

ECO EN EL HORIZONTE LATINOAMERICANO
LA IGLESIA DE LOS POBRES EN AMÉRICA LATINA

Editor
ECO, Educación y Comunicaciones

ECO en el Horizonte Latinoamericano (II)
La Iglesia de los pobres en America Latina

Editor
ECO, Educación y Comunicaciones

Proyecto financiado por FONDART Concurso 2010

© Sociedad de Educación y Comunicaciones ECO Ltda.
ISBN obra completa: 978-956-9182-01-3
ISBN volumen II: 978-956-9182-03-7

Diseño y Diagramación:
Gráfica LOM Ltda.
Concha y Toro 25
Fonos: (56-2) 672 2236 - (56-2) 671 5612

Impreso en los talleres de LOM Ediciones.
Marzo, 2012

ECO EN EL HORIZONTE LATINOAMERICANO (II)

LA IGLESIA DE LOS POBRES
EN AMÉRICA LATINA

EDITOR
ECO, EDUCACIÓN Y COMUNICACIONES

PRÓLOGO A LA EDICIÓN 2012

Cuando se fundó ECO en los años ochenta, dos acontecimientos sociales recorrían América Latina: la Teología de la Liberación y la Educación Popular. En el primer caso, se trataba de la maduración de un pensamiento relativo a la fe cristiana y a los modos de “ser iglesia”, que revolucionaban e innovaban tanto las prácticas internas de las iglesias cristianas, como así mismo, sus modos de relación con el mundo social y político. En el segundo caso, el de la Educación Popular, se trataba de recrear los enfoques relativos a la educación, pero además, de concebir las prácticas educativas como un componente fundamental de los proyectos de transformación de la sociedad. Ambas novedades, tenían en común el que interrogaban las prácticas sociales y políticas tradicionales, tanto de la fe cristiana como de la educación, o dicho de otra manera, interrogaban los modos en que los sujetos construyen sus propias representaciones de la realidad y del mundo, en el sentido religioso así como a propósito de la “conciencia social”. En un caso, se pondría el acento en el potencial liberador de la fe cristiana, y en el otro, en los procesos de concientización o de los usos de la propia conciencia.

En Chile, el contexto de fines de los setenta y principios de los ochenta era extremadamente crítico. Nos encontrábamos en medio de una dictadura, que no solo violaba de modo sistemático los Derechos Humanos, sino que conculcaba todas las libertades públicas y además, ponía en marcha enormes transformaciones económicas y sociales, que instauraban un nuevo modelo de desarrollo económico de orientación y carácter neoliberal. Para vastos sectores populares, la dictadura representaba, por una parte, el orden y el silencio, que imponía la represión y el miedo, y, por otra parte, el empobrecimiento, cuando perdían valor adquisitivo los salarios, crecía el desempleo y el Estado restringía al mínimo sus funciones sociales.

En este contexto, las iglesias cristianas, pero en particular la Iglesia Católica, abrieron sus puertas y los pobres comenzaron a irrumpir en ellas, transformándolas y estimulándolas a jugar roles más activos, tanto con relación a la represión como al deterioro de las condiciones de vida de los más pobres en las “poblaciones”. Se multiplicaron entonces diversas organizaciones sociales populares: Comités de DDHH, Grupos de Salud, de Apoyo Escolar, Bolsa de Cesantes, Comités de sin casa, Grupos Culturales, Comprando Juntos, etc. La Iglesia abría espacios, que las organizaciones ocupaban para procesar sus experiencias de exclusión social y política y para ensayar iniciativas de reagrupamiento popular. La derrota de la Unidad Popular había comprometido

muchos campos, pero el pueblo no renunciaba a sus tradiciones y capacidades organizativas. En esta tarea de “reconstrucción del movimiento popular”, la Iglesia facilitaba espacios, pero se convertía también en un aliado.

La apertura de la Iglesia no obedecía solo a las decisiones de algunos de sus obispos o del Cardenal Silva Henríquez, sino que era expresiva de un fenómeno mayor, el del impacto que había tenido en las Iglesias latinoamericanas el Concilio Vaticano II y sus reelaboraciones locales. Entre ellas, los pronunciamientos del CELAM, pero tanto más importante, el cambio en las formas de vida y en las orientaciones teológicas que encarnaban los agentes de pastoral (sacerdotes y religiosas) y los laicos más comprometidos, que recreaban la iglesia desde las bases. Este proceso, o estas “buenas nuevas”, que llevó a releer los evangelios y la Biblia a partir de la experiencia de explotación y dominio de los pobres fue dando origen a un nuevo pensamiento teológico, al que el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez le puso nombre en 1971. Le llamó “teología de la liberación”, la primera teología producida fuera de Europa en los dos mil años de cristiandad.

ECO, que nació en 1980, para prestar servicios educativos al mundo popular, no podía ignorar esta nueva realidad y constituyó una línea de trabajo que denominó de Religiosidad Popular, que coordinó por varios años el teólogo Fernando Castillo Lagarrigue. Desde esta instancia, se editó un primer libro, una antología, titulada “La Iglesia de los pobres en América Latina” (1983), que buscaba poner en contacto a los lectores chilenos con las realidades y reflexiones que se producían en el continente. De este libro, hemos seleccionado un conjunto de artículos que presentamos en ese volumen, como una contribución a la memoria de tiempos de auténtica renovación del cristianismo en América Latina.

MARIO GARCÉS D.

Director de ECO, Educación y Comunicaciones.

Santiago, marzo de 2012.

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN DE ORIGEN

JULIO DE 1983

El Programa Ecuménico del Estudios del Cristianismos (PEC) de ECO y SEPADE publica esta Antología de textos eclesiológicos latinoamericanos.

En cierto modo se puede afirmar que el rasgo más sobresaliente de la Teología Latinoamericana de la Liberación es su concepción sobre la Iglesia, su quehacer, su identidad social, histórica y teológica.

La teología latinoamericana ha desarrollado y profundizado intuiciones muy centrales que marcan la teología protestante moderna y la teología católica desde el Concilio Vaticano II. Pero, sobre todo, esta eclesiología desde América Latina está articulada en torno a un eje, a la vez muy propio y muy bíblico: la experiencia de solidaridad e identificación con los pobres. Esta teología es, ante todo, reflexión sobre la iglesia de los pobres que está surgiendo en nuestro continente. De ahí el título que enmarca esta Antología.

Al publicar esta Antología, con artículos que por su relevancia han marcado líneas en distintos países de América Latina, el PEC quiere contribuir a impulsar la reflexión y la práctica de nuestras iglesias en el sentido de una iglesia de los pobres.

ÍNDICE

» <i>Víctor Codina,</i> Eclesiología latinoamericana de la liberación	13
» <i>Fernando Castillo L.,</i> Comunidades Cristianas Populares: La Iglesia que nace de los pobres	34
» <i>Gustavo Gutiérrez,</i> La irrupción del pobre	52
» <i>Ronaldo Muñoz,</i> Interrogantes sobre la opción evangélica por los pobres	72
» <i>Pablo Fontaine,</i> Liberación y Organizaciones Populares	81
» <i>Jon Sobrino,</i> La conflictividad dentro de la Iglesia	93
» <i>Hugo Vilela,</i> Crisis social e Iglesia: Apuntes sobre la conflictividad latente y manifiesta en la iglesia católica chilena	118

ECLESIOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

VÍCTOR CODINA

I. INTRODUCCIÓN

En un coloquio teológico celebrado en abril de 1980 para estudiar el estado de “recepción” del Vaticano II a los 15 años de su clausura, se puso en evidencia el contraste entre dos formas de presencia eclesial en el mundo de hoy. Mientras en el “viejo mundo”, donde se viven problemas de saciedad y vacío, la iglesia tiene el riesgo de encerrarse en sus problemas internos, en el tercer mundo en cambio, emerge un protagonismo de los pobres, y la iglesia, saliendo de sus muros, comienza a ser un signo de esperanza. L. Sartori, al hacer la crónica de este Coloquio, se atreve a decir que el Vaticano II ha pasado ahora a manos de las iglesias del tercer mundo, las cuales han realizado una interpretación creativa del Vaticano II a través de sus Conferencias Episcopales de África (Kampala 1969), de Extremo Oriente (Manila 1970) y sobre todo de Latinoamérica (Medellín 1968 y Puebla 1979)¹

En estas páginas quisiéramos presentar la eclesiología latinoamericana, que es actualmente el exponente más significativo de esta asimilación creadora del Vaticano II por parte de iglesias no europeas.

Se conjugan de forma peculiar en AL dos hechos: su condición tercermundista y su larga tradición cristiana. Con todo, una serie de concausas peculiares han confluído estos últimos años en AL, haciendo despertar esta “nueva conciencia de la Iglesia”².

a) **la irrupción de los pobres en la historia.**

Esta expresión de G. Gutiérrez en el antes mencionado coloquio³ no necesita demasiadas explicaciones: los ausentes de la historia comienzan a hacerse presentes en ella, a veces violentamente, pasando de sujetos pasivos y dependientes a protagonistas históricos. Los pobres, “los no invitados al banquete”, empiezan en AL a tomar conciencia de su miseria, fruto no casual de siglos de explotación y dominación exterior y han comenzado a luchar por su liberación.

1 L. Sartori, L'eclesiologia del Vaticano II: dinamicismi e prospettive. Appunti sul convegno di Bologna, 8-12 aprile 1980, en *Cristianesimo nella Storia*, 1 (1980) 531 - 544.

2 Este es el título de la obra de R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1974.

3 G. Gutiérrez, I grandi mutamenti all'interno delle società e delle chiese di nuova cristianità dopo il Vaticano II, en *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 23 - 36.

- b) **el surgimiento de comunidades de base y el compromiso de los cristianos en la liberación de su pueblo**, son los hechos mayores de estas últimas décadas en la iglesia LA. En un continente mayoritariamente cristiano, la lucha por la liberación no podía hacerse sin una presencia cristiana. Y esta nueva presencia cristiana ha hallado en las comunidades de base su configuración eclesial más significativa y su lugar de convocación eclesial.
- c) **Medellín – Puebla**. Estas dos conferencias del CELAM, a pesar de los once años de distancia que las separan (1968 – 1979) y de los intentos que hubo por desviar a Puebla de la línea de Medellín⁴, mantienen una sustancial unidad de fondo: más que simples aplicaciones del Vaticano II a AL han representado una relectura del Vaticano II desde AL. En ambas conferencias, antes de hablar de la iglesia y de sus estructuras, se analiza la realidad humana, social, económica y política de AL⁵, porque este es el punto de partida real para situar históricamente el servicio de la iglesia al mundo de hoy en AL. Esta realidad de miseria y de dolor es calificada teológicamente como pecado y contraria al plan de Dios⁶, quien tiene para la humanidad un proyecto de comunión y participación total, de libertad integral⁷. En consecuencia, Puebla, siguiendo a Medellín, hace una opción preferencial por los pobres⁸. Sin Medellín – Puebla, no puede comprenderse la especificidad de la eclesiología LA de liberación.⁹
- d) La teología de la liberación, que se desarrolla en los años 70, es la matriz

4 Trasciende los límites de este trabajo el presentar toda la problemática relacionada con Puebla, su preparación y su exégesis. Citemos tan sólo algunas de las obras de especial interés: El Camino hacia Puebla, PPC, Madrid 1979. La batalla de Puebla, Prólogo de J. I. González Faus, J. Martín Velasco, Puebla El hecho histórico y la significación teológica, Sígueme, Salamanca 1981.

Equipo SELADOC, Puebla, Sígueme, Salamanca, 1981 con bibliografía selecta (533 – 544) y un capítulo sobre eclesiología a cargo de J. Marins y R. Muñoz.

Cl. Boff, A ilusão de uma nova Cristiandade, Revista Eclesiástica Brasileira, 38 (1978) 517, condensado en Sel. Teol. N° 73, 19, 1980, 109-112.

5 Medellín, Promoción Humana, Puebla, 3,7.

6 Medellín: estructuras injustas, justicia 1; violencia institucionalizada, Paz 16 Puebla Vemos a la luz de la fe como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. (n.28)

7 Puebla, 321, 329.

8 Puebla, 1134, 1165.

9 Un ejemplo significativo de ello puede ser la eclesiología de J.L. Segundo, "Esa Comunidad llamada iglesia, Teología para el laico adulto", Buenos Aires, 1968. Publicada con anterioridad a Medellín. A pesar de que su autor es uno de los grandes teólogos de la liberación, su obra tiene la impronta de la época y en muchos aspectos refleja más la problemática europea que la de AL.: paso de iglesia de cristiandad a iglesia de sacramento, crisis de misión, relación entre masa y élite, diálogo iglesia mundo, concepción de la iglesia como conciencia de la humanidad, etc. Para conocer la posterior evolución de su autor, se puede ver su libro, La Liberación de la Teología, Buenos Aires, 1975.

teológica de la actual eclesiología LA. Los temas claves de la teología de la liberación: reflexión teológica desde la praxis, no neutralidad de la teología, historicidad de la salvación, revaloración de la praxis mesiánica del Jesús histórico, centralidad del mensaje del Reino, etc. se harán presentes en la eclesiología de la liberación.¹⁰ No es casual que cronológicamente la eclesiología de la liberación sea posterior a la Cristología de la liberación¹¹, ya que la Cristología es el fundamento de toda eclesiología.

Bastan estas simples indicaciones para comprender que la eclesiología LA ni ha nacido fortuitamente, ni puede desgajarse del contexto social y eclesial que la ha engendrado. En realidad, habría que hablar de eclesiologías de la liberación, si se atiende al pluralismo de autores, tendencias y países. Sin embargo, y en esto también la teología LA se diferencia de las teologías europeas, el personalismo de corrientes teológicas no rompe la unidad de fondo.

En este sentido se puede afirmar que existe una eclesiología LA de la liberación.

No pretendemos a través de estas páginas hacer un elenco bibliográfico exhaustivo de todos los autores LA que han escrito sobre eclesiología, sino más bien, al mismo tiempo que presentamos algunos autores y obras, a nuestro juicio, representativos de esta corriente, ofrecer al lector no iniciado, claves hermenéuticas para la comprensión eclesiológica LA de la liberación.¹²

10 Para esta cuestión remitimos a los amplios estudios existentes, concretamente a J.I. González Faus, *La teología LA de la liberación*, Acbi n° 20 (1973) 359 – 448, y a la amplia bibliografía de M. Manzanera, en *teología y salvación – liberación* en la obra de G. Gutiérrez, Deusto, Bilbao 1978, 433 – 465.

11 Citemos tres obras clásicas:

J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, CIR, México 1977.

L. Boff, *Jesús Cristo Libertador*, Petrópolis, 1972, trad. Castellana Sal Térrae, Santander, 1981.

H. Echeagaray, *La práctica de Jesús*, CEP, Lima, 1980.

12 El mejor estudio sistemático que conocemos sobre el tema es la tesis doctoral de A. Quirós Magaña, *Eclesiología en la Teología Latinoamericana de la Liberación*, de próxima publicación en Ed, Sígueme de Salamanca. Cfr. también T. Howland Sanks – Brian Smith, *Liberation Ecclesiology*, *Theological Studies*, 38 (1977), 3 -38.

II. CLAVES HERMENÉUTICAS DE LA ECLESIOLOGÍA LATINOAMERICANA

1. *Eclesiología desde el reverso de la historia*

G. Gutiérrez en su libro *La fuerza histórica de los Pobres*, recoge un estudio suyo anterior, titulado *Teología desde el reverso de la historia*,¹³ en el que distingue la reflexión de la teología de AL de la teología moderna europea. Ésta ha intentado siempre dialogar con la modernidad, entendiendo bajo este concepto todo el amplio movimiento que desde la Reforma y el Renacimiento, pasando por la Ilustración y la Revolución francesa y la industrial, ha invadido la conciencia occidental.

El Vaticano II ha hecho un gran esfuerzo para establecer un diálogo con esta modernidad, a la que durante siglos la iglesia católica había vuelto la espalda. De este modo, el Vaticano II acoge, moderadamente, las grandes aspiraciones de la modernidad (derechos de la persona, subjetividad, igualdad social, progreso) pero no los problemas sociales que han surgido de la sociedad moderna desde la revolución industrial. Su preocupación es dialogar con la sociedad moderna, con la primera Ilustración, pero no logra captar el reto que proviene de la división de clases, ni consigue hacer una crítica del capitalismo. El Vaticano II no parece demasiado consciente de que la modernidad es inseparable de su sujeto histórico, la clase burguesa, ni del individualismo que la impregna totalmente. Por todo ello, la teología europea surgida en torno al Vaticano II se esforzará por dialogar con el hombre secular y culto de los países desarrollados y se interrogará sobre el sentido de la fe para el hombre secular. La eclesiología europea, incluso la más progresista, parte de esta pregunta: ¿qué sentido tiene la iglesia para el hombre secular de hoy?¹⁴ Su preocupación es, pues, repensar la eclesiología y la función de la iglesia en un mundo secular, industrializado y desarrollado.

Frente a esta postura, la eclesiología LA opera una auténtica ruptura epistemológica. Su interlocutor no es el hombre secular y desarrollado, sino el oprimido, el no-hombre. Su punto de partida es el reverso de la historia, el mundo de la opresión, “los Cristos azotados de las Indias” como afirmaba Bartolomé de las Casas. G. Gutiérrez hace suyo un texto de D. Bonhoeffer:

13 G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979; *Teología desde el reverso de la historia* (1977), 303 – 394.

14 Véase los interesantes análisis que hace A. Quirós, comparando el punto de partida de las eclesiologías de H. Küng, de *Mysterium Salutis* y de J. Moltmann, con el de la eclesiología LA, Op. Cit. Cap. I La diferencia de enfoque de ambas teologías, véase E. Menéndez Ureña, *Teología europea y teología latinoamericana*, *Razón y Fe* n° 203 (1981) 351 – 367, en base a los artículos de I. Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, *ECA*, 30, 1975 409 – 425; J. Sobrino, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, *Ibidem*, 446 – 454.

“Hemos aprendido a ver los grandes acontecimientos de la historia del mundo, desde abajo, desde la perspectiva de los inútiles, los sospechosos, los maltratados, los sin poder, los oprimidos, los despreciados; en una palabra, desde la perspectiva de los que sufren”¹⁵.

La preocupación teológico eclesial LA no es sólo acerca del “sentido” sino que busca una “liberación” de la miseria, a través de una transformación de la realidad social objetiva, en uso crítico de las ciencias sociales de la llamada “segunda Ilustración”. En formulación de J. Sobrino, los pobres constituyen el lugar teológico de la eclesiología.¹⁶

Fruto de esta opción por los pobres como lugar teológico focal de la eclesiología, surge una eclesiología de los pobres, es decir, la que se estructura no alrededor de la riqueza y el poder, ni como gran institución haciendo para ello uso de la alianza con la riqueza y el poder, ni una iglesia simplemente pueblo de Dios, si esta noción no se concretiza desde los pobres, ni una iglesia que se ocupe asistencialmente de los pobres.

“El núcleo de la iglesia de los pobres –afirma J. Sobrino– es más bien la kénosis y abajamiento de muchos que sufren como destino impuesto aun cuando se quieran liberar de la miseria, y otros como destino elegido solidariamente con los pobres”¹⁷.

Es decir, desde el reverso de la historia, la iglesia puede adquirir aquella forma de estructuración que Juan XXIII soñó para el Vaticano II, pero que no logró hacer avanzar: una iglesia en que los pobres son su centro¹⁸. Esto es lo que acontece en las comunidades eclesiales de base.

2. Eclesiología de las comunidades eclesiales de bases

Las comunidades eclesiales de base (CEB), uno de los hechos mayores de la iglesia LA del post concilio¹⁹, constituyen el punto de partida concreto

15 D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Manchen, Kaiser Verlag 1959 II, p. 441. G. Gutiérrez dedica un capítulo a comentar este texto, 397 – 415. Dejemos de lado las reflexiones que se podrían hacer sobre la relación entre esta ruptura epistemológica y la teología crucis de la reforma. También A. Quirós (cfr. Nota 14) cree que J. Moltmann es el que se acerca a los planteamientos de AL.

16 J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Sal Térrae, Santander, 1981.

17 J. Sobrino, *La Iglesia de los pobres*, CIR, México, 1978, p. 14.

18 Cfr. Alocución de Juan XXIII del 11.9.62, Cfr. AAS 54 (1962) y el artículo de D.M. Chenu, *La Iglesia de los pobres en el Vaticano II*, *Concilium* 13 (1974 p. 88 -96).

19 La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es pues, célula inicial primordial de promoción humana y desarrollo, Medellín, *Pastoral de conjunto* n° 10, cfr. Puebla 641 – 643.

de la eclesiología LA. Extendidas por todo el continente LA, tal vez sea, sin embargo, la iglesia brasileña su lugar de mayor florecimiento y donde la eclesiología las ha asumido con mayor seriedad²⁰.

Enumeremos algunos de los aspectos más característicos de la reflexión teológica brasileña sobre las CEB:

- a) son comunidades de *pobres* (gente del campo, de suburbios urbanos, de favelas). En ellos, como ha escrito A. Barreiros, se realiza tanto la buena nueva del evangelio anunciado por Jesús a los pobres, como el hecho de que los pobres se convierten a su vez de oyentes en anunciadores del evangelio y evangelizadores de toda la iglesia²¹.
- b) Son comunidades *populares*. Esto ha conducido a una profundización teológica del mismo concepto de pueblo, sobre lo cual merecen destacarse los trabajos de H.E. Groenen²². Además de analizar el pueblo gentil (Tennos) y el pueblo elegido (laos) hay que estudiar la categoría bíblica (la más usada en el Nuevo Testamento y la menos reflexionada teológicamente) de ojos: plebe, gente sencilla, multitud anónima objeto de la compasión de Jesús (Mt. 9,36) y del desprecio de los líderes religiosos judíos (Jn.7,49). Las CEB recuperan esta dimensión eclesiológica perdida y hacen del pueblo sencillo el protagonista eclesial.
- c) Son comunidades *eclesiales*, es decir poseen un estatuto eclesiológico y constituyen una forma de Iglesia particular. Los hermanos Leonardo²³ y Clodovis Boff²⁴ han estudiado este punto que tiene grandes consecuencias prácticas de cara a la pastoral.
- d) Son comunidades que configuran una nueva imagen de iglesia y una nueva forma de hacer eclesiología. El libro conjunto *Una iglesia que nace desde el pueblo*²⁵ es tal vez el mejor exponente de esta novedad.

20 Evidentemente sería falso dar a esta afirmación un sentido exclusivo. Baste citar la labor eclesiológica del Centro Bartolomé de las Casas de Lima y trabajos como el del Equipo de teólogos de la CLAR, Pueblo de Dios y Comunidad liberadora, Bogotá 1977.

21 A. Barreiros, Comunidades Eclesiais de base e Evangelizaçao dos pobres, Ed. Loyola, Sao Paulo, 1977.

22 H.E. Groenen, Schisma zwischen Kirche und Volk. Eine praktisch-theologische Fallstudie des Volkskatholicismus in Nordostbrasilien, Nijmegen 1978 (tesis doctoral); Na Igreja ;quem é o povo?, Revista Eclesiástica Brasileira 39 (1979) 195 – 221 (condensado en Selecciones de Teología °77, 20 (1981) 63 – 67; Povo, religião do povo e papel da Igreja, Revista Eclesiástica Brasileira 39 (1979) 435- 465 (resumido en Sel. De Teología n° 77, 20 (1981) 68 -69. Véase también el artículo de L.Boff, REB 41, (1981) 55 – 118.

23 L. Boff, Eclesiogénesis en SEDOC. Una iglesia que nace del pueblo, Sígueme, Salamanca, 1979, 431 – 502.

24 CL. Boff, Comunidade Eclesial comunidades política, Ed Vozes, Petrópolis 1978 especialmente 51 – 63. Para comprender el pensamiento de Cl. Boff es preciso acudir a su tesis doctoral Teología de lo político, Sígueme, Salamanca, 1981.

25 SEDOC, Una iglesia que nace del pueblo, Sígueme, Salamanca, 1979.

La obra recoge las aportaciones de las CEB en sus encuentros en la ciudad brasilera de Vitoria (1975 – 1976) y las reflexiones de los peritos sobre estos informes de la base. La praxis, una vez más, precede a la teoría, y a la praxis eclesial, la reflexión eclesiológica. De estas reflexiones eclesiológicas de los peritos, quisiéramos destacar además, del estudio *Eclesiogénesis* de L.Boff, sobre el que volveremos más adelante, los trabajos de biblista de C. Mesters²⁶. Este ilumina la historia de las comunidades de base desde la Biblia y lee la escritura desde el pueblo. Así descubre en la historia de las CEB el misterio del Reino: débil en sus comienzos pero fuerte en su dinamismo. Nace una nueva iglesia desde la base, cuyos rasgos serían, para Mesters, la corresponsabilidad, la atención a la realidad, el coraje, la solidaridad con los débiles, el sentido de provisionalidad, la vida en comunión y el don de la libertad del Espíritu. Por otra parte Mesters descubre en el nacimiento ocasional y frágil de esta nueva imagen eclesial, una constante de toda la historia de la salvación: Dios siempre actúa desde la marginalidad, desde la periferia:

*“En la lectura de la Biblia aparece una constante desde Abraham hasta el fin del Nuevo Testamento. La voz de Dios toma forma, profundidad y sentido siempre en los marginados. En las épocas de crisis y renovación, Dios siempre interpela a su pueblo desde la marginación y éste comienza a recuperar el sentido y el dinamismo perdido en su marcha”.*²⁷

3. *Eclesiología histórica del seguimiento de Jesús crucificado*

Si Brasil protagonizaba la eclesiología de las CEB, Centroamérica, y en concreto El Salvador, elabora una eclesiología histórica del seguimiento de Jesús.

Ignacio Ellacuría, discípulo de K. Rahner y de X. Zubiri, pero sobre todo del pueblo crucificado salvadoreño, considera la iglesia como sacramento histórico de liberación²⁸. Tanto el pecado como la salvación son realidades históricas. La iglesia debe ser el cuerpo histórico de Cristo, la encargada de llevar adelante la misión liberadora de Jesús, el Reino. En este sentido la iglesia es “ex – céntrica”, debe centrarse en el Reino, ha de historizar el Reino de Dios en el mundo, quitar el pecado del mundo. Pero todo ello debe hacerse

26 C. Mesters, *El futuro de nuestro pasado*, op. cit 104 – 190 y *Flor sin defensa, Leer el evangelio en la vida*, Ibidem 329 - 431.

27 Ibidem p. 107.

28 I. Ellacuría, *La iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*, ECA 32 (1972) 707 – 722, resumido en *Sel. Teol.* N°70 18 (1979) 119 – 135.

Véase también I. Ellacuría, A. Zenteno, A. Arroyo, *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, DDB, Bilbao, 1980.

siguiendo la praxis mesiánica de Jesús histórico, solidarizándose con los oprimidos, desde la base, sabiendo que esta base son los pobres. Sólo una puesta al servicio de los pobres puede preservar a la iglesia de la mundanización: la base de la iglesia es la iglesia de los pobres. Los pobres son el principal sujeto de la iglesia y su principio de estructuración interna, son el cuerpo histórico de Jesús y el lugar histórico de su presencia.

En un ensayo posterior de soteriología histórica, *El pueblo crucificado*²⁹, después de estudiar la pasión de Cristo desde el pueblo crucificado y la crucifixión del pueblo desde la muerte de Jesús, cree hallar en la noción bíblica del Siervo de Yahvé la comprensión teológica de ambas pasiones (víctima del pecado del mundo y el que aporta la salvación al mundo). Y concluye que “la iglesia como continuadora de la obra de Jesús –vida, muerte y resurrección– debe entenderse a sí misma fundamentalmente como iglesia del pueblo crucificado, pues sólo así será sacramento de salvación³⁰.”

En esta misma línea teológica hay que situar las aportaciones eclesiológicas de Jon Sobrino, recopiladas últimamente en su obra *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*³¹. Idéntica preocupación por historizar la salvación y por seguir al Jesús histórico: centralidad del Reino en la predicación de Jesús, opción por los pobres, experiencia del Padre como el Dios de los pobres. Más en concreto, la eclesiología debe incluir la historia de la iglesia y la forma histórica actual de la iglesia, respuesta actual a la manifestación del Dios que sigue manifestándose, incluye una opción por los pobres. Expresado con sus mismas palabras:

“Con ello queremos indicar a priori que la historia de la iglesia le pertenece al ser de la iglesia y por ello debe ser introducida en la reflexión teológica sobre la iglesia. Esta intuición ya ha sido más o menos asimilada en la cristología. Al Cristo total, al Cristo de la fe, le pertenece la historia de Jesús; y de ahí el significado estrictamente teológico del Jesús histórico para la eclesiología; a la reflexión sobre la esencia de la iglesia le pertenece como elemento intrínseco la historia de la iglesia. La esencia de la iglesia no existe sino en cuanto se historiza. De ahí que la reflexión eclesiológica sin esta historización no sólo sería idealista y triunfalista por una parte, y con grave peligro de irrelevancia por otra, sino que no sería teológica. Una iglesia sin historia no puede ser objeto de

29 I. Ellacuría, *El pueblo crucificado*, en la obra conjunta *Cruz y Resurrección, Presencia y anuncio de una iglesia nueva*, CTR, México, 1978, 49 - 82.

30 *Ibidem* p. 82.

31 J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae Santander 1981.

una eclesiología cristiana. Por ello, lo que ocurre en la iglesia y lo que ocurre de novedoso puede y debe ser a priori fuente de conocimiento teológico.

A posteriori debe decirse que lo que ha ocurrido en la iglesia no es cualquier realidad ni cualquier novedad. No se trata, por lo tanto, simplemente de reflexionar sobre lo nuevo por el mero hecho de serlo. La fidelidad a los signos de los tiempos ha generado de hecho una misión evangelizadora de la iglesia dirigida a los pobres y centrada en los pobres, ha desencadenado una sistemática y cruel persecución, ha generado una esperanza contra esperanza, una firmeza en la persecución y una fe en Dios, en el Padre de Jesús como última roca firme. Dicho brevemente, lo que ha ocurrido es que la novedad de la iglesia ha recobrado la memoria de Jesús, la ha hecho semejante a Jesús.³²

De este modo el espíritu de Jesús ha conducido a la iglesia a asumir la forma histórica de iglesia de los pobres y así se realiza la resurrección de la verdadera iglesia.

Esta iglesia histórica que quiere seguir a Jesús, es tan conflictiva como la misma vida de Jesús. El seguimiento de Jesús lleva a la pasión, la persecución, la cruz y el martirio.

La iglesia de El Salvador ejemplifica la seriedad de este empeño evangélico por seguir al Jesús liberador. El análisis teológico que J. Sobrino hace de la figura y de la obra de Monseñor Romero, es una historización concreta de lo que sucede a una iglesia que asume con seriedad el compromiso evangélico de la opción por los pobres³³. De este breve pero denso y rico libro, quisiera al menos recoger un párrafo que me parece especialmente iluminador.

*“Monseñor Romero comprendió que al obispo le toca hacer ‘creíble’ la fe cristiana a su nivel más profundo; pero no en primer lugar porque la proclame y exija con autoridad formal, sino porque él mismo la realice, porque él mismo vaya adelante en la fe, manteniéndose fiel a ella, viviéndola en circunstancias concretas, asumiendo los riesgos que de ahí se derivan”.*³⁴

Por esto mismo, las homilías de Monseñor Romero, publicadas después de su muerte³⁵, tienen un vigor especial: no son simple voz del magisterio epis-

32 Ibidem, 18 -19.

33 J. Sobrino, Monseñor Romero, mártir de la liberación, PPC, Madrid, 1980.

34 Ibidem, p. 16.

35 La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero, UCA, San Salvador, 1980. Cese la represión, IEPALA, Madrid, 1980.

copal, sino testimonio de un mártir de la liberación. La historización eclesial del seguimiento de Cristo alcanza aquí su grado máximo de actualización.

Especialmente importante es el discurso que Mnsr. Romero pronunció en la Universidad de Lovaina el 2 de febrero de 1980, con motivo de su doctorado honoris causa, sobre el tema *la dimensión política de la fe desde la opción por los pobres*. La iglesia –afirma Romero– está al servicio del mundo de los pobres (encarnándose en él, anunciándoles la buena nueva, siendo perseguida por servir a los pobres). Pero a su vez, esta puesta al servicio de los pobres de El Salvador, ha iluminado la misma fe (la noción de pecado, de encarnación preferencial y parcial de Jesús, la misma visión de Dios como Dios de la vida). El discurso se cierra con estas palabras:

“Los antiguos cristianos decían: ‘Gloria Dei, vivens homo’ (la gloria de Dios es el hombre que vive). Nosotros podríamos concretar esto diciendo: ‘Gloria Dei vivens pauper (la gloria de Dios es el pobre que vive). Creemos que desde la trascendencia del evangelio podemos juzgar en qué consiste en verdad la vida de los pobres; y creemos también que poniéndonos del lado del pobre e intentando darle vida sabemos en qué consiste la eterna verdad del evangelio”.³⁶

Ponerse al lado del pobre es conflictivo. Mes y medio después de este discurso, lo mataron mientras celebraba la eucaristía. El 24 de marzo de 1980, será una fecha clave para la eclesiología LA de la liberación: la confirmación martirial de la verdad evangélica Medellín – Puebla. La eclesiología de AL no es una simple teoría, sino una praxis histórica de seguimiento del Jesús crucificado. Así resucita la verdadera iglesia...

4. Eclesiología profética frente a la ideología de la seguridad nacional

Dentro de la praxis histórica del seguimiento de Jesús se incluye como elemento clave la dimensión profética en su doble vertiente de denuncia y de anuncio. Este profetismo eclesiológico se ha concretado en estos últimos años en una toma de postura frente a la ideología de la Seguridad Nacional. El equipo Seladoc de Chile ha recogido esta praxis eclesial en un volumen: *Iglesia y Seguridad Nacional*.³⁷

Si en 1961 sólo Paraguay era una isla militar en AL, hoy la mayoría de los países de AL –la totalidad del Cono Sur– tiene gobiernos militares.

36 La voz de los sin voz, p. 193.

37 Equipo SELADOC, Iglesia y Seguridad Nacional, Sígueme, Salamanca, 1980.

Éstos intentan hallar su justificación ideológica en la denominada doctrina de la Seguridad Nacional. Esta doctrina desarrollada sobre todo en Chile y Brasil, tiene un origen más coyuntural que filosófico y más norteamericano que latinoamericano. En efecto, USA, preocupada desde 1945 por evitar una infiltración comunista en AL, decidió apoyar programas de desarrollo económico y social, intentando al mismo tiempo la formación de instituciones militares locales que protegiesen a estos países de la subversión interna y de la intrusión exterior. Esta táctica, que en la administración de Kennedy se plasmó en la “Alianza para el Progreso”, desde 1964 cambió de orientación y se radicalizó en su opción por los militares. A medida que USA pierde influjo en el Este, decide reservarse el área de las Américas bajo su especial protección. Entonces, dejando ya de apoyar a los gobiernos democráticos, busca en la vía militar la forma más apta para proteger sus intereses en esta zona. El informe Rockefeller de 1969 es explícito: dada la situación de inestabilidad e inmadurez de AL, sólo dos instituciones ofrecen garantías de estabilidad: la iglesia y el ejército. Pero la iglesia, –dice el informe– está atravesando un momento excesivamente idealista y es vulnerable a la tentación subversiva. (Medellín...!). Únicamente la institución militar es pues capaz de llevar a estos pueblos al orden y al progreso. La doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) no hará más que dar cobertura ideológica a esta decisión de política internacional que protege los intereses de USA en AL, y los de las oligarquías nacionales, prolongando de esta forma la dependencia colonialista de estos países de una elite, en este caso de las fuerzas armadas.

La DSN posibilita el paso del caudillaje militar al acceso institucional del Ejército al poder gracias a una concepción del Estado que para proteger la Seguridad Nacional y sus intereses geopolíticos asume todos los poderes: políticos, económicos, sociales y militares. De este modo el bien común de los individuos se protege gracias a las Fuerzas Armadas encargadas de velar por el desarrollo y de luchar contra la subversión interna y exterior, que amenaza este bien común y a la civilización cristiana occidental.

El Estado es quien decide dónde está el bien común y cómo se debe conseguir, sin que el pueblo tenga más misión que la de colaborar a esta tarea. Todo cuanto vaya contra los intereses del Estado, pone en peligro el bien común y la Seguridad Nacional. Deberá por tanto ser erradicado, por subversivo. Estado, Nación, Bien Común, Seguridad Nacional y poder, son prácticamente intercambiables, y los militares son los garantes de todo ello. Hay un estado de guerra permanente contra todo lo que atente contra el bien común (es decir, contra la Seguridad Nacional tal como las fuerzas armadas la conciben

e imponen al pueblo). La democracia, los partidos, son vistos como enemigos del bien común; una oligarquía económica y tecnocrática ofrece a las fuerzas armadas el apoyo de su fuerza moral y política.

Puebla describe así la DSN:

“En los últimos años se afianza en nuestro continente la llamada DSN, que es de hecho más una ideología que una doctrina. Está vinculada a un determinado modelo socioeconómico, de características elitistas y verticalistas, que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas. Pretende incluso justificarse en ciertos países de AL como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana. Desarrolla un sistema represivo en concordancia con su concepto de ‘guerra permanente’. En algunos casos expresa una clara intencionalidad de protagonismo geopolítico” (Puebla 547).

Frente a esta DSN, la eclesiología ha tomado una postura crítica. Se trata no sólo de voces aisladas como la de los obispos H. Cámara, C. Padin, P. Casadáliga, L. Proaño, JM. Santos, o la de teólogos como J. Comblin, A. Methol Ferrè, sino la de Conferencias Episcopales (Brasil, Chile, Argentina, Paraguay, Bolivia) y de documentos oficiales del CELAM o de Puebla³⁸.

“La doctrina de seguridad nacional entendida como ideología absoluta, no se armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal, ni del Estado en cuanto administrador del bien común. Impone en efecto la tutela del pueblo por élites de poder, militares y políticas y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo” (Puebla 549).

Esta ideología, en efecto, ni tiene en cuenta las aspiraciones más elementales del pueblo, ni respeta sus derechos más humanos, utilizando la máscara de la civilización cristiana occidental para mantener los intereses de unos pocos, ligados a los privilegios de las grandes potencias coloniales del momento actual. Naturalmente un enfrentamiento profético eclesial implica persecución para la misma iglesia, como de hecho está sucediendo allí donde la iglesia no ha querido aceptar esta ideología y ha hecho oír su voz. Esta persecución ha sido cruel para los elementos más vivos de la iglesia: CEB, pueblo sencillo, campesinos, líderes sociales y sindicales, religiosos, sacerdotes y obispos

38 Cfr. Bibliografía de Roberto Calvo, Op. Cit. 369 – 407. Añadamos también los artículos del chileno G. Arroyo, *Repression de l’eglise latinoaméricaine: les purges à main armée et la Cia*, *Etudes* 343, 1975, 163 – 176; *Repression contre l’eglise et progresión du neo-fascisme*, *Etudes* 346, 1977, 25 – 44.

de talante liberador. Como los primeros cristianos frente al imperio pagano, que eran perseguidos bajo la acusación de ser ateos, hoy son perseguidos bajo pretexto de subvertir los valores de la civilización cristiana occidental por los gobiernos de la SN. Sin embargo, el rostro del verdadero Dios se revela hoy en una iglesia que lucha por la liberación del pueblo, sin resignarse a ser la distribuidora organizada de bienes de consumo religioso o la garante de la seguridad eclesial. Dice acertadamente J. Comblin:

“Por supuesto, la iglesia no tiene por misión dar la libertad a los pueblos: nadie da la libertad. Los mismos pueblos se hacen pueblos al fundar su libertad. Pero la iglesia les llama a esa vocación de libertad que es realmente su vocación, como dice Pablo en la carta a los Gálatas”.³⁹

5. *Eclesiogénesis Pneumática*

Ya hemos visto cómo las CEB hacen nacer una nueva iglesia. Quisiéramos destacar ahora la dimensión pneumatológica de esta nueva configuración eclesial.

L. Boff en su *Eclesiogénesis*⁴⁰ destaca que esta reinvencción de la iglesia permite descubrir la fuente verdadera que permanentemente hace nacer y crea la iglesia: el Espíritu Santo.

Frente a una eclesiología que formula las relaciones Cristo – Iglesia conforme al modelo de la relación de una sociedad con su fundador. Boff quiere redescubrir la dimensión pneumática junto a la cristología, superando así un esquema que tiene el peligro de vertebrarse unilateralmente sobre la jerarquía:

“La iglesia no nació sólo del costado abierto de Cristo, sino también del Espíritu Santo en el día de Pentecostés. La unidad entre los dos elementos se encuentra en el mismo Jesús, el Cristo muerto y resucitado, en cuanto máxima presencia del Espíritu en el mundo y el Espíritu Santo en la Iglesia es ya la presencia en la historia del Cristo resucitado”.⁴¹

39 J. Comblin, *La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de Seguridad Nacional*, op. cit.185 – 207, cita p. 207.

40 L. Boff, *Eclesiogénesis*; este trabajo forma parte de la reflexión teológica sobre el encuentro de comunidades de base de Vitoria, SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Salamanca 1979, 431 – 502. Ha sido publicado en volumen aparte por Sal Terrae, Santander, 1979, con el título *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia*. A esta última publicación remitimos en las citas siguientes.

41 Op. Cit. 38- 39.

De aquí que el esquema clásico vertical: Dios – Cristo – Apóstoles – obispos – sacerdotes – fieles –, sea sustituido por otro más circular: Dios – Cristo – Espíritu – comunidad eclesial con sus carismas y ministerios. Más aún, en un apartado sobre *Quaestiones Disputatae*, se pregunta Boff sobre el sentido de la afirmación tradicional “Jesucristo fundó la iglesia”. A la luz de la moderna exégesis, Boff se inclina a una interpretación complexita de la fundación eclesial, es decir, la iglesia concreta e histórica estaría vinculada no simplemente a la decisión del Jesús histórico prepascual, sino al conjunto del acontecimiento cristológico que incluye no sólo la vida de Jesús, sino su muerte, su resurrección y la venida del Espíritu:

“La iglesia-institución no se basa, como comúnmente se dice, en la encarnación del Verbo, sino en la fe que tenemos en el poder de los apóstoles, inspirados por el Espíritu que les hizo trasponer la escatología al tiempo de la iglesia y traducir la doctrina del Reino de Dios a una doctrina sobre la iglesia, realización imperfecta y temporal del Reino”.⁴²

Evidentemente esta dimensión pneumática permite a la eclesiología una mayor dinamicidad y en expresión de J. Sobrino, “si se acepta que el Espíritu de Dios sigue actuando en la historia y en la iglesia, entonces no debiera sorprender ni que se siga buscando en la historia y en la iglesia la actual manifestación de Dios, ni que esa manifestación sea históricamente novedosa”.⁴³ A cuantos les sorprenda este carácter novedoso de la eclesiología LA y se asusten ante expresiones como “reinención de la iglesia” o “iglesia que nace del pueblo”, hay que recordarles que la eclesiología LA está estrechamente ligada no sólo a la Cristología sino también a la pneumatología: “La iglesia que nace del pueblo por el Espíritu”⁴⁴ podría ser la expresión teológica más exacta de esta visión eclesial. ¿No nació también Jesús del pueblo judío y del vientre de una mujer “por obra del Espíritu”?

42 Op. Cit. p. 93 Hay que leer todo este capítulo: ¿Quiso el Jesús histórico una única forma institucional de la iglesia? 77 – 95. Para poder seguir todo el desarrollo del pensamiento del autor, que aunque parezca revolucionario no hace más que afirmar algo muy tradicional: que la iglesia nació en Pentecostés. La teología ortodoxa, fiel a la tradición, ha sostenido siempre esta dimensión pneumatológica junto a la cristológica en su eclesiología. Cfr. mi artículo Hacia una eclesiología de comunión AcBi n.32, 16 (1979), 301 – 314.

43 J. Sobrino, Resurrección de la verdadera iglesia, p. 17.

44 Este es el título de un artículo de I. Ellacuría en Misión Abierta 1978, 150 – 158. Sería interesante poder estudiar más despacio la pneumatología de la liberación. Remitimos al artículo de J. Comblin, A missao do Spritu Santo, REB 35 (1975), 288 – 325, resumido en Sel.Theol. n° 42, 16 (1977) 111 – 126.

A partir de aquí podemos hablar de algunos aspectos nuevos de la praxis eclesial LA:

- » Las tradicionales notas de la iglesia (unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad) reinterpretadas desde la iglesia solidaria con los pobres, configuran una iglesia popular, solidaria y liberadora.⁴⁵
- » Surgen nuevos carismas y ministerios laicales⁴⁶ y una forma nueva de entender y de ejercitar fraternalmente, el ministerio presbiterial y episcopal⁴⁷.
- » La vida religiosa recobra en AL su fuerza profética.
- » Nace una nueva espiritualidad⁴⁸ y el martirio atestigua día tras día su prueba máxima del amor cristiano⁴⁹.
- » El ecumenismo haya nuevas formas de acercamiento eclesial en la lucha conjunta de todos los cristianos por la defensa de las libertades y derechos del pueblo oprimido⁵⁰.
- » Se redescubre desde una óptica liberadora el valor de la religiosidad popular, en contraste con el relativo desprecio de

45 Cfr. L. Boff, Características de una iglesia encarnada en las clases oprimidas. Notas teológicas de la iglesia de base, en *Eclesiogénesis* 51 – 57; J. Sobrino, La iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera iglesia, en *Resurrección de la verdadera iglesia*. 99 – 142.

46 Este hecho innegable, y debido en parte a la misma escasez de clero, hace que temas como El seglar y el poder de celebrar la cena del Señor, *Eclesiogénesis*, 97- 105 y El sacerdocio de la mujer, 106 – 136, adquieren una connotación no simplemente progresista y neoliberal sino misionera y liberadora.

47 Véase vg. J. Marins, Praxis de los Padres de América Latina, Documento de las Conferencias episcopales de Medellín a Puebla, 1968 – 1978, Bogotá 1978. De las cartas episcopales más recientes merecen destacarse las del episcopado nicaragüense, Compromiso Cristiano para una Nicaragua nueva, de 16 noviembre 1979, que representa una auténtica novedad histórica por la valentía con que se apoya el movimiento revolucionario nicaragüense en sus líneas fundamentales y se afirma que la iglesia no teme vivir en un régimen socialista (compárese con los documentos de los obispos cubanos de 1960...); y la del episcopado boliviano, Dignidad y Libertad, de setiembre 1980, después del golpe de Estado del gral. García Meza.

48 Véase en número extraordinario de la revista mexicana *Christus* dic. 1979, enero 1980 dedicado al tema de la espiritualidad de la liberación, publicado conjuntamente por las revistas *Diálogo* (Guatemala), *Mensaje* (Chile), *REB*, *Páginas* (Perú), *ECA* (El Salvador), *SIC* (Venezuela), con artículos de J. Sobrino, L. Boff, S. Galilea, R.H.Mora, L.G. del Valle, J. Hernández Pico, y S. Cobo. Pero una historia de la espiritualidad de la liberación incluirá otros muchos nombres: P. Casaldáliga, H. Cámara, L. Proaño, A. Paoli, E. Cardenal, R. Antoncich, J. Jiménez Limón, A. Cusianovich, C. Palmés, J.B. Libanio...

49 El libro *Praxis del martirio de ayer y hoy*, CEPLA, Bogotá 1977, ya ha quedado lamentablemente superado, pues en estos cuatro años el número de mártires LA ha crecido inconmensurablemente. Los nombres de algunos nos son conocidos (O. Romero, L.Espinal...), otros nos son desconocidos: Los mártires del Quiché, los desaparecidos argentinos, los del poblado boliviano de Caracoles, los asesinados cada día en El Salvador.

50 Citemos los trabajos eclesiológicos del teólogo uruguayo Julio de Santa Ana del Consejo Ecuménico de las Iglesias, *Good News to the Poor