

Ejes de una catequesis liberadora

PASCUAL MAYMÍ

El tema de la catequesis liberadora es sumamente actual y gran importancia. Es también muy complejo: en este campo resulta cada vez más difícil deslindar educación humana, educación cristiana, teología, catequesis...

Desde luego, autor obligado en esta materia es Paulo Freire, supuesta su producción pedagógica, tendré muy presentes los trabajos suyos que enfocan explícitamente la temática cristiana¹. También tengo muy en cuenta algunos artículos de Girardi².

De la catequesis del anuncio a la catequesis de la experiencia

Durante muchísimos años la catequesis ha sido, sobre todo, transmisión de un anuncio, doctrina o mensaje, terminado fundamentalmente desde hacía siglos y, por tanto, ajeno a las vicisitudes más concretas; una doctrina descendente, esencialmente intemporal y más bien estática.

Pero el hombre moderno es muy sensible a la existencia concreta, con todo lo que ésta tiene de temporalidad, búsqueda, tensión, dramatismo y crecimiento dialéctico; también con toda carga de pluralismo inevitable.

Paralelamente ha ido surgiendo la catequesis de la experiencia tímidamente al principio (la experiencia como simple centro de interés, punto de partida, método, etc...); más profundamente luego: la experiencia como contenido, y contenido central, de catequesis.

Pero todo esto ha supuesto una reestructuración profunda en la manera de ver y de presentar el cristianismo: se ha pasado de lo puramente sobrenatural y trascendente a la valoración de lo temporal e immanente; de la condenación de la modernidad del progreso a su aceptación y defensa; de una revelación demasiado estática al reconocimiento de la existencia humana en

¹ P. FREIRE, *Carta a un joven teólogo*, Seminarios 19 (1973) 269-275. *Educación, liberación e iglesia*, Seminarios 20 (1974) 229-256. Para abreviar, citaré en el mismo texto y así: *Educ.* o *Carta*, y número de la página.

² Sobre todo los dos últimos de una serie de cuatro: G. GIRARDI, III. *Christianisme intégrateur et christianisme libérateur en éducation*, Orientations 14 (1974) 461-486. IV. *L'éducation chrétienne, foyer de libération*, Orientations 15 (1975) 89-116. Los citaré simplemente con el número del artículo (III o IV) y la página. Los otros dos artículos se encuentran en Orientations 13 (1973) 9-31; 14 (1974) 21-55.

³ Cf. VARIOS, *Catequesis hoy: catequesis de la experiencia*, San Pío X, Salamanca, 1974.

creta como presencia y voz de Dios, como verdadero lugar teológico. Dios es visto como amor que libera y plenifica; no como dominador o rival del hombre. Y se habla de humanismo, personalismo, libertad, diálogo...

Sin embargo, la catequesis de la experiencia tiene sus riesgos; y en primer lugar el riesgo de reducir la experiencia humana y cristiana a lo meramente individual o grupal.

De lo privado a lo social y político

Antes que el individuo y el grupo está la sociedad. «El 'yo existo' no precede al 'nosotros existimos', sino que se constituye en él. La concepción individualista y burguesa de la existencia es incapaz de captar su base social e histórica» (FREIRE, *Educ.*, 241). La sociedad, con sus estructuras sociopolíticas, económicas y culturales es la matriz en que nos formamos y que lo tiñe todo, incluso lo más interior del hombre. Nadie, ni siquiera la iglesia, está fuera o por encima de estas estructuras, contra lo que generalmente se ha creído, con mucha ingenuidad, como si el ámbito de la fe pudiera ser independiente de los mecanismos socio-políticos. Hoy sabemos que incluso lo que dice la misma conciencia, individual o colectiva, debe entenderse a partir de factores objetivos distintos de esa conciencia y que tienen que ser analizados científicamente, con un análisis que no puede ser neutro, pero que debe ser justo. Y puede resultar que lo que uno cualquiera (educador, catequista, iglesia...) cree y dice de sí, no coincida realmente con lo que uno es de verdad.

A lo largo de la historia se han dado diversas relaciones entre lo religioso y lo político. Mucho tiempo lo político y lo religioso anduvieron juntos: la cruz ratificaba la espada. Pero la crisis de los tiempos modernos, la maduración política que liquidó la posición social de la Iglesia como «sociedad perfecta» hizo que la Iglesia prescindiera del mundo, se replegara sobre sí misma y redujera el cristianismo a lo privado. «La fe cristiana se redujo a una decisión aterrena de la persona. El mensaje bíblico se explicó e interpretó fundamentalmente mediante categorías privadas y apolíticas»⁴.

Para Reyes Mate ahí perdió la Iglesia su propia identidad: «La esencia de la Iglesia reside en su 'misión', en su relación al mundo. Pues bien, la Iglesia actualmente pone su esencia, su identidad en la relación a sí misma. El resultado es que la Iglesia, en vez de ser una institución original, es una institución que reproduce la estructura dominante en la sociedad»⁵. Y añade (*ibid.*, 568) que mientras la Iglesia entendía su identidad en

. von MALLINCK-
T, «Teología polí-
» y enseñanza re-
sa, en VARIOS, *Ca-
tesis política*, Ver-
Divino, Estella,
t, p. 14.

. MATE, *Comuni-
cristiana grupo
tico. Identidades y
ción*, Pastoral Mi-
era 10 (1974) 563.

función de su universalismo, lo importante era ¿cómo encarnarse en el mundo?; pero el binomio iglesia-mundo fue destituido por el binomio razón-fe, que plantea la misión prescindiendo los hombres concretos a los que se dirige. «Hacer abstracto del mundo que espera el mensaje; más aún, definir la misión la Iglesia como rechazo de ese mundo fueron las condiciones sobrevivencia, pero son, al mismo tiempo, la destrucción de la identidad eclesial» (*ibid.*, 569).

Nuestra fe tiene que ser personal, pero no privada. Por ejemplo debemos identificarnos con los pobres, como Jesucristo, pero esto «no es posible sin desencadenar una 'desprivatización' de bienes [...]. Las iglesias occidentales se han acomodado de buena gana en la privatización de sus funciones en la sociedad y en la constelación de los poderes»⁶.

⁶ T. WIESER, *La Iglesia, signo de liberación y de salvación*, en R. METZ - J. SCHLICK, *Ideologías de liberación y mensaje de salvación*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 187 s.

La autorrealización mundana del hombre es parte integrante de la venida del reino. Por esto hoy se habla cada vez más de teología política, entendida no como un capítulo más de la teología, sino como algo global que afecta a la teología entera, puesto que aquí «política» no se refiere sólo al Estado, sino al conjunto de la sociedad. «Designa más bien una estructura fundamental de la conciencia teológica y no una simple teología aplicada; creemos, por el contrario, que toda teología debe orientarse a la práctica, y que en este sentido tiene que ser 'política' (MALLINCKRODT, *l. c.*, 13). Es «una categoría fundamental y hermeneútica de la necesaria dimensión histórica y social de la cristiana en las condiciones de nuestra sociedad»⁷. Preteñido desprivatizar el mensaje cristiano: «Insiste en el carácter público de la salvación. La predicación no ha de comprenderse como comunicación de lo que Dios me hace a mí personalmente sino como palabra de promesa relacionada con la sociedad y el mundo» (MALLINCKRODT, *l. c.*, 14): «pretende eliminar el viejo dualismo existente entre lo religioso y lo profano (es de lo terreno, social o político) y entre la Iglesia y el mundo» (RÜTTI, *l. c.*, 186). Mas ¿hasta qué punto realiza estas pretensiones la teología política? Volveremos sobre el tema.

⁷ L. RÜTTI, *Concepto de «político» en teología política*, en VARIOS, *Catequesis política*, p. 192.

⁸ Cf. P. MAYMÍ, *No-directividad y educación de la fe*, en VARIOS, *La no-directividad en la educación de la fe*, San Pío X, Salamanca, 1975, p. 111 s.

Y la catequesis ¿se abre debidamente a lo social y público? Entre las modalidades de catequesis más cercanas a la existencia real concreta, cabe mencionar las que se inspiran en la no-ditividad y en la dinámica de grupo. Sin embargo, a Rogers le ha dado mucho que reprochar su poca abertura a lo social y político, pero si para él la sociedad se redujera a condición o marco de desarrollo individual⁸. Y todos los grupos y comunidades de este tipo se corren el riesgo de vivir demasiado de espaldas a la dimensión omnipresente y prioritaria de la sociedad.

D. HAMELINE,
*Intention d'instruire
illusion non-direc-*
Orientations, n.º
1970, p. 24, 37-41.

Para Hameline⁹, el cristianismo tiende a centrarse en la persona, el diálogo, la interrelación; pero suele tener repugnancia a la estructura, como si hubiese división maniquea entre lo microsocial (bueno, humano) y lo macrosocial (inhumano). Cierta grupismo cristiano corre el riesgo de engañarse: sus vivencias pueden ser catárticas, cálidas, pero no instituyentes, transformadoras de la realidad. La fraternidad cristiana tiene que ser universal; el grupo no es sino una célula de un cuerpo inmensamente mayor. ¿«Se está bien aquí; levantemos tres pabellones»? No. Hay que dejar el grupo y enfrentarse con el universo social y sus contradicciones. Pero hay que hacerlo de verdad; no sólo con palabras o con teorías.

De las palabras, nociones e ideales al compromiso real

Toda existencia es «una tensión dramática entre el pasado y el futuro, la muerte y la vida, entre permanecer y partir, crear y no crear, entre pronunciar su palabra propia y el silencio mutilante [...]. Es una ilusión pensar que podemos escapar a esta tensión dramática» (FREIRE, *Educ.*, 240).

