a nivel global es mucho más difícil. Por ejemplo, nosotros optamos por los pobres como sujeto. Pero esto, que a nivel macroeconómico o global está en una perspectiva muy lejana, a nivel local de una comunidad se vuelve mucho más concreto. También la opción por los indígenas que puede parecer que no nos aporte nada porque su cultura, su religión, su mundo está muy lejos de lo nuestro, vemos que nos puede aportar muchas cosas si se reflexiona sobre su experiencia de autodeterminación comunitaria, su experiencia de espíritu comunitario. Asimismo la opción ecológica, el respeto de la naturaleza. Por supuesto hay que plantearlo a niveles macroeconómicos, pero es mucho más difícil para un grupo o una comunidad influir sobre la política del estado, de las grandes empresas y, en cambio, es posible influir sobre una orientación ecológica de un proyecto local.

También la valoración del papel de la mujer que yo no lo considero sólo importante porque permite la realiza-

ción de una política feminista o de una teología feminista de la liberación, sino sobre todo porque a partir del punto de vista de la mujer, es posible para la teología en general descubrir aspectos y proyectos que tengan más presente las dimensiones de la solidaridad o el amor.

Considero, pues, lo local como el terreno de aplicación de los grandes principios, y veo que esta intuición acerca al cristianismo de los orígenes, al modo cómo una comunidad primitiva interpretó el mensaje de Jesús, la solidaridad, el reparto de los bienes, y me pregunto si no sería importante para la renovación del cristianismo la recuperación de este espíritu comunitario. A partir de esto ya se están construyendo redes de solidaridad y colaboración. Está naciendo una especie de internacionalismo comunitario sobre el que tenemos que reflexionar tanto filosófica como teológicamente. Creo que el pensamiento de monseñor Proaño puede aportar mucho. Uno de sus libros fundamentales, autobiográfico, se titula *Creo en el hombre y la comunidad*.

El cambio global es el horizonte, es la utopía movilizadora que motiva las colaboraciones y las conexiones entre esta muchedumbre de proyectos locales, que en la medida en que estos proyectos se unan van a influir sobre orientaciones globales, en el país y a nivel mundial. Se trataría de articular los grandes horizontes con proyectos concretos. Hay una consigna que dice "piensa globalmente y actúa localmente"; yo quisiera integrarla diciendo: "piensa local y globalmente y, al mismo tiempo, actúa local y globalmente".

J.B.– Sin embargo, da la sensación que mientras la globalización neoliberal crece a velocidad de crucero las redes crecen a paso de tortuga...

Pero no son el único camino... No hay que abandonar la posibilidad de influir sobre los políticos. Pero la experiencia local confiere mucha autoridad. Si es posible a nivel local no hay razones para pensar que no es posible a nivel global. El proyecto a nivel local se constituye en momento de articulación entre lo posible-imposible.

Y sin cambio real de las personas tampoco se consigue nada. Por eso en mí siempre ha habido como unos ejes transversales de reflexión que girarían en torno al individuo, procesos educativos, autonomía personal, capacidad de libertad... y todo eso relacionado con la experiencia liberadora de la Fe.

Hacia una filosofía popular de la liberación

J.B. – ¿Estás intentado fundamentar una filosofía popular de la liberación?

Sí, y la llamo así porque los destinatarios no son otros intelectuales sino la persona común y corriente que tiene que descubrir su derecho de pensar autónomamente con su cabeza y de hacerlo especialmente en estos temas fundamentales que son la opción de vida y la opción religiosa.

Mi preocupación por la filosofía de la liberación coincide sólo en parte con los amigos y compañeros latinoamericanos, como Enrique Dussel, que tienen sobre todo la preocupación de fundamentar la autonomía de la reflexión latinoamericana frente a la reflexión europea.

Mi primera preocupación es recuperar la autonomía intelectual de cada persona. Parto de un análisis que atribuye mucha importancia en nuestra alienación a la dependencia intelectual, al hecho que en nuestra civilización queda muy poco espacio a la autonomía de las personas en la identificación del sentido de su vida, en la opción de su vida religiosa, que todo esto se realiza en forma de dependencia, en la familia, en la escuela, en la sociedad, en la Iglesia, en las otras religiones, frente a los medios de comunicación de masas, etc. Es muy difícil para una persona en el mundo decidir sobre lo que quiere hacer de su vida. Por eso considero que una tarea fundamental de la educación liberadora es la de despertar ese deseo de libertad intelectual.

En nuestra formación religiosa se presentaba la fe como un acto de obediencia intelectual. La libertad del acto de fe no estaba reconocida; al contrario, cualquier duda, sobre el contenido o el sentido de la fe se conside-

raba culpable. Me acuerdo de mis primeras clases de filosofía, cuando se discutía sobre la legitimidad de la duda para un filósofo cristiano y se afirmaba que esta duda sólo podía ser metódica, no podía ser real. Todo forma parte de una educación a la dependencia, de la culpabilización de la libertad; por ello este proyecto de filosofía popular de la liberación va dirigido a todas las personas para despertar en ellas el deseo y la capacidad de pensar autónomamente.

Es un mensaje dirigido más inmediatamente a los educadores populares, a los que se inspiran en la educación popular liberadora utilizando la metodología de Paulo Freire, descubrirles la importancia radical de este sector que es la Formación a la autonomía intelectual. Ésta es una dimensión de mi búsqueda.

Para una educación popular liberadora

J.B.– Muy vinculada por tanto a la educación, otra de tus preocupaciones.

Estoy colaborando con grupos de educadores populares, en este momento especialmente en Bolivia y Cuba, y esto creo que también representa una dirección de toda mi trayectoria. En los años 70 publiqué un libro que en italiano se titula "Educar, ¿para qué sociedad?" que apareció en castellano titulado *Para una educación liberadora*, con un prólogo de Freire. Ahora estoy vinculando este proyecto con el de la filosofía popular y con el pensamiento de Gramsci y de Che Guevara. Veo el marxismo como un movimiento educativo y por ello me parece importante esta dimensión liberadora de la educación revolucionaria.

Relacionado con esto hay que considerar la psicología y el psicoanálisis. Lo digo a partir de mi propia experiencia. Yo tuve siete años de psicoanálisis que me ayudaron a construir un cierto equilibrio, y también a escuchar a los otros porque me ayudó a cuestionarme a mí mismo. A partir del psicoanálisis se llegan a entender muchos problemas de los otros y se llega a enriquecer las perspectivas de la filosofía popular de la liberación.

Violencia/no-violencia y marxismo

Otra preocupación que me acompaña hace años es la problemática violencia/no-violencia y marxismo. Soy muy sensible especialmente al aporte de Gandhi como forma de no violencia militante. Hay que superar la contradicción que históricamente se ha manifestado entre marxismo y tradición no violenta porque ambas tienen como opción fundamental tomar partido por los oprimidos como sujeto.

A partir de esta opción fundamental es posible llegar a una nueva síntesis entre estas tradiciones. Esta síntesis puede ser de mucha urgencia y actualidad en un momento como el presente en el que estamos buscando caminos nuevos.

Y lo vínculo con las estrategias en general del movimiento indígena que creo que es fundamentalmente no violento y en particular en la evolución del movimiento zapatista que toma las armas para poder tener la palabra y que cada vez está explicitando una estrategia fundada sobre la movilización popular que rechaza una estrategia fundada en un triunfo militar, ya que sabe que no provocaría un cambio en la sociedad, lo cual es el objetivo de la insurgencia.

¿Muerte del marxismo?

J.B.- Se habla de la muerte del marxismo igual que se habla de la muerte de la Teología de la Liberación. ¿Son ciertas ambas muertes?

Cuando hoy la gente habla de la muerte del marxismo y la hace coincidir con el derrumbe de los comunismos del este europeos, parte del presupuesto de que sólo existe un modelo de marxismo. Es el mismo presupuesto de la doctrina social cristiana o de Juan Pablo II: sólo existe un modelo de marxismo, este modelo es el soviético, tiene como fundamento el materialismo dialéctico y por lo tanto incluye entre sus fundamentos el ateísmo científico. Todo esto forma parte del armamento de la lucha ideológica contra el marxismo y de la lucha ideológica de la Jerarquía contra la Teología de la Liberación.

Además siempre se propagó que la teología de la liberación asumía el marxismo acríticamente, con ingenuidad y es importante subrayar que los teólogos de la liberación nunca hemos asumido el marxismo dogmático como teoría o de forma global e indiscriminada, sino que siempre fue una opción por un marxismo humanista y siempre fue una adhesión selectiva, es decir, que había elementos que nos parecían, y nos parecen, una profundización de la opción por los oprimidos como sujetos que nos permitieron avanzar en el análisis de la sociedad desde el punto de vista de los oprimidos, que nos permitieron elaborar una estrategia que reconociera el papel fundamental de los oprimidos. Estos elementos nos ayudaron a descubrir el papel fundamental de lo económico en el análisis de la sociedad y el papel de lo económico en la concreción del amor, en la interpretación de la solidaridad. No hay solidaridad que no sea también solidaridad económica, no hay amor que no signifique compartir los bienes, que no signifique una reinterpretación de la sociedad en una perspectiva de solidaridad.

Marxismos que han muerto y marxismos que viven

J.B.– Cuando hablas de marxismo y de los diferentes marxismos, ¿entiendes que Marx es ya muchos marxismos filosóficos y políticos o han nacido muchos marxismos de un único Marx?

Las dos cosas son ciertas. Hubo interpretaciones opuestas de Marx y justamente éstas son nuestras referencias más inmediatas, pero estas dos interpretaciones tienen cada una un cierto fundamento. No puede negarse que en Marx hay rasgos de economicismo, autoritarismo o eurocentrismo, pero hay mucho más y no es objetivo reducir Marx a esto. Por lo tanto nuestra actitud selectiva o crítica también tuvo que referirse al propio Marx, es decir, aún cuando nos llamábamos marxistas, queríamos decir que éramos marxistas herejes que asumíamos la libertad de reconsiderar el marxismo como una brújula con la posibilidad de corregirla, de integrarla, de, sobretodo, compatibilizarla con nuestras opciones fundamentales.

J.B. – ¿Crees que el ateísmo es algo intrínseco al pensamiento de Marx o es el resultado del momento histórico?

En el pensamiento de Marx se encuentra un ateísmo que no se funda propiamente en el materialismo dialéctico como en el caso de Engels, Lenin o Stalin sino en una opción por la libertad. Considera que la fe en Dios no es compatible con la libertad de la persona y por tanto su ateísmo es la conclusión lógica de una opción humanista. Insisto, como consecuencia, no como fundamento, y por lo tanto la opción humanista mantiene toda su vigencia cuando intentamos mostrar que se puede asumir esta opción en la perspectiva de una fe en Dios, que sea un Dios liberador, un Dios que promueve la libertad de las personas, y que por lo tanto no tiene nada que ver con el Dios monarca absoluto que los ateos, con todo derecho, rechazan.

En cambio, en Engels y en Lenin veo la afirmación del materialismo dialéctico, que tiene como consecuencia lógica el ateísmo. Por eso es necesario profundizar esta contraposición entre materialismo dialéctico y materialismo histórico. Creo que ayuda muchísimo en este análisis tanto el pensamiento de Gramsci como el del Che Guevara. El Che Guevara fue un duro crítico del marxismo dogmático y desarrolla con todas sus implicaciones un marxismo humanista y casi libertario. En el debate interno de la revolución cubana es muy importante el rescate que se está haciendo del pensamiento del Che.

J.B. – A estas alturas, ¿qué entiendes por interpretación secundaria y dogmática de Marx?

Mi primera intervención en el encuentro de diálogo internacional que tuvo lugar en Alemania, se titulaba "Integrismo marxista, integrismo cristiano", es decir, que mi hipótesis era que en el momento en el cual les pedíamos a los marxistas revisar su integrismo, teníamos también nosotros que revisar el nuestro y el diálogo sólo sería posible a partir de esta convergencia crítica entre cristianos y marxistas capaces de cuestionar el dogmatismo de sus instituciones. Creo que esto sigue siendo cier-

to después del derrumbe del comunismo europeo cuando se discute sobre la muerte del marxismo. Ciertamente hay un marxismo que ha muerto, que nunca realmente fue algo vivo y que nunca fue una alternativa al capitalismo. A éste nadie lo añora. Pero hay un marxismo que no está cuestionado por este derrumbe y que es importante reafirmar y sería un grave empobrecimiento para la humanidad y para la izquierda si se le considerara como algo arqueológico.

J.B.- Sin embargo la tensión riqueza-pobreza ha estado siempre presente en la Iglesia y ha provocado luchas, herejías y condenas, pero también acercamientos. Es decir, ¿no hay mucho Marx antes que Marx, con verdaderos análisis económicos y políticos?

La preocupación de expresar el punto de vista de los oprimidos particularmente a nivel económico siempre estuvo presente en la historia, sobretodo en sectores marginados de la Iglesia y de las Iglesias porque la Institución como tal no asumió esta preocupación. La gran novedad de Marx es que convierte este punto de vista de los explotados en algo científico. Convierte el rechazo de un sistema opresor en la conclusión de un análisis riguroso ofreciendo también la metodología para este análisis. Representa un viraje en la historia de la cultura porque introduce el punto de vista de los explotados como alternativa en la interpretación de la historia de la cultura y de las religiones. Esto no quita que después de este viraje existan muchos límites y que por lo tanto siga siendo necesario considerar el marxismo como uno de los componentes de nuestra búsqueda, pero sin encerrarse en su perspectiva.

¿Muerte de la Teología de la Liberación?

J.B.- ¿Y de la muerte de la Teología de la Liberación?

Muchos nos preguntan si la Teología de la Liberación ha muerto. El Papa lo afirmó varias veces, dando como razón que la Teología de la Liberación se consideraba hija del marxismo y por lo tanto con la muerte del marxismo

murió también la Teología de la Liberación. Hay que reconocer que la Teología de la Liberación es menos noticia ahora de lo que era hace unos años, de lo que era en Nicaragua o en Brasil o de lo que era y fue en la vida de la Iglesia en los años setenta y ochenta, pero éste no es un argumento para decir que ha muerto. La pregunta que hay que plantearse para saber si esta forma de reflexión vive es: ¿cuál es el papel que sigue teniendo, si lo tiene, en las comunidades cristianas, en su vida, en su lucha, en los movimientos de liberación, en la vida personal de muchos cristianos? Si se asume este criterio se descubre que la Teología de la Liberación sigue siendo muy fecunda, que se está renovando y que se está insertando en el mundo de la globalización como promotora de una globalización de la solidaridad.

Hacia la liberación de Dios

J.B.— En ocasiones se pregunta cómo es que los teólogos de la liberación no habéis respondido a la condena. Quizá porque estáis más preocupados por la liberación de los pobres que por la liberación de la Teología de la Liberación.

Es cierto, pero también lo es que hubo respuestas de las que la prensa no se hizo eco; por ejemplo, frente a las condenas más solemnes, los dos documentos de la "Congregación para la doctrina de la fe", hubo una gran contestación. Yo mismo y muchos otros hemos escrito mucho acerca de esto, pero estos escritos no encuentran en la prensa el mismo eco que la condena. Tampoco se explican los nuevos desarrollos de la Teología de la Liberación. Por ejemplo, su encuentro con la ecología, con el movimiento indígena o el movimiento negro; el encuentro entre feminismo, liberación de la mujer y teología; el movimiento macroecuménico, como una de las revoluciones más importantes en el campo teológico en este momento porque significa el cuestionamiento de la pretensión del cristianismo de ser el centro de la historia, de las religiones, de la revelación porque significa redescubrir realmente un Dios amor-liberador que no sea encarcelado en una cultura, en un período de la historia, sino

que se ha preocupado siempre por todos los pueblos, por todas las culturas y que ha inventado caminos muy distintos para revelarse y para manifestar su amor.

Así, pues, creo que se está realizando no sólo una liberación de los pueblos, una liberación de la teología, sino también una liberación de Dios, que ha quedado preso mucho tiempo en la cárcel de una cierta cultura, de una cierta teología, y que en estas últimas décadas se está liberando también de estas cárceles.

Opción por los oprimidos como sujetos y lucha por el poder

J.B.- Si para ser portavoz de los marginados el cristiano debe ser crítico con cualquier mediación política, cultural, institucional, teológica, ante cualquier forma de poder, etc. ¿no acabará siendo marginado también él mismo? ¿Está condenado a ser siempre voz que clama en el desierto? ¿Cuál sería el pensamiento y la vivencia del cristiano?

Lo que caracteriza al cristiano es la voluntad de construir un amor históricamente eficaz, y para hacerlo hay que cuestionar todo lo que en la sociedad no es coherente con su proyecto de amor, de solidaridad, justicia y debe elaborar los elementos de una alternativa de sociedad que no renuncia a la toma del poder, sino que implica la transformación del sentido del poder. Esto quiere decir crear las condiciones para que el pueblo se convierta en sujeto de su propia historia. Me parece coherente con el compromiso cristiano, la lucha para que el pueblo se convierta en sujeto, es decir, que tenga el poder sobre su historia, que no sea un poder que implique la marginación de nadie, el dominio de un grupo sobre los otros. Lo esencial no es el rechazo del poder sino la transformación de su sentido porque no puede existir una sociedad sin un cierto ejercicio del poder y no puede existir una crítica de poder que no implique un proyecto de alternativa.

Hoy por hoy es difícil que la voz de la alternativa pueda llegar a tener el poder. Pero esto no quita que sea un objetivo que hay que tener presente, después uno lo realiza en la medida de sus posibilidades. Renunciar a cual-

quier participación en el poder no facilitaría la transformación.

Debate en la izquierda y búsqueda de la alternativa

J.B.— Incluso en los partidos de izquierda la preocupación por los marginados y por las alternativas al sistema son escasas. Entonces ¿cuál es la solución? ¿Formar parte de las listas del partido que tiene opción al poder?

Son preguntas que habrá que solucionar en cada caso.

J.B.— ¿Es cierta esta acusación: “la izquierda ha dimitido del debate de las ideas”? ¿No crees que el debate de las ideas en la izquierda hoy se hace más a partir de las pequeñas experiencias que de teorías?

Creo que el fundamento de la ausencia del debate en la izquierda es la dificultad que tiene hoy la izquierda en definir su identidad. Cuando la izquierda tenía una identidad ideológica definida, suma de un conjunto de planteamientos que tenían como objetivo una alternativa de sociedad, los grandes debates dentro de la izquierda y con la izquierda tenían fundamento. Este objetivo obligaba a tener análisis correctos del sistema, sobre sus posibilidades o sobre la relación entre el sistema y la fe, entre capitalismo e Iglesia. A partir del momento en el cual la izquierda renuncia a su objetivo de alternativa y que por lo tanto tiene muchos problemas en definir su propia identidad, no se sabe ya cómo plantear el debate y esto explica justamente que este debate se haya reducido. Para nosotros que hicimos una larga marcha para abandonar nuestro dogmatismo y para ir al encuentro de nuestros compañeros marxistas, fue de una enorme frustración el momento en que las organizaciones marxistas se disolvieron diciendo: “ya no existimos y nuestros interlocutores desaparecieron”. Aquello pareció frustrar el sentido del largo camino y esfuerzo que habíamos hecho.

Y ciertamente las pequeñas experiencias a las que nos referimos son base del debate porque mantienen la alternativa, van contra-corriente y contra el pensamiento úni-

co. Y en verdad, más que modelos abstractos tenemos que indicar caminos nuevos que partan de experiencias concretas, de experiencias locales que nos permitan también reconstruir la teoría y reconstruirla con la participación del propio pueblo. En esto nos dan lecciones los hermanos indígenas en sus movilizaciones, por ejemplo los hermanos zapatistas.

Prestar atención a las experiencias que nacen

J.B.- ¿Qué piensas acerca de que en los últimos años han desaparecido, en gran medida por la presión de la Jerarquía, muchísimas experiencias de fe vivida en comunidad que habían intentado también crecer en red?

Mi análisis no es tan pesimista. Reconozco que existen estos hechos, experiencias que se disuelven, que desaparecen, que se debilitan y que se reducen, pero existen también cosas que están naciendo y yo tengo tendencia a valorar particularmente lo que está naciendo. Hay miles de experiencias de desarrollo local y que no se conocen ni siquiera entre sí y por eso ni llegan a ser fuentes de esperanza, fuentes de valor en la lucha, y esto coexiste con un sentimiento subjetivo de soledad. Hoy es una tarea importante para los educadores, para todos los que quieren contribuir a la refundación de la esperanza participar en el descubrimiento de esta otra cara de la situación. Yo veo una tendencia, muy legítima, a señalar el aspecto destructor de la situación provocada por el neoliberalismo, por la globalización y es evidente que es importante tomar conciencia de esto. Pero ello no tiene que ocultar que como reacción, como lucha por la supervivencia y también como resultado de una nueva conciencia, estén surgiendo cosas nuevas como signos de esperanza.

Por ejemplo, en las comunidades de base de Nicaragua. Motivados por la fe están promoviendo una serie de iniciativas, comedores populares o dispensarios, que son formas de fidelidad a la opción por los pobres, con la idea que las pobres tienen que ser sujetos de su propia historia y en Brasil y otros muchos sitios muchas comunida-

des de base tienen también este carácter de compromiso por la solidaridad y la lucha por los pobres.

Incluso aquí en Europa. Evidentemente en la sociedad de la abundancia se ha superado la lucha por la supervivencia, pero si nos preguntamos quiénes son los que se preocupan por la inmigración, por los marginados, por los drogadictos, por la solidaridad con los indígenas, por el tercer y cuarto mundo, descubrimos que son organizaciones cristianas, aunque no exclusivamente porque no se trata de apropiarse nada, pero hemos de reconocer que un cierto dinamismo de base inspirado por la fe sigue presente también.

**Opción por los oprimidos
y autonomía ante la institución eclesial**

J.B.— Una de las características de estos grupos es su alejamiento de la institución eclesial. Están tan alejados de ella que ni para bien o para mal les interesan ya sus palabras o hechos.

Lo importante para el cristiano, individualmente y como grupo, es la libertad, la autonomía, es decir, superar la actitud de dependencia que hace consistir muchas veces el éxito del movimiento en la capacidad de influir sobre la institución. Actitud que todavía existe en muchos sitios, porque mucha gente mantiene la idea que en último término hay que tener como objetivo el reconocimiento delante de la institución. Esto se convierte en un obstáculo para el compromiso porque no se toman iniciativas para no entrar en conflicto con la institución. Esto es una forma de dependencia que entra en contradicción con la opción por los pobres y con la libertad que se necesita para realizarla coherentemente. Lo importante es no subordinar el plan de trabajo, las opciones del grupo o la comunidad a las iniciativas de la institución.

Dicho esto, ante cada iniciativa de la institución hay que juzgar si puede ser útil una intervención que le diga a la opinión pública que hay cristianos que piensan diferente y que por lo tanto no es legítimo decir en términos generales que "los católicos piensan que..." como está pasando frente a muchas discusiones sobre la sexuali-

dad, las nuevas técnicas de fecundación etc. La Iglesia habla y luego la prensa dice: "los católicos piensan que...", y "los laicos piensan que...". En este contexto puede ser muy útil una reflexión documentada de católicos que digan: "nosotros somos católicos, respetamos el punto de vista de la institución, pero no lo compartimos y no consideramos legítimo que se diga: 'los católicos piensan que...'; se debe decir: 'la institución, la jerarquía católica piensa que...'", porque entre los católicos hay un verdadero pluralismo".

Creo pues que las dos actitudes son compatibles. Una, de autonomía y otra de atención, apareciendo como alternativa, que no significa "a mí no me importa lo que digan", porque yo sé que esta institución tiene un impacto y a mí me interesa por el respeto que me merece, para dar información y por la posibilidad que manifieste a la opinión pública un pluralismo entre los católicos.

**La institución eclesíastica
entre opción por los oprimidos y opción por el Imperio**

*J.B.- ¿Qué juicio te merece el momento actual de la Iglesia?
¿Involución transitoria? ¿Un momento más en la larga trayectoria de luces y sombras desde Constantino? ¿Qué puedes decir del actual pontificado y las perspectivas de futuro?*

Estamos viviendo una situación que es el desarrollo consecuente de la opción por el Imperio que la Iglesia primitiva hace en la época de Constantino. A partir de esto pasa a un segundo lugar la opción por los pobres o por los oprimidos. Si optas por el Imperio, tienes que justificar las relaciones de dominación y la Iglesia lo hizo. Así se justificaron las relaciones de dominación que tenían como centro el Imperio Romano, que se convirtió luego en el Sagrado Imperio Romano, se justificaron las conquistas, se justificó la persecución de las otras religiones, todo a partir de esta opción por el Imperio. Entonces la historia de la Iglesia identificada con el Imperio entra en contradicción constante con la opción por los oprimidos, y creo que hoy también parte de las declaraciones, respetando también el compromiso personal de muchos

miembros de esta institución que son personas entregadas, la institución en su conjunto se caracteriza mucho más por esta opción por el Imperio que por la opción por los pobres y se convierte en un obstáculo a una opción consecuente por los pobres.

Para los creyentes que descubren esta contradicción yo insisto en la importancia de la autonomía, entendiéndola también como autonomía dentro de la Institución. Es importante que descubran su derecho a la autonomía para poder ser coherentes con sus opciones fundamentales, con el Evangelio. Porque hay una contradicción entre la religión del templo y el movimiento de Jesús. Hoy día se hace muy evidente esta contradicción todas las veces que la Institución condena formas de entrega, de movilización, de replanteamiento de la teología al servicio de los pobres.

J.B. – Tu libro El Templo condena el Evangelio, ¿no?

Sí, allí justamente intenté analizar esta contradicción partiendo de una experiencia que para mí era, y sigue siendo, especialmente significativa: la de la Conferencia Latinoamericana de religiosos y religiosas que elaboró un plan de evangelización liberadora a partir de la opción por los pobres. Lo que me impresionó fue que allí no se trataba de un teólogo extremista ni de un grupo, se trataba de una confederación de religiosos y religiosas de todo el continente, de personas acostumbradas a obedecer y respetar la Institución. Pero el Vaticano desconfió de toda esta institución, interviniendo en ella y eso me pareció particularmente escandaloso y significativo de esta contradicción. La solución del problema fue la desobediencia real de la gente que no reconoció el valor de las observaciones que venían de Roma y cada uno siguió por su cuenta en fidelidad a sus opciones. La obediencia que tuvieron que practicar, porque son religiosos, superiores religiosos, fue una obediencia formal, una obediencia jurídica. Se retiraron las autoridades que la Confederación había elegido democráticamente, se interrumpió esta campaña a nivel formal, pero ninguno renunció a

sus opciones fundamentales, ni en su experiencia interior ni en su práctica pastoral. La salvación en estos casos, como en otros de opresión de conciencia, fue la desobediencia.

El Jubileo: ¿centralidad de la iglesia o de los oprimidos?

J.B. – Ante el 2000 tengo la sensación de que la Jerarquía ha perdido de nuevo una de estas grandes oportunidades para hacerse presente en el mundo como servicio sumándose a las grandes preocupaciones como el problema de la deuda, las relaciones Norte-Sur, multiculturalismo, etc. En lugar de esto se ha optado por un Jubileo de espaldas al mundo.

Sí, pero es lógico. La opción por el Imperio es también la opción por la centralidad de la institución eclesiástica. Estas dos opciones coinciden porque la Iglesia opta por el Imperio, pues piensa que esto va a fortalecer su propio poder y en su ideología va a fortalecer la presencia del cristianismo en la historia. Pero este cristianismo, aliado con el Imperio, no es el del mensaje liberador de Jesús.

Los Cristianos por el Socialismo entre el pasado y el futuro

J.B. – ¿Cómo ves el futuro de CPS, disolviéndose llamándose "Cristianos por la Liberación", en otros grupos, manteniéndonos en las propias esencias...?

Es difícil contestar en pocas palabras. Intentaré hacer las distinciones que se imponen para contestar esta pregunta sin dogmatismos, ni en un sentido ni en el otro. Creo que la pista es cuestionar todo lo que no les confiere actualidad a este movimiento o todo lo que perteneció a una época, y creo que también la palabra "socialismo" hace pensar mucho en el tiempo que pasó, cuando los cristianos se movilizaban para participar y legitimar su participación en un movimiento que existía, ahora este movimiento por el socialismo casi no existe. Por eso es difícil entender para mucha gente lo que quieren estos cristianos que siguen llamándose "por el socialismo". Prescindiendo de la cuestión del nombre, creo que substancialmente lo que tiene que caracterizar el movimiento es la lucha por todas las formas de liberación actuales

(liberación nacional, de la mujer, del ambiente, por la liberación de los pueblos indígenas, por la liberación de los pueblos negros...). Esto hay que concretarlo sin necesariamente poner como objetivo el socialismo como alternativa. Una de nuestras tareas es reelaborar el proyecto de alternativa y si se mantiene la palabra socialismo podría dar la impresión de que nuestro proyecto sigue siendo la realización de un modelo de sociedad que consideran perteneciente al pasado. Son muchos los frentes de lucha que tienen mucha actualidad y que pueden encontrar en la fe cristiana una fuente inagotable de compromiso.

Un compromiso que no me cansa sino que me alimenta

J.B.- ¿Cómo te sitúas ante el futuro? ¿Hay motivos de esperanza, de cambio, o más bien el horizonte es negro?

Creo que las dos cosas: el horizonte es negro pero hay motivos de esperanza. La situación tiene estas dos caras y nuestra tarea es evidenciar la cara positiva, la cara esperanzadora porque ya abundan numerosos análisis pesimistas. Hay que reconocer su fundamento pero hay que rechazarlos cuando se presentan como un análisis exhaustivo de la realidad diciendo "esto es todo lo que hay" porque también hay muchos signos esperanzadores.

J.B.- Después de tantas expulsiones, condenas, juicios y tribunales, Giulio Girardi sigue siendo una persona referente para multitud de personas y grupos cristianos y de izquierda en general, como persona de fidelidad al mundo de los pobres, los desfavorecidos, etc. ¿Ha sido muy duro vivir todas estas situaciones?

Ha sido muy duro pero justamente esta confianza de ciertos sectores se convierte en un alimento. Quizá yo puedo darles algo, pero estoy recibiendo mucho más de lo que doy. Estos movimientos, estos grupos, estos amigos, con su confianza alimentan mi voluntad de lucha, mi voluntad de trabajo, alimentan mi fe, porque me comunican su capacidad de lucha, su capacidad de creer en el amor a pesar de todas estas dificultades así que ante

todas estas dificultades tengo que decir que me siento realizado, siento que la vida y la lucha tienen sentido.

J.B.– ¿Y no es cansado vivir prácticamente en el aire, en los aviones me refiero?

Es cansado si no sabes para qué estás viajando, si no sabes cuál es la meta; pero si sabes que te espera un encuentro con un grupo, y que este encuentro te va a enriquecer y que tú vas a contribuir a enriquecerlos, entonces los viajes son muy agradables y enriquecedores.

J.B.– Para terminar, ¿cómo explicas la especificidad de la Buena Nueva de Jesús?

Debo decir que este problema ha dejado de preocuparme porque en la medida en que descubro otras religiones y otros mensajes me doy cuenta de que cosas que yo consideraba propias del cristianismo, como la identificación con el Amor, también se descubren en otras experiencias religiosas.

J.B.– ¿Podría decirse que la especificidad del Evangelio es la prioridad de los pobres?

No necesariamente. Cuando pienso en la experiencia de Gandhi, su experiencia religiosa, su experiencia política, veo que para él la opción por los pobres, su opción por los parias es una clave de lectura fundamental de su vida, y aunque la reconoce como de inspiración cristiana no quiere convertirse al cristianismo porque cree que esto debe vivirse en todas las religiones y él ha de vivirlo en su propia religión.

También la experiencia de tantos militantes ateos que tienen una entrega total o dieron su vida por la causa de los pobres, nos obliga a plantear la razón de nuestra identidad. Estoy estudiando la vida de Che Guevara que se entregó totalmente y cuando busco su hilo conductor, la fuente de su pasión, el fuego que enciende toda su vida, la encuentro en esta opción por los oprimidos como sujetos, y él es ateo. Algunos dicen que es cristiano, pero no, no

hay razones para decir que sea cristiano. Aunque la opción por los pobres sea esencial y central en la experiencia cristiana esto no significa que sea propio de los cristianos.

Fe en el Amor y serenidad ante la muerte

J.B.- Y para Giulio Girardi, ¿qué es, pues, la fe en Jesucristo?

No quiero analizar aquí las razones de mi fe, pero si tuviera que describirla sería este sentimiento de serenidad ante la vida y ante la muerte que me confiere la convicción de que Dios me ama desde siempre y hasta siempre, que Jesús es mi amigo entrañable. Creo que esta confianza ha sido, y sigue siendo, el hilo conductor de mi vida, de mi búsqueda y de mi pensamiento. Esta opción se ha concretado para mí en la opción por los oprimidos, como signo de fidelidad al Amor.

El lema de mi primera misa fue "hemos creído en el Amor". Era ya el signo de una orientación que empezaba a tomar mi formación sacerdotal. Es el sentimiento de que Dios me ama y quiere que yo sea testigo de su amor en el compromiso para que el amor llegue a ser históricamente eficaz, para que llegue a ser el alma de un mundo nuevo.

Algunos me preguntan: "¿tú nunca hablas de la muerte? No pareces preocupado". Tengo 73 años, y por lo tanto mi muerte está bastante cercana, pero no me preocupa. Si es cierto que Dios me ama, la muerte va a ser un encuentro formidable con Él y con la luz, voy a entender mucho más lo que significa ser hijo de Dios, ser identificado con Dios.

Creo que esta dimensión de la identificación con Dios en Jesús no la hemos subrayado suficientemente. Para mí, han sido las religiones orientales las que me han ayudado a redescubrirla por medio de la meditación: ellas, pues, siempre insisten en profundizar esta experiencia de identificación con Dios: "yo soy tú; y tú eres yo". Esto me ha llevado también a releer con más atención los textos del Evangelio donde Jesús habla de su identificación con el Padre y con nosotros. Esta identificación que es el centro de la experiencia de fe, es una fuente inagotable de fuerza, de luz y de esperanza.