Serían falsas soluciones alienarse en lo cotidiano (para desembocar en el fatalismo o en el cinismo) o «caer en un intelectualismo vacío e igualmente alienado». No basta hacer teoría sobre la realidad, ni contemplarla desde lejos en forma abstracta. La catequesis de la experiencia ha estrenado capítulos nuevos (sexo, amor, libertad, trabajo, dinero, sociedad, historia...), pero muchas veces sigue con el enfoque de antes: esencialista, abstracto; habla de temas nuevos, pero no de vivencias nuevas, llenas de concretez y plenamente arraigadas en lo social. Es la misma trampa en que han caído las teologías de la secularización: hablar del progreso, de la sociedad, de la temporalidad..., pero en sí, independientemente de la temporalidad real; piensan la historia en clave metafísica, en vez de hacerlo históricamente¹⁰.

Tampoco bastan los ideales y los buenos deseos. Los buenos deseos pueden ser más o menos consolatorios, pero no cambian la realidad. Las buenas palabras y los ideales tampoco la cambian: se limitan a principios generales, buenas intenciones, afirmaciones intemporales, válidas sólo para un mundo que no existe en ninguna parte. Estamos ante un idealismo que se engaña y que es inoperante y contraproducente: se engaña porque se cree instituyente, pero es solidario de lo instituido, incluso cuando teoriza lo contrario; es inoperante porque ignora las motivaciones inconscientes y el peso decisivo de lo histórico, económico, político y cultural; es contraproducente porque actúa como opio y

C. DUQUOC, *Am-
edad de las teo-
s de la seculari-
m*, DDB, Bilbao,

cortina de humo que aleja del análisis y de la transformación de la realidad concreta; preconiza cambios, pero contribuye que todo siga igual. Hay que desmitificar las buenas intenciones y los ideales. Tendríamos que hablar mucho menos y hacer bastante más ¹¹.

¹¹ Cf. D. HAMELINE, *Langage des intentions, langage des institutions*, Orientations, n.º 34, 1970, pp. 21-42.

No queda más camino que «la praxis histórica, que es esencialmente social y no individual. Tan sólo en la medida en que asumo totalmente mi responsabilidad, en el juego de esta tensión dramática, me hago presente conscientemente en el mundo» (FREIRE, *Educ.*, 240).

La catequesis no puede ser desconocimiento del mundo, sino compromiso con él. Un compromiso que no ha de limitarse a palabras labradas más o menos abundantes, a teorías e ideales, por muy sabios que sean. Un compromiso que no puede reducirse a contemplar e interpretar la realidad, sino que debe transformarla con valentía y creatividad. Y sólo es comprometido el catolicismo que «intenta responder al desafío de un cambio social y profundo y generalizado, no por una postura de simple rechazo repetición ritualizada en función social de defensa, sino por un compromiso vital que intenta asumir desde una coherencia cristiana las formas de una cultura moderna secularizada» ¹².

¹² Cita que hace suya J. M. DÍAZ MOZAZ, *Análisis del compromiso cristiano en el contexto histórico español*, en VARIOS, *Educación de la fe y compromiso cristiano*, San Pío X, Salamanca, 1976, p. 11.

De la libertad a la liberación

Desde la revolución francesa han triunfado los ideales de libertad. Sin embargo hoy la libertad está en crisis: es motejada de ilusoria o sospechosa. Los factores decisivos de este cambio han sido Freud, Marx y el existencialismo. La libertad es lujo burgués; o bien no existe: hay que conquistarla penosamente, hay que irse liberando. Por eso, en la cotización contemporánea, baja la libertad y sube la liberación.

Este cambio tan importante tiene un sentido profundo que hay que olvidar: implica el paso del individualismo a lo colectivo y comunitario; el paso de lo metafísico y absoluto a la relatividad; es también una búsqueda de sentido y de esperanza para el duro caminar de la existencia.

Pero la liberación tiene también sus trampas y problemas. El efecto: la liberación absoluta, inmediata y definitiva es imposible (todos estamos condicionados; van surgiendo nuevos factores de alienación; etc.). Además, ¿qué hacer frente a «otros»? ¿imponer la liberación a los disidentes, privar de libertad a los enemigos de la liberación? ¹³.

¹³ Cf., para todo esto, M. MERLE, *Libertad y liberación*, en R. METZ-J. SCHLICK, *Ideologías...*, pp. 13-32.

Pues bien, ante este afán contemporáneo de liberación, ¿qué ofrecen la catequesis, la iglesia, el cristianismo? ¿en qué consiste su salvación?

En toda la Biblia el tema de la liberación es capital. Y Jesucristo se lo aplica a sí mismo: «Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos» (Lc 4, 18). Pero ¿qué significa esto en concreto?

Se han dado muchas respuestas a lo largo de los siglos: liberación del pecado; alejamiento de lo temporal, porque la privación y el sufrimiento llevan a Dios; repulsa de la modernidad (libertad, progreso...), aunque luego esta modernidad se ha presentado como condición de la posibilidad de la fe y signo del Espíritu...

Según Duquoc, Jesús nos libera, en primer lugar, de la tentación mesiánica, entendida en el sentido de que él no quiso ser un líder humano, precisamente para dejar a los hombres la tarea de transformar el mundo; el anuncio del reino no hace vana la lucha histórica sino que pone de relieve su sentido trascendente. Nos libera, en segundo lugar, de la tentación de ceder al escepticismo por motivos espirituales: creer que el absoluto es lo único necesario y quitar así realidad al mundo y a la historia ¹⁴.

A pesar de todo esto, se ha hecho notar (cf. WIESER, *l. c.*, 176-180) que, desde el positivismo y el marxismo hasta nuestros días, las experiencias o expresiones de salvación se han realizado al margen de la Iglesia o en contra de ella; y se afirma del protestantismo lo que vale también de otras iglesias: «Podríamos decir, como resumen de la historia del protestantismo, que esta historia nos demuestra una Iglesia cada vez menos segura de su significación salvadora» (p. 176). Hoy la mayoría de los cristianos más bien se interrogan, buscan, en vez de ser los voceros entusiastas de la salvación. Además, sobre la Iglesia pesa la tremenda hipoteca de los siglos en que ha estado al lado del poder. La Iglesia no es percibida como una estructura de liberación sino de sumisión.

¿Será que la Iglesia no tiene nada vital que decir, como afirma un grupo de jóvenes?: «A no ser que hablemos de una opresión indirecta por su alianza con los poderosos, para nosotros la Iglesia, más que opresora o liberadora, hemos de decir que está ausente de nuestro mundo. Ni nos dice nada ni creemos que la Iglesia se esté planteando en serio qué 'buena nueva' nos puede aportar. Da la impresión de que no tiene nada vital que decirnos» ¹⁵.

Es que hoy la liberación social es eminentemente conflictiva:

14. C. DUQUOC, *Liberación y salvación en Jesucristo*, *ibid.*, p.

15. J. A. COMES, *El proceso político y social de la liberación*, Editorial Misionera 10 de mayo de 1974, p. 524.

16 G. CASALIS, *Liberación y concientización en América latina*, en R. METZ - J. SCHLICK, *Ideologías...*, p. 166.

«En contra de la ideología de las sociedades 'liberales', en tra del discurso idealista de los sacerdotes, filósofos y políti de las clases dominantes, la libertad no se presenta ya como dimensión psicológica o moral del ser humano en abstracto individuo mítico, sino como una finalidad concretamente h rica de acción colectiva. Ser liberado *de* la opresión *para* c truir un mundo humano: eso es el devenir, el crecimiento ó libertad»¹⁶.

De la integración a la revolución, como respuesta al des de la existencia

La liberación humana es hoy muy conflictiva. El cristian puede inhibirse. ¿Qué hará: mejorar la sociedad o transform la? ¿integración o revolución?

La integración supone que el capitalismo es aceptable, al m sustancialmente, y que puede ser humanizado. La revolu afirma que el capitalismo es radicalmente inhumano y que t que ser suprimido; afirma que la sociedad actual es una est turación de opresores y oprimidos, no sólo en lo económico también en lo político y cultural.

La Iglesia, sin perjuicio de creerse una sociedad distinta, a suficiente, exterior y superior al mundo, ha dado también soluciones, pues se considera experta en humanidad, ya que ne la clave del origen y del fin del hombre.

Las soluciones cristianas más frecuentes (la reforma indivic el asistencialismo, el desarrollismo y el interclasismo) rech la revolución. Pero la reforma individual olvida que el in duo está condicionado fundamentalmente por lo social. El t encialismo, es decir, «las prácticas que llamaríamos 'accio anestésico' o 'acciones-aspirina' [...] constituyen la expre de un idealismo subjetivista que no puede conducir más qu mantenimiento del *statu quo*» (FREIRE, *Educ.*, 230). En cu a los términos «desarrollo-subdesarrollo», «¿es que no dan a tender que el modelo de revolución de los países ricos tiene ser imitado por los demás y que hay que mantener el tipo de laciones actuales que ellos mantienen con los países pobres? consiguiente, se niega que el desarrollo 'sea el nuevo nombr la paz' (*Populorum progressio*, 76) y se rechaza en bloque t la ideología del 'desarrollismo'» (CASALIS, *l. c.*, 156). El desa llismo aboga «por el pacto entre las burguesías nacionales proletariado emergente», pero en la dependencia; el desarri verdadero, en cambio, supone una doble liberación: «por parte la sociedad dependiente se libera del imperialismo, y,

otra, las clases sociales oprimidas se liberan de las clases sociales opresoras» (FREIRE, *Educ.*, 246 s.). El interclasismo, muy tradicional en la iglesia, pretende que es inevitable que existan clases sociales; pero que en vez de oponerse deben colaborar entre sí, ya que mutuamente se necesitan. Es cierto que recientemente la iglesia ha reconocido, en teoría y hasta cierto punto, el estado de injusticia social y la necesidad de la lucha; pero luego retrocede ante el miedo de tener que admitir que esta división y esta lucha la afectan a ella misma: ¿cómo puede ser signo de salvación entre los hombres, si carece de unidad y universalidad? ¹⁷. Se sigue, pues, manteniendo que la jerarquía está por encima de la lucha de clases; pero «¿qué significa la permanencia de una concepción de la Iglesia como exterior a los conflictos humanos, con la facultad de ser árbitro de los mismos desde arriba, sin comprometerse nunca con ellos? ¿No es esto el residuo de una ontología, de una teoría del conocimiento y de una eclesiología, que relacionan sin apelación a la Iglesia con las clases actualmente dominantes de los países occidentales?» (GUICHARD, *l. c.*, 146).

J. GUICHARD,
l. de clases y
o de la salva-
ibid., p. 140.

El antagonismo de clases es fruto del sistema. Y «si bien el sistema aliena tanto a una clase como a otra, las aliena sin embargo de un modo diferente. A las clases dominantes las aliena en la medida en que transformando el *ser* en un falso *tener*, se sacian de *poder* y dejan así de *ser*; a las clases dominadas porque, impedidas para acceder a un determinado *tener*, dejan de *ser* al carecer de todo *poder*» (FREIRE, *Educ.*, 251; el subrayado es suyo). «Ser revolucionario significa estar contra la opresión y la explotación y estar a favor de la liberación de las clases oprimidas de un modo muy concreto y no en términos idealistas» (FREIRE, *Educ.*, 239).

En síntesis, la tensión dramática de la existencia es «un desafío permanente al que debo dar una respuesta. Y mi respuesta no puede ser más que mi praxis revolucionaria»; y puesto que la historia es devenir, la revolución tiene que ser permanente; pero esto no debe causar decepción o miedo, sino la «alegría de ser» (FREIRE, *Educ.*, 240 s.), porque «la existencia no es desesperanza, sino riesgo. Yo no puedo ser si no existo arriesgadoamente» (FREIRE, *Educ.*, 241). Un riesgo histórico, no abstracto, y cuya forma y eficacia varían según los lugares.

No cabe neutralidad ni una tercera vía. Sólo creen en ellas los ingenuos o los astutos. No tomar posición es ya tomarla, es apoyar el *statu quo*, contra los oprimidos. La Iglesia ha sido siempre contrarrevolucionaria, guardiana del orden establecido. Pero hoy esto equivaldría a encerrar el anuncio de la salvación en la órbita social e ideología de las clases dominantes, mientras que

el movimiento revolucionario se va desarrollando en contra la Iglesia y fuera de toda referencia a la fe (cf. GUICHARD, 147-149). Debido a la coyuntura social y política «El anuncio la salvación pasa actualmente por la lucha de clases» (GUICHARD, *l. c.*, 150), porque «la Iglesia tiene que aceptar que desarrollar significa rebelión» (J. NYERERE, citado por GUICHARD, *l. c.*, 1

Freire enlaza apretadamente humanización, liberación, revolución, cristianismo y marxismo: «No hay humanización sin liberación, así como no hay liberación sin transformación revolucionaria de la sociedad de clases, que hace imposible cualquier humanización» (FREIRE, *Educ.*, 250). «Al aceptar la posición revolucionaria que defiende científicamente la transformación conjunta del hombre y de la realidad, yo estoy convencido de que siguiendo el verdadero camino cristiano» (FREIRE, *Carta*, 2) «Yo estoy convencido de que los cristianos tenemos una enorme tarea que realizar [...], supuesto que seamos capaces de superar los mitos idealistas y participar, de esa forma, en la transformación revolucionaria de la sociedad, en vez de seguir ignorando la contribución realmente importante de Marx [...] mensaje cristiano y el pensamiento científico de Marx no son, primero, una invitación a permanecer pasivos frente a la crisis; segundo, un instrumento demoníaco para la esclavización del hombre. Marx es tan poco responsable de la distorsión cónica de su concepto del hombre y del mundo, cuanto Cristo responsable de nuestra cobardía» (FREIRE, *Carta*, 271). Esta es ante una nueva página de la historia de la Iglesia: «De lo que vale que la jerarquía tenga prejuicios viscerales contra el marxismo, o prejuicios ideológicos contra él. Ella está ante un hecho nuevo en su historia, que no puede desatender. Un hecho que sobrepasa la discusión puramente ideológica: la realidad de unos creyentes cristianos que se presentan sinceramente marxistas»¹⁸. Por supuesto no se trata de un socialismo o marxismo acatado servilmente como algo definitivo y monolítico. Se trata de repensar sus principales orientaciones de modo crítico y creador.

¹⁸ E. MIRET MAGDALENA, *Comunidad cristiana y compromiso*, en VARIOS, *Educación de la fe y compromiso cristiano*, p. 86.

¹⁹ Cf., p. e., G. GILGARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sigüeme, Salamanca, 1971. Ver también el mencionado trabajo de GUICHARD, nota 17.

Pero ¿puede el cristiano aceptar la lucha de clases?¹⁹ «La prueba de amor verdadero que los oprimidos pueden dar a los opresores, es retirarles, radicalmente, las condiciones objetivas que les dan el poder de oprimir [...]. Solamente así los oprimidos pueden humanizarse [...]. Los opresores, en su clase que oprime, jamás liberan, así como jamás se liberan. Para mí, violento es el acto con que uno o algunos hombres de una clase, impiden a otros o a otra clase ser. Ahí está el amor. Por el contrario, amoroso es el acto con que se busca

lar esta prohibición. La violencia de los oprimidos, por esto mismo, no es violencia, sino respuesta legítima; es afirmación del ser que ya no teme la libertad y que sabe que ésta no es un presente, sino una conquista» (FREIRE, *Carta*, 275).

Cada vez se afirma con mayor insistencia que la participación en el proceso de liberación, la opción militante revolucionaria al lado de los oprimidos es condición indispensable para oír y practicar la palabra de Dios; y también que es lugar teológico privilegiado, principio hermenéutico para una nueva teología²⁰.

Las teologías modernas quieren ser antropología, orientarse al futuro, ser políticas, sociales, críticas y emancipadoras²¹.

Sin embargo la teología de la liberación les reprocha su ahistoricismo, su falta de compromiso real, su distancia crítica o reserva escatológica, basada en que lo absoluto de la fe no tiene que ser encerrado en la relatividad de las opciones políticas, en que no hay que pasar del clericalismo conservador al clericalismo revolucionario, ni de la Iglesia de los burgueses a la Iglesia de los obreros, ya que la Iglesia tiene que ser de todos (Cf. GIRARDI, III, 481). A la teología entendida como instancia crítica de los sistemas sociales, opone el mismo autor varias reservas (Cf. IV, 110).

No es fácil, para la teología tradicional, incorporar la liberación humana al contenido de la salvación cristiana²². A juicio de Setién, el problema fundamental estriba en estas dos preguntas: «Cómo entra la dimensión temporal, humana, antropocéntrica y sociopolítica del desarrollo y de la liberación, dentro del contenido total, no parcializado, de la evangelización. Qué repercusiones, teológicas y prácticas, debe tener una intrínseca integración del desarrollo humano, de la promoción y la liberación, en la idea y el contenido de la evangelización» (p. 8).

La teología de la liberación es precisamente partisana, clasista y militante. No nace de teorías, ni debates..., sino de la práctica de los que luchan contra las estructuras de dominación e intenta responder a los problemas de fe que inevitablemente se les plantean. Para esta teología, la revolución no es un nuevo problema sino la nueva variable que cambia todos los problemas. Y queda también cambiado el estatuto epistemológico de la teología. Más que un sistema es un proceso. Brota en la contracultura y se opone, por tanto, a la teología dominante, solidaria de la cultura en boga. Se sitúa en la historia y no en la eternidad, por eso necesita esencialmente de la cultura profana. Es una teología alternativa, no sólo una nueva teología (Cf. GIRARDI, IV, 106-112).

C. BUCCIARELLI, *La política: verso l'atechesi* «libera-»

Orientamenti politici 22 (1975)

R. MATE, l. c., CASALIS, *Conclusioni*, 196. FREIRE, *Carta*, 271.

H. ASSIG, *El Dios como concreta*, en S., *Catechesis* a, p. 51 s.

J. M. SETIÉN, *Liberación y promoción humana en la teología nuntian-glesia Viva*, n. 76, pp. 7-20.

Pues bien, tampoco la catequesis puede ser neutral. Será dom-
ticadora o liberadora según que pretenda formar un hombr
una sociedad sometidos al orden, repetitivos, o bien creadore
problematizadores. Esta opción condicionará su propia conc
ción, sus objetivos, sus métodos, procesos y medios.

Si la enseñanza religiosa sirve «para fortalecer y exigir hábi
de sumisión, afirmar que existen cristianos adultos será 1
pura e increíble palabrería»²³.

²³ Con estas palabras
termina G. BETZ su
trabajo titulado, muy
significativam e n t e,
*Educación para la de-
sobediencia*, en VA-
RIOS, *Catequesis polí-
tica*, p. 89.

Una catequesis profética, utópica, llena de esperanza y compromiso

Se ha querido reducir la educación liberadora a un problema
métodos y técnicas, mediante los cuales, maestros y alum
contemplan la realidad social, simplemente para describirla,
mo si todo consistiera en «liberar a los educandos del encera
de las aulas estáticas, de los contenidos 'librescos', de los r
nuales, sustituyéndolos por proyectores y otras ayudas audie
suales, clases más dinámicas y cursillos técnico-profesional
(FREIRE, *Educ.*, 252). Esta educación es tan domesticadora
mo cualquier otra.

La educación liberadora es lucha y construcción: más que «
lación interpersonal referente a los niños y jóvenes» es «un r
vimiento por el cual las clases explotadas, luchando por una
ciudad alternativa, construyen una nueva cultura y engend
el hombre nuevo» (GIRARDI, IV, 89).

La catequesis liberadora será, pues, profética: denunciará
mundo injusto, sus estructuras deshumanizantes; y anunci
una radical transformación de la sociedad; anuncio que no p
de ser más que un anteproyecto que se va haciendo proyect
lo largo de la acción o compromiso. «Optar por esta línea p
fética y utópica exige el anuncio y la denuncia a través de
praxis real» (FREIRE, *Educ.*, 253).

He aquí algunos presupuestos de esta catequesis profética: a
me la tensión dramática de la existencia, el desafío de la re
dad y el riesgo de la respuesta; es andarina, con espirituali
de éxodo, en una pascua o morir-renacer constante; es dialéct
y crítica; no dicotomiza mundanidad y trascendencia, salvac
y liberación; da primacía al nosotros sobre el yo; busca el
nocimiento serio de la realidad, para poder transformarla (1
FREIRE, *Educ.*, 252-254).

Hoy la catequesis, la Iglesia y el mensaje cristiano tienen n
poca audiencia, especialmente entre la juventud. Sin duda 1

de los factores es su falta de profetismo: en vez de utopía y esperanza, ofrecen formalismo y ritualización burocrática; su esperanza no es más que una abstracción alienada y alienante que estabiliza en vez de estimular; es una Iglesia o una catequesis incapaz de hacer realidad la pascua de que tanto habla, incapaz de responder a las inquietudes de una juventud utópica y amante de la vida (Cf. FREIRE, *Educ.*, 238); una «Iglesia antiprofética [...] que se muere de frío en el seno tibio de la burguesía» (FREIRE, *Educ.*, 243).

¿Qué camino seguir para una catequesis verdaderamente profética (Cf. FREIRE, *Educ.*, 232-234) ?

Desde luego hay que descartar tanto la pura interioridad como la mera acción, o sea, el subjetivismo idealista y el objetivismo mecanicista. En primer lugar, el subjetivismo idealista olvida que la conciencia no crea la realidad y que ni siquiera la cambia arbitrariamente; olvida también que la conciencia no se transforma ella misma con lecciones o sermones, sino a través de la acción humana sobre el mundo. Queda pues descartada la catequesis subjetivista, por muy sobrenatural que pretenda ser. Hay quien dice que la verdadera revolución pasa por la transformación del hombre, no sólo por la destrucción del enemigo; que la transformación del hombre sólo puede ser la causa y no la consecuencia del cambio de la sociedad. Estas afirmaciones son muy frecuentes en educación y en catequesis²⁴; pero constituyen una postura demasiado dicotómica y estática, olvidan la posibilidad de una transformación del hombre que sea precisamente fruto dialéctico (no, mecanicista) de la revolución, la cual, por otra parte, no tiene que desembocar en la destrucción de los demás sino en la transformación constante de todo y de todos hacia una sociedad más humana. En segundo lugar, el objetivismo mecanicista pretende que la conciencia es mero reflejo del mundo; se niega el papel de la conciencia en la transformación de la realidad. Pues bien, una catequesis entendida como mera acción, por muy revolucionaria y generosa que quiera ser, está condenada al fracaso porque olvida la dialéctica existente entre conciencia y mundo.

Hay que buscar la síntesis en el carácter dinámico de la realidad. El hombre pertenece a la naturaleza, que lo limita y condiciona; pero mediante su quehacer en el plano de la cultura, el hombre modifica constantemente la naturaleza y se transforma a sí mismo. Sabernos modelados por la realidad, pero al mismo tiempo constituirnos en sus transformadores. Así se logra el cometido desmitificador de toda educación, la cual «al desvelar la realidad de la conciencia, ayuda al desvelamiento de la conciencia de la realidad» (FREIRE, *Educ.*, 256).

n pedagogía ver,
M. LOBROT, *Où
est la pédagogie
titutionnelle?*,
itions, n.º 34,
pp. 45-57, sobre
la parte final.

Acción y reflexión para la transformación del mundo y de conciencia. «Dentro de la línea profética, la educación se ir plantaría como método de acción transformadora, como prax política al servicio de la liberación permanente de los hombre que no opera, repitámoslo, sólo a nivel de las conciencias, sir en la transformación radical de las estructuras, en cuyo proces se transforman al mismo tiempo las conciencias» (FREIRE, *Edu* 256).

La praxis que transforma la conciencia es acción y reflexión: unión de práctica y teoría en constante interacción, en movimiento continuo de la práctica a la teoría y de ésta a una nueva práctica. La reflexión sólo es auténtica cuando remite a lo concreto sobre lo cual actuamos. Es un esfuerzo crítico que debe llevar al compromiso.

La concientización tiene que ser desmitificada, se la ha entendido muy mal, tanto en educación como en catequesis: como si fuera un remedio mágico que permite cambiar los corazones sin cambiar las estructuras; como tercera vía milagrosa: una vez concientizados todos, ya no habría ni oprimidos ni opresores. Pero esto es vaciarla de su contenido dialéctico, ponerla al servicio de los opresores y hacer que muchos jóvenes caigan en el error contrario, el objetivismo mecanicista (Cf. FREIRE, *Educ* 232 s.).

«No existe concientización si de su práctica no resulta la acción consciente de los oprimidos, como clase social explotada, en la lucha por su liberación. Por otra parte, nadie concientiza a nadie. El educador y el pueblo se concientizan a sí mismos a través del movimiento dialéctico existente entre la reflexión crítica sobre la acción anterior y la acción subsiguiente en el proceso de la lucha en curso» (FREIRE, *Educ.*, 234).

Hay que desbancar la conciencia alienada, mítica, ingenua, incapaz de descubrir las causas de los fenómenos sociales. Hay que asumir una conciencia crítica, política, histórica, capaz de crear un movimiento colectivo hacia una sociedad plenamente humana; una conciencia capaz de ver las situaciones de marginación, opresión y dependencia; capaz de descubrir sus causas (políticas, económicas y religiosas; culturales y estructurales) capaz de realizar una elección operativa y concretarla en un proyecto articulado para una acción, la cual tiene que ser evaluada crítica y constantemente, en cuanto a fines, punto de partida, estrategia y resultados.

Los profetas de la nueva catequesis

«Sólo los oprimidos, en cuanto clase social a la que se le ha privado de la palabra, tienen la posibilidad de convertirse en utópicos, profetas y mensajeros de la esperanza [...]. Sólo ellos pueden denunciar el 'orden' que les aplasta y, transformando ese 'orden' en la praxis, anunciar un mundo nuevo que ha de ser constantemente re-hecho» (FREIRE, *Educ.*, 238 s.). Pero para ello tienen que alcanzar conciencia de clase dominada; tienen que morir como clase oprimida y nacer como clase liberada (aunque casi siempre, en la fase inicial de la lucha, en lugar de combatir por la liberación, los oprimidos tienden a convertirse en opresores o sub-opresores). Los marginados involuntarios son también unos oprimidos: no están fuera de la estructura sino dentro de ella, dominados por ella; su problema no es entrar en la estructura sino liberarse de ella.

Los opresores, como clase, no pueden concebir el futuro sino como preservación de su presente, como simple modernización que les permite mantener su dominio.

Los oprimidos pueden ser, pues, los profetas natos de esta catequesis, aunque tal vez «sepan» poco, ya que se puede ser analfabeto literario sin ser analfabeto político (el que no comprende el sentido de las situaciones históricas, y no asume las responsabilidades que le incumben como hombre).

«Únicamente el tercer mundo —no en el sentido geográfico sino en el de mundo dominado, dependiente, sin voz— es capaz de escuchar la palabra de Dios» (FREIRE, *Carta*, 272). Sólo él puede engendrar «una teología de denuncia y anuncio que implica profecía y esperanza. Una teología que está al servicio de la burguesía no puede ser utópica, profética y esperanzada [...] crea un hombre pasivo y adaptado, que espera una vida mejor en el 'cielo'» (*ibid.*). Las metrópolis dominadoras no pueden tener esperanzas; su futuro es la conservación del presente. «Su tendencia es condicionar filosofías y teologías pesimistas, negadoras del hombre como ser de transformación. Por esto, para pensar [...] fuera de este esquema, en las metrópolis, es necesario, primero, 'hacerse' hombre del tercer mundo» (FREIRE, *Carta*, 274).

Esta tendría que ser la tarea básica de los teólogos y de los catequistas: «Empaparse de tercer mundo, para que, utópicos, proféticos, esperanzados, puedan ser hombre del mundo» (*ibid.*).

Pero hacerse hombre del tercer mundo requiere un proceso go y muy hondo:

— renunciar a las estructuras de poder;

— hacer la experiencia de la pascua, morir en cuanto elitista «estar con los oprimidos, con los 'condenados de la tierra', una postura de auténtico amor, que no es la de la conciliación imposible entre quien oprime, aplasta, explota y mata y quien es oprimido, aplastado, explotado y amenazado de muerte» (FREIRE, *Carta*, 275);

— renunciar a mitos muy queridos: «El mito de su 'superioridad', el mito de su pureza de alma, el mito de sus virtudes, de saber, el mito de que son ellos quienes tienen que 'salvar' a los pobres; el mito de la neutralidad de la iglesia, de la teología, de la educación, de la ciencia, de la tecnología; el mito de su parcialidad. De estos mitos se derivan necesariamente el mito de la inferioridad del pueblo, de su impureza —no sólo espiritual sino también física—, el mito de su ignorancia absoluta» (FREIRE, *Educ.*, 231);

— aprender que no bastan los sermones ni los discursos para cambiar la conciencia ni la realidad;

— desmitificar la liberación y la concientización;

— afrontar la oposición de la sociedad dominante (política, económica o religiosa) que deja que se hable de liberación, pero permite que se practique seriamente, en cuyo caso denuncia y sigue «figuras 'diabólicas', al servicio de una fuerza del sistema internacional que amenaza la 'civilización occidental cristiana', civilización que realmente tiene muy poco de cristiana» (FREIRE, *Educ.*, 236). Hay quien tiene miedo, retrocede y burocratiza su repliegue pretextando defender, contra los falsos cristianos, la fe popular, esa fe «tan bonita, tan dulce, tan eficaz» (FREIRE, *Educ.*, 237). «De esta forma, 'castran' a la iglesia su dimensión profética, reduciendo su testimonio a una actitud de miedo ante el cambio, ante la transformación radical del mundo injusto» (*ibid.*);

— superar constantemente (FREIRE, *Educ.*, 242) «una formación pequeño-burguesa individualista e intelectualizada» que cotomiza teoría y práctica, trascendencia y mundanidad, trabajo intelectual y trabajo manual; que tiene actitudes y comportamientos en los que las clases dominadas aparecen «como puramente objetos de su 'revolucionarismo impaciente'»; que, en su necesario paso de la subjetividad a la objetividad, oscila frecuentemente «entre el subjetivismo idealista y el objetivismo mecanicista, entre el intelectualismo palabrero y el activismo que

chaza la reflexión seria», con el consiguiente riesgo de idealismo o de revolucionarismo impaciente, perjudiciales, ambos, a la liberación verdadera, porque niegan «el papel de la conciencia de clase en la transformación revolucionaria».

Una relación educativa sin fronteras

La relación educativa se ha vuelto un tema actual y vidrioso desde el momento en que, además de los ideales y de las buenas intenciones, se han tenido en cuenta otros factores, como el inconsciente y los condicionantes estructurales.

La educación bancaria es vertical, descendente, antidialógica; tiene dos estamentos: los que lo saben todo y los que no saben nada. No hay comunicación mutua sino sólo comunicados o depósitos de los primeros a los segundos, para que éstos memoricen y repitan.

La educación problematizadora es circular, dialógica, sin fronteras entre el que sabe y el que no sabe; hay una búsqueda común; todos son considerados como sujetos, como agentes de la transformación del mundo y de la propia liberación. Nadie educa a nadie; nadie se educa solo. Nos educamos en común, mediatizados por el mundo. Esto supone que el educador sabe morir a sus pretensas prerrogativas y aprende a renacer como un hombre entre los demás hombres. Como ha dicho Le Du, en una obra profunda y delicada²⁵, ser educador es consentir que mueran la relación parental creada por los deseos ajenos de seguridad, protección, guía, etc.; relación que aparece como presunta poseedora del valer, del poder y del saber; relación a la que hay que morir porque crea profunda dependencia (hay que morir, respectivamente, al personaje, al salvador y al maestro); sólo así se asume el peso de la propia libertad²⁶. Esto supone también (aunque suele recalcarse menos) que el educando tiene que morir como menor dependiente, para renacer como compañero y como iniciador, junto con los demás, del proceso de liberación. Sin esta muerte mutua y sin este mutuo renacer, es imposible la educación liberadora.

En la catequesis liberadora o profética, esta ausencia de paternalismo requiere una profunda conversión por parte de los catequizados, tan fácilmente verticalistas y autoritarios, aunque sea por razones de conciencia o deformación profesional.

Y por parte de los jóvenes tampoco es nada fácil esta muerte a la dependencia. Ni siquiera en la Universidad; pocos son, al parecer, los que en ella intentan superar el esquema receptivo-paternalista de la actual relación alumno-profesor²⁷.

LE DU, *Cette im-
ble pédagogie*,
rd-Mame, París,

estas ideas de Le
con otras de tipo
social, reapare-
en F. PLACER,
ador y proceso
gógico de libera-
Iglesia Viva 10
i) 421-436.

E. un *Intento de
ción liberadora
la Universidad*,
oral Misionera 10
i) 499 s.

En la catequesis liberadora, los jóvenes tienen que ser los autores de su propia educación; la catequesis tiene que realizarse con y por los jóvenes, no sólo para ellos. Los catequistas participan en la experiencia de los jóvenes; están convencidos de la capacidad de éstos para orientar y realizar su aventura humana y cristiana (sin que por ello los adultos tengan que perder su autenticidad, ocultando sus propias experiencias) ²⁸.

²⁸ Cf. las orientaciones dadas en este sentido por el equipo europeo de catequesis juvenil, reunido el año pasado en Munich, y que pueden encontrarse en F. PLACER, *l. c.*, p. 435 s.

¿Educación humana, educación cristiana, catequesis...?

En la educación liberadora, ¿dónde termina la educación y dónde empieza el compromiso? ¿dónde terminan la educación y el compromiso humanos y dónde empiezan la educación y el compromiso propios, en primer lugar, del cristiano en general y propio en segundo lugar, de la precatequesis, de la evangelización y de la catequesis propiamente dicha?

La respuesta no es fácil porque ni se puede reducir el evangelio al compromiso liberador histórico, ni se puede desconocer la dimensión liberadora real del evangelio. Hoy es inadmisibile decir totalmente evangelio y liberación histórica (y más aún afirmar que el cristianismo tiene la solución de todos los problemas humanos).

Ya apuntamos más arriba que se han dado diversas soluciones a lo largo de la historia, según la manera de entender el cristianismo. Tomando como punto de referencia el proyecto de hombre y de sociedad subyacente a todo modelo, Girardi (III, 469) ha distinguido tres modelos principales de cristianismo: católico, secularizado y revolucionario, correspondiente a tres sociedades distintas: monarquía absoluta y sociedad capitalista; democracia liberal capitalista; y socialismo autoritario (en muchos puntos esta división recuerda la división de Ferrero [*Educ.*, 243 ss.]: Iglesia, «refugio de masas»; iglesia monárquica; iglesia profética). En el fondo hay que tener en cuenta como señala el mismo Girardi (IV, 99 s.), que la clase de cristianismo y de Dios que uno encuentra depende mucho del modo de buscarlos; la adhesión pasiva desemboca fácilmente en un cristianismo que pide respeto al orden establecido; mientras que la adhesión libre lleva a un Dios liberador, que nos empuja a asumir nuestras responsabilidades.

En el fondo, la cuestión básica y omnipresente es ésta: el modo de concebir las relaciones existentes entre lo natural y lo sobrenatural, lo temporal y lo espiritual.

Antes, cuando todo se centraba en la trascendencia y en el otro mundo, la identidad cristiana parecía muy clara. Pero a medida que el cristianismo se va encarnando más y más, resulta que va coincidiendo con otros en muchas cosas, para las cuales la iglesia ya no es el único camino de salvación. La humanización del hombre y de la sociedad une a creyentes y no creyentes en una tarea común.

Salvo para lo estrictamente religioso (el cristianismo es mucho más que eso), lo humano y lo cristiano parecen ir cada vez más justos. Freire ve como una coincidencia, entre su pedagogía y la teología: «...aunque no sea teólogo, sino un 'hechizado' por la teología que, en muchos aspectos, marca lo que pienso que viene siendo mi pedagogía...» (*Carta*, 274).

Se ha hablado de la implicación recíproca pero no reductiva de los distintos niveles de significación que tiene la liberación: sentido de las ciencias sociales, sentido del devenir histórico (conquista de nuevas formas cualitativamente distintas de ser hombre) y sentido teológico (valor de lo anterior, a la luz de la fe: la praxis de liberación como lugar donde se realiza la promesa de la salvación adquirida y proclamada por Cristo); tres tipos de liberación que se implican mutuamente, aunque de forma diversa²⁹. Se ha dicho que: «La distinción entre evangelización y civilización, de moda hace algunos años, aparece viciada por un dualismo insostenible. El paso de cualquier forma de esclavitud a la libertad (¿y qué otra cosa es la civilización?) es ya un acontecimiento evangélico, y, a su vez, un verdadero anuncio evangélico...»³⁰.

Es importante subrayar que no todo lo esencial al cristianismo es específico suyo (p. e. el amor humano) y que, por consiguiente, no es lo mismo identidad cristiana y especificidad cristiana (cf. GIRARDI, IV, 92).

En el campo concreto de la educación, lo religioso es cada vez menos determinante. «Quiéralo o no, la educación cristiana es un cierto tipo de educación profana, cuyo carácter 'cristiano' es una determinación segunda» (GIRARDI, III, 485). Por eso la crisis de la educación cristiana no se debe primeramente a crisis del cristianismo, sino a crisis de la sociedad a la que éste pertenece. En cuanto a la educación liberadora, la postura de Girardi es la siguiente (aunque demasiado resumida aquí; cf. IV, 90-101): el compromiso por la liberación es autónomo (es exigencia de libertad personal y colectiva, no afán de evangelizar), pero al mismo tiempo es una dimensión esencial de la educación cristiana, e incluso su dimensión fundamental. Por su parte, el cristianismo aporta una contribución específica, no en comportamien-

J. van NIEU-
IOVE, *La théolo-
gía y la Libération de
América*, Lumen
28 (1973) 200-

BALDUCCI, *La
liberación como
educación*, Revista de
Educación Juvenil, n.º
1974, p. 9.

tos sino en sentido o acentuaciones: acentuación de la universalidad, por su predilección por los pobres; acentuación de lo cultural, de la necesidad de cambiar al hombre (contra la exclusividad de lo estructural); personalización (no sólo lo colectivo y reconciliación (contra la tentación de ira y de venganza) ³¹. Finalmente, la liberación cristiana no se reduce al combate político, pero lo inscribe en una perspectiva más amplia.

³¹ También A. INIESTA recalca que el cristianismo, sin ser exclusivo, tiene su valiosa aportación propia: *La praxis del compromiso cristiano en la actual coyuntura española*, en VARIOS, *Educación de la fe y compromiso cristiano*, p. 130 s. Cf. también las aportaciones que señala BUCIARELLI, l. c., p. 624.

Si de la educación cristiana en general pasamos a la catequesis hay que añadir que esa educación cristiana puede ser ya praxis catequesis e incluso evangelización. En cuanto a la catequesis entendida en sentido más estricto, supone, además, compromisos, explicitaciones y celebraciones específicamente cristianas. De hecho, sin embargo, la noción y la práctica de la catequesis puede ser muy amplia y abarcar cualquiera de esas gradaciones.

frentes de acción

La actitud profética, liberadora no tiene que ser exclusiva del tercer mundo: «no es un exotismo de 'subdesarrollados'»; al efecto, «la actitud original cristiana es en sí misma profética además, «el concepto de tercer mundo es ideológico y político y no geográfico», es «el mundo del silencio, de la opresión, de la dependencia, de la explotación, de la violencia». El primer mundo encierra su propio tercer mundo. Los europeos y norteamericanos no tienen que ir muy lejos para hacerse profetas, les «basta con que se acerquen a la periferia de sus grandes ciudades arrancándose antes su 'ingenuidad' y su 'astucia': allí podrán encontrar [...] distintas expresiones de su propio tercer mundo» (FREIRE, *Educ.*, 255).

No hay liberación sin conciencia de opresión. Lo primero es pues, enfrentarse con situaciones reales de dependencia y pasar de ahí al compromiso.

Los frentes de liberación pueden ser muchos (cf. GIRARDI, I 113-116): todo combate por la libertad, con la concientización que supone, es ya un frente de educación cristiana, si se acepta que la liberación política es la dimensión fundamental de la liberación cristiana. Se puede luchar en la familia, en los combates de los jóvenes, en la liberación de la mujer ³², etc. Aquí vamos a recalcar, sobre todo, la desalienación religiosa en cuanto contenidos y estructuras.

³² Cf. M. T. van LUNEN-CHENU, *La liberación de la mujer, oportunidad y exigencia de liberación para la iglesia*, en R. METZ-J. SCHLICK, *Ideologías...*, pp. 111-130.

1. *Contenidos*

La liberación es mucho más que cuestión de contenidos; pero éstos constituyen un frente de liberación, al menos inicial, porque ciertos contenidos alienan a los que están dentro y deforman, hacia fuera, la verdadera imagen del cristianismo.

— *Orientaciones generales* para la enseñanza religiosa política (cf. MALLINKRODT, *l. c.*, 16-20): Tener en cuenta que el mensaje cristiano no es inmutable, ahistórico y que ser cristiano no es meterse en lo propio descuidando lo social y político. No limitarse a ciertos temas «políticos»; todo el mensaje cristiano tiene que considerarse bajo la categoría de lo político, puesto que el designio de Dios siempre dice relación a la sociedad. Que sea enseñanza crítica (bajo el doble estímulo de la espera escatológica y del recuerdo «peligroso» de Jesús, para superar los falsos mesianismos y los humanismos deificantes) y, sobre todo, orientada a la práctica: no como mero trabajo de clase ni como simple interpretación de la realidad, sino para transformarla.

Toda opción importante, sobre todo una nueva visión del hombre y de la sociedad, replantea inevitablemente la manera de ver todo lo demás. Por eso la liberación no es un capítulo nuevo, sino una dimensión nueva de toda la teología (e incluso una nueva manera de hacer teología). Así, por ejemplo, Girardi (III, 470 ss. y IV) ha trazado los puntos principales (primacía de lo espiritual o de lo temporal, implicaciones eclesiológicas, antropológicas, políticas y pedagógicas) en función de tres opciones distintas, de tres modelos de cristianismo; sería muy interesante resumirlo aquí, pero nos llevaría demasiado lejos; señalaré tan sólo algunos puntos.

— *Dios*. Hay que dar la imagen de un Dios liberador (cf. GIRARDI, IV, 100): «sólo un Dios que confía en el hombre puede obtener hoy la confianza del hombre»; que su paternidad busque la madurez, la responsabilidad y la plenitud de sus hijos (cierta idea de la paternidad divina tiene que morir); Dios no es el rival del hombre; ni es ley prefijada y exterior, sino dinamismo creador en la conciencia humana; la fe no es simple aceptación de un mundo terminado sino participación en un proyecto creador; querer la liberación del hombre es hacerlo fuente de vida, de iniciativa y compromiso; tenemos que cumplir no sólo lo que falta a la pasión de Cristo sino a su acción liberadora.

— *Fe, esperanza, caridad, violencia*. Para Freire (cf. *Carta, passim*) la fe se orienta al futuro, tiene que cambiar el mundo, no sólo explicarlo; debe crear la historia, no sólo interpretar la

naturaleza; el hombre no puede ser simple recipiente de un mensaje viejo (la tradición) sino pionero del progreso. Una esperanza sin búsqueda ni lucha permanente sería alienante: transformar al hombre en mero espectador de su propia salvación; la salvación debe ser trabajada para que pueda ser esperada, de lo contrario se cae en la «dicotomía absurda entre mundanidad y transcendentalidad»; dicotomía que es cómplice de la explotación de los hombres y negadora del amor con que Dios nos valora y nos hace copartícipes de su obra creadora. La única prueba de amor verdadero respecto de los opresores consiste, como hemos visto, en retirarles las condiciones objetivas que les permiten oprimir; esto desmitifica la noción corriente de violencia y de lucha de clases.

— *La salvación*: sin dualismos ni reduccionismos, sino con una dialéctica.

Si la catequesis opta por la revolución liberadora, deberá poner en primer lugar (cf. GIRARDI, III, 466), superar una concepción «cristiana» de la liberación que sitúa el mal solamente en lo espiritual (ignorando la situación objetiva de explotación y de opresión), que tiene como proyecto una amistad de Dios que florece en la otra vida (emitiendo transformar el sistema social e imponer condiciones de verdadera libertad) y que afirma que la iniciativa viene de Dios porque el hombre es impotente (en lugar de buscar la solución en el combate de las clases oprimidas). En segundo lugar, esta catequesis tendrá que revisar muy a fondo su actitud frente a la lucha de clases, el marxismo, las adquisiciones sociopolíticas y el conocimiento de la realidad humana concreta.

Pero lo verdaderamente radical, para esta catequesis, es considerar la realidad humana actual como desafío que está esperando una respuesta arriesgada, transformadora de la realidad.

Una catequesis así comprometida, no sólo dependerá de la teología sino también contribuirá al enriquecimiento de una teología nueva, porque en esta catequesis resonará hondamente en un especial lugar teológico, la voz de Dios. «No pocas veces la catequética tiene que hacer como de 'guía'. En la 'base', es donde en la puesta en práctica de la enseñanza surgen con más claridad que en el escritorio del teólogo nuevos deseos y exigencias. Es claro que entre la catequesis y la teología se da una relación de influencia mutua» (MALLINCKRODT, l. c., 12).

— *Líneas de fuerza* de una catequesis liberadora: el tema del éxodo, porque sólo combatiendo por cambiar la realidad

entra en la condición hermenéutica que fue la del pueblo elegido» (BUCCIARELLI, *l. c.*, 617); el profetismo; la opción por los pobres, «lugar hermenéutico privilegiado para restituir autenticidad a la 'buena nueva' del Evangelio, y evitar la perenne tentación de ideologizarlo» (*ibid.*).

— *La iglesia.* Sería una trampa confundir la iglesia-institución con el reino de Dios predicado por ella. La iglesia es contrarrevolucionaria; ¿habrá que oponerse a ella? Más bien hay que llegar a una nueva concepción de la iglesia (cf. GIRARDI, IV, 101-106): Primero, en cuanto a la pertenencia: que sea en la libertad, en la verdad interior, una verdad existencial que no se puede imponer, que comporta inevitablemente tanteos, dudas, maduración progresiva... (al revés de lo que ocurre con la verdad objetiva y la lógica institucional). Segundo: en cuanto al proyecto de iglesia: que sea clasista (lo es inevitablemente; que lo sea lúcidamente y en favor de los oprimidos); «materialista» (captar la liberación política y económica «como dimensión esencial y fundamental de la evangelización» [p. 105]); autogestora, no autoritaria.

— *Política, cultura, economía:* En política hay que superar el complejo español de la impureza de la política, «salvo la política oficial, que eso no era propiamente política, o era la única buena» (INIESTA, *l. c.*, 122). «No hay cristianismo sin caridad. No hay caridad moderna sin aportación en lo político», y para ello se requiere un programa y un partido (*ibid.*, p. 123).

Hay que revisar muchos valores llamados cristianos que son puramente culturales.

Y hay que revisar el pensamiento cristiano en lo referente a la propiedad privada («uno de los pilares máximos e intocables dentro de una concepción capitalista de la sociedad»), a las relaciones mantenidas entre la iglesia y la riqueza («la mayor parte de los países ricos coincide con la mayor parte de los cristianos»; «los ricos no se han sentido incómodos ni en la doctrina ni en la comunidad cristiana»), la justicia, la autoridad y la corresponsabilidad (cf. INIESTA, *l. c.*, 113-122) ³³.

2. Estructuras

Freire (*Educ.*, 243-252) opone Iglesia profética (de la que ya hemos hablado, de alguna manera) a Iglesia «refugio de masas» y a Iglesia «modernizada» (y lo que él dice de la Iglesia puede valer de la parroquia, de la familia, de la escuela, etc.). La Igle-

en EQUIPO
NO MEJOR», *La
ria de la libera-
Madrid, 1974, lo
conciencia cris-
denuncia (pp.
1; 206 s.) en el
económico, po-
y cultural; y lo
nuncia (pp. 171-
07 s.) y cuáles
ser sus crite-
storales en esos
rdenes (pp. 194-*

sia «refugio de masas» satisface la conciencia miedosa y falista de los oprimidos, a los cuales orienta contra el mundo vez de orientarlos contra el sistema social que corrompe el mundo; quiere la trascendencia sin pasar por la mundanidad, la rta-historia sin la historia, la salvación sin la liberación. Con la educación de modo quietista, alienado y alienante. La Iglesia «modernizada» es más eficaz, pero sigue comprometida con el poder; es abstracta e idealista; partidaria del reformismo y, el fondo, eminentemente conservadora; oscurece los verdaderos problemas en vez de aclararlos. Entiende la educación de manera individualista y más orientada a cambiar las conciencias que la realidad social e histórica.

34 Estos y otros ejemplos pueden encontrarse, v. gr., en la obra que acabamos de mencionar, *La urgencia de la liberación*, pp. 187-191.

Dentro de la misma Iglesia, los cristianos tienen que encontrar mucha más libertad. Por ejemplo³⁴: libertad de información de opinión y de propia defensa (contra las formas más o menos veladas de represión); participación real en el gobierno; una nueva forma de mandar, a todos los niveles; aceptación y promoción de la mujer (incluidas las religiosas: «Más grave [...] que las religiosas, para cosas auténticamente femeninas, de depender de eclesiásticos, como para su hábito, la clausura, etc [p. 188]); respecto a las opciones personales: simplificar al máximo las dispensas de votos, órdenes y causas matrimoniales; replantear seriamente el bautismo de los niños... La Iglesia debe tener más pobreza y sencillez. Por ejemplo: dejar de ser institución de poder, de influencia y de compromiso con los diversos poderes (nunciaturas, concordatos...); libertad frente a los «mandatos», estén fuera o dentro de la Iglesia; profunda revisión de la propiedad, uso y destino de los bienes eclesiásticos y religiosos, y de los criterios administrativos correspondientes. La liturgia necesita liberarse del legalismo y del ritualismo; tiene que adquirir un aire nuevo, nuevas formas de experiencia y de expresión.

35 Por supuesto que la pobreza no es buena en sí; habría que suprimirla; tampoco basta el mero desprendimiento interior; para Gustavo Gutiérrez se trata de solidaridad con los oprimidos y protesta contra los opresores.

En el proceso catequístico hay que purificar todos los factores que lo integran (estructuras, organización, agentes, métodos, medios...) de acuerdo con una perspectiva liberadora. En particular, la escuela cristiana constituye un tema fundamental aquí, pero es demasiado complejo para entrar ahora en él: es todo el tema de la desescolarización (Illich, Goodman...) y de la catequesis dentro o fuera de la escuela. Baste apuntar lo siguiente: el gran caudal de energías y de entrega de la escuela cristiana ¿no está manteniendo de hecho, y muy a pesar suyo, el mundo capitalista en vez de tener importancia decisiva en la lucha liberadora?

Experiencias y orientaciones

Sería interesante disponer de experiencias abundantes y variadas que encarnaran y matizaran toda la temática que hemos visto o insinuado. La gama podría ser muy extensa: asociaciones de barrio, manifestaciones públicas, sindicatos, asociaciones profesionales, jurados de empresa, recogida de firmas; compromiso de un grupo cristiano mediante la homilía, preparada y revisada en común (cf. INIESTA, *l. c.*, 127 s.); grupos de encuentro y reflexión; comunidades de base (como núcleo inicial y como ámbito de experiencia, discernimiento y educación); también, los distintos movimientos liberadores de estudiantes, obreros, rurales, marginados, emigrantes...³⁶

En *centros de E.G.B.*, los primeros pasos pueden consistir en ayudar a las niñas de ambiente rural modesto a liberarse de la concepción que tienen de sí mismas y de su familia como clase social inferior; liberarse del conformismo ante la vida y de una religión de meras prácticas; descubrir los valores de toda persona, etc.³⁷ Con *adolescentes de clase media alta*, situadas, cómodas, preocupadas por su físico y su vestir, deseosas de mayor libertad..., podrá tratarse de que, partiendo de sus valores positivos, puedan dar un sentido valioso a su propia vida, despertar el sentimiento de solidaridad y de responsabilidad frente al mundo, hasta llegar, si es posible, a la opción cristiana explícita: descubrir y experimentar, en la propia vida, al Dios que libera y lanza a la acción, a Jesucristo hombre-para-los-demás y que cuenta con los hombres para actuar (sentimiento fundado, pues, de saberse objeto de un profundo interés y, por lo mismo, capaz de «provocar la explosión interior de las posibilidades del adolescente») (cf. AZALDEGUI..., *l. c.*, 323-327).

En otro centro han empezado por pasar de una pastoral «sacramental», a otra más misionera, de fermento y convivencia; pasar de lo obligatorio a lo libre; de lo masivo a lo personalizado; de lo reglamentado a la iniciativa y responsabilidad... Con las consiguientes dificultades: con los educadores, los padres, la institución escolar («la apariencia de riqueza, de poder...») porque se rompía con la pastoral anterior y también por la mentalidad de clase, ya que esta educación cuestiona los criterios e intereses de los padres burgueses. Por otra parte las adolescentes sufren una ruptura muy fuerte: se les cae todo el bagaje humano y religioso que tenían y no acaban de situarse en la nueva línea profética³⁸.

Para la liberación de la *clase obrera*, para su maduración y unidad, se ha recalcado la importancia de la conciencia social (tener motivaciones sociales, no sólo personales; inclinación a par-

f., p. e., el con-
o de experiencias
lado *Metodología
ativa liberadora*,
Pastoral Misionero
10 (1974) 485-576:
e de Historia; co-
o de religiosas;
versidad; mundo
il; inmigrantes ru-
s; suburbio, etc.
F. I. AZALDEGUI -
FARCÍA TOMASSONI,
*as de fuerza pa-
una catequesis li-
adora*, Síntese 15
4) 317-322.

f. *Trabajo educa-
-pastoral en un
gio de religiosas*,
toral Misionera 10
4) 492-495.

³⁹ A. C. COMÍN - J. N. GARCÍA-NIETO, *Juventud obrera y conciencia de clase*, Edicusa, Madrid, 1974, cap. 11 y 12.

ticipar en las acciones beneficiosas para la convivencia y en luchas obreras; rechazo explícito del sindicato vertical...); importancia del instinto de clase (esquemas inconscientes reacción, fruto de la situación de clase) y, sobre todo, la importancia de la conciencia de clase (objetiva y racional, no sólo pontánea; tener conciencia de la oposición irreductible entre intereses de los obreros y los del capitalismo; sentir necesidad de una organización autónoma de clase, etc.), contra el cansancio, la «integración ideológica», las divisiones y las soluciones meramente personales ³⁹.

En el campo más explícitamente cristiano baste mencionar HOAC y la JOC. Ver, por ejemplo, el trabajo de A. CUSSIA VICH, *Nos ha liberado* (Sígueme, Salamanca, 1973), obra estructurada en torno a las ideas centrales de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez y destinada a obreros cristianos mltantes de América Latina; obreros para los cuales la militancia obrera cuestiona su fe y viceversa; siguiendo el esquema v juzgar-actuar, quiere formar para la vida, pero en la misma da de trabajo.

Respecto del *mundo rural*, es muy instructiva la evolución orada en América Latina donde la acción temporal rural ha pasando por estas etapas: primero era considerada como a distinto de la pastoral; después como preevangelización; luego se luchó por el desarrollo integral; posteriormente el subdesarrollo fue visto como consecuencia del tipo de desarrollo vigente; más tarde se habló de una sola misión liberadora y salvífica de la iglesia (sin dualismo entre la acción pastoral y la social) vinieron a continuación la concientización del pueblo, la conciencia del capitalismo, la búsqueda de un nuevo socialismo, la represión por parte del poder y la reacción de sectores antireaccionarios, como la Iglesia ⁴⁰.

⁴⁰ Cf. J. M. DE CORDOBA y DEL AMO, *Análisis crítico y movimiento de base en la pastoral rural*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia, 1972, pp. 20-23. Las páginas que se indican en los párrafos siguientes remiten a esta interesante obra.

Dimensiones fundamentales de la pastoral rural (cf. p. 43 ss): acción; análisis humano-científico de la realidad; ver los problemas pastorales en la perspectiva de los problemas reales actuales del hombre; buscar la salvación integral de la persona humana; realizar un análisis crítico cristiano; ser un movimiento: una acción colectiva de cara al futuro, con su mística, visión cristiana de la realidad, su metodología y una estructura orgánica convergente de zona (ver también p. 169 s.).

Pero lo primero es que el pueblo tome conciencia de su situación, porque él es quien debe protagonizar el esfuerzo (sólo será liberador) y porque hay que reconocer las propias responsabilidades y luchar contra los intereses creados (p. 123).

Como unidades de base, hay que partir de las zonas. Y los primeros procesos pastorales que hay que poner en marcha son: promoción de grupos cristianos concienciados; promoción del equipo presbiteral corresponsable; asegurar la continuidad del análisis crítico cristiano, o sea: promover el desarrollo y las actitudes técnicas, concienciación de la transformación estructural, cultura popular liberadora y corrección de los medios de información y comunicación social, promoción de grupos asociativos libres en la base y desarrollo del espíritu comunitario, educación de la fe de los cristianos en compromiso de liberación con el pueblo (p. 152 ss.).

En un ámbito más restringido hay que mencionar los Colegios Familiares Rurales, con su alternancia (familia-colegio), intento de desescolarizar la escuela y escolarizar la vida: aprender desde la vida, el pueblo y la tierra, para cambiar la vida, el pueblo y la tierra ⁴¹.

f., p. e., C. GONZÁVELASCO, *La colonización cultural del po*, Cuadernos para el Diálogo, n.º ex-XLV, marzo 1975, t s.

En cuanto a *orientaciones generales*, lo primero es reconocer la gran tarea que tenemos pendiente en España, por nuestro claro capitalismo y por la tradición de compromiso de la Iglesia, no sólo con los ricos sino con el poder.

Las formas y métodos variarán. Hay que irlos inventando: se trata de un proceso, no de un esquema fijo. Lo que sí hay que desechar siempre es una catequesis «liberadora» que sea más o menos espiritualista, teórica, desencarnada y sin garra.

En el extremo opuesto hay que evitar tensiones inútiles (quizá mentalizando a los padres, a los responsables, etc., para que en vez de oponerse colaboren). Sobre todo hay que evitar que la gente se quemé: «he encontrado muchísimos amigos, compañeros de lucha en otro tiempo, que hoy viven como el más perfecto consumidor y además profundamente amargados y cansados de todo. Se puede decir que en la J.E.C. un 80 % de los militantes se han 'quemado'» ⁴². ¿Razones? En parte el momento histórico. En parte el método de iniciación: «Los movimientos apostólicos quisieron producir militantes en serie, en cadena, lanzarlos cuanto antes al mercado, a la lucha, improvisando demasiado métodos y personas» (ALVAREZ, *l. c.*, 513). En lo político ha ocurrido lo mismo: «en muchas ocasiones se han quemado etapas, se ha pretendido solucionar los problemas sin formar a las personas, no se ha dado una 'pedagogía de la lucha' que capacite para afrontar los fracasos... El proceso educativo liberador es lento y largo. Olvidarlo puede ser fatal. Sin cauces organizativos que canalicen el cambio radical (personal y colectivo), el resultado no puede ser duradero» (COMES, *l. c.*, 522).

[ALVAREZ, *Método de preiniciación al compromiso*, Pastoral obrera 10 (1974) s.

Por eso, precisamente, Manolo Alvarez (*l. c.*, 512-517), a partir de su experiencia de dirigente-iniciador en la J.E.C., propone una preiniciación al compromiso con las siguientes etapas: Reflexión profunda, pero sencilla y personal, sobre la propia vida, a partir de experiencias propias (afectividad, familia, trabajo, sociedad...). 2.^a Analizar críticamente los datos vitales anteriores, sin que el animador dé soluciones; de lo contrario tarde se «rebelarán contra el padre-líder, se habrán sentido traicionados e intentarán criticarle a través de una actitud tremendamente agresiva y echarán por la borda juntamente con la reflexión personalista impuesta todas las ideas que habían recibido» (p. 516). 3.^a Procurar continuamente llevar a la práctica lo reflexionado (contra la tendencia a evadirse y a quedarse en el 'progre' intelectual, muy majo él, a un nivel ideológico-dogmático, pero inútil en la acción», p. 517); muy lentamente; como algo natural que nace del hecho de ser hombre y de vivir en una sociedad injusta; sabiendo muy bien que nadie nos puede condecorar por habernos arriesgado; «cualquier resultado debe comenzar por una reflexión sobre la acción emprendida anteriormente. El compromiso real, profundo, efectivo, nace de una cadena continua de reflexión, acción, reflexión, acción», (p. 517).

Y para terminar, un punto importante: tener siempre muy presente la unidad y globalidad del proceso liberador (parece que como en el capitalismo existe extraordinaria unidad y cohesión, una lógica implacable aunque no siempre visible sectorial queda neutralizado. Es trágica la separación que se da y se da entre cristianismo e importantes movimientos de liberación, con lo cual se obliga a los hombres a elegir entre las dimensiones esenciales de su propia liberación y al mismo tiempo se produce un empobrecimiento inevitable, tanto de los movimientos liberadores como del mismo cristianismo (cf. GIR. IV, 116).

Conclusión

Hoy hay un número creciente de cristianos que, precisando por serlo, creen que deben arriesgar su vida en una revolución liberadora de los oprimidos. Frente a ellos, los demás cristianos mantienen una actitud de distancia, reserva u oposición que, al menos de hecho, resulta mucho más sencilla y cómoda. ¿Por qué esas diferencias?

No es sólo cuestión de fe (todos invocan la misma fe) ni de sinceridad. Me parece importante buscar la explicación más

ba, en ciertos presupuestos fundamentales que hacen que la fe y la generosidad se encaucen de modos diversos. Me refiero a los binomios siguientes: especulación-vida, individuo-sociedad, trascendentalidad-mundanía. ¿Dónde está el centro de gravedad, en cada uno de ellos: en el primer miembro o en el segundo? Creo que estuvo en el primero y que está pasando al segundo.

En primer lugar, si la vida es más importante que la especulación, resulta que la especulación depende de la vida, que la ortodoxia depende de la ortopraxis (sólo viviendo de cierta manera puedo entender o descubrir ciertas verdades), que toda verdad se hace cercana y cálida, pero subjetiva, comprometida, dialéctica, búsqueda perenne y jamás término ni plenitud; toda verdad es histórica, está fechada y, por consiguiente, limitada, relativizada; lo totalmente objetivo e intemporal es intelectualismo vano, alienado y alienante. No hay verdades del todo aparte, no hay fueros o torres de marfil para nadie; incluso en teología es cierto que el Dios que encuentro depende sobre todo de lo que busco, es decir, lo que soy de verdad; e incluso la teología y la misma fe deben dejarse interpelar por las ciencias humanas y necesitan de ellas esencialmente, no como simples servidoras, porque nadie se sabe toda la lección de antemano. La ciencia teórica tiene sus privilegiados, sus diplomas; pero la vida es de todos y no siempre vive mejor el que más sabe; aunque sería más exacto decir que vivir mejor es ya saber mucho más, saber de verdad. Pensar, hablar, contemplar, explicar... tienen que depender de vivir, actuar, transformar, comprometerse; la historia no es un espectáculo para intérpretes o mirones, sino un desafío para hombres responsables.

En segundo lugar, si lo social (lo económico, político y cultural de cada momento histórico) es antes que el individuo, éste es modelado por las estructuras incomparablemente más de lo que se imaginaba, tanto en lo profano como en lo religioso y hasta en su mismísima conciencia. Resulta utópico querer cambiar al hombre sin cambiar juntamente las estructuras. Y si estas estructuras son de oprimidos y opresores, no cabe integración ni neutralidad, sino deshacer esta injusticia, «re-volver» al orden. Un orden nuevo, temido por los satisfechos y que sólo pueden buscar los que todavía tienen esperanza precisamente porque tienen hambre y sed de justicia. Pero puesto que cada sociedad segrega su propia filosofía, su teología, su religión..., una sociedad nueva no cabe en la teología ni en la catequesis burguesas hoy dominantes: a vino nuevo odres nuevos.

En tercer lugar, si la autorrealización mundana del hombre parte integrante de la venida del reino, si el compromiso personal y colectivo con la historia es lo primero y más urgente para el cristiano, porque es la forma real de continuar la cruz, la encarnación y la redención, resulta que la liberación de los oprimidos (denunciar el mundo injusto, anunciar una sociedad más humana y comprometerse históricamente) es tarea inaplazable del cristiano; no es odio ni violencia, sino la forma real de amar, la única manera de oír y practicar realmente la palabra de Dios. Una palabra que tiene que ser reinterpretada y reencarnada más adecuadamente. El mundo de hoy busca la liberación contra la injusticia: ¿tiene la Iglesia algo vital que ofrecerle? La Iglesia no puede replegarse sobre sí misma, sobre sus miedos y cansancios; el mundo es su misión, su destino, su enemigo.

En síntesis, en vez de un cristianismo centrado en la especulación, el individuo y la trascendencia, hoy se está abriendo camino otro cristianismo que, para ser liberador de los oprimidos, da primacía a la vida, a la sociedad y a la mundanidad, que, por lo mismo, parece estar mucho más en consonancia con la hora presente. En efecto, la aceptación cada vez menor que tiene la Iglesia, sobre todo entre los jóvenes, ¿no se deberá que «se muere de frío en el seno tibio de la burguesía»?

En esta perspectiva liberadora, no hay catequesis sin compromiso; un compromiso que es esencial al cristianismo, pero que tiene que ser siempre específicamente cristiano, aunque con ello aumenta inevitablemente la amplitud e imprecisión de la palabra «catequesis».

Hace unos años, en Medellín, se enfocó la catequesis como «acción por la cual un grupo humano interpreta su situación, vive y la expresa a la luz del evangelio»⁴³.

⁴³ J. AUDINET, *La renovación de la catequesis en la situación contemporánea*, en VARIOS, *Catequesis y promoción humana*, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 35.

Hoy, para la catequesis de la liberación, el acento ha variado un poco: la «acción» de que se nos hablaba en Medellín es vista ahora como compromiso conjunto, como movimiento; el «grupo» significa hoy, sobre todo, clases oprimidas, tercer mundo (en sentido más hondo, no meramente geográfico); las palabras «interpretar-vivir-expresar» ceden la primacía a denunciar-anunciar, o sea, luchar y transformar radicalmente; la «situación» del grupo o clase es vista desde sus coordenadas humanas y estructurales: juntamente hay que cambiar al hombre y a la sociedad (en sus dimensiones económicas, políticas y culturales) en fin, la «luz del evangelio» es completada y llevada a su verdadera encarnación y plenitud mediante todo lo que Dios no

dice a través de los saberes humanos, y de la dialéctica de un constante caminar.

O sea, la catequesis entendida como el compromiso conjunto o movimiento por el cual las clases oprimidas luchan por transformar radicalmente al hombre y la sociedad actuales en un hombre y una sociedad más humanos y cristianos, a la luz del evangelio, de los saberes humanos y de una experiencia constantemente renovada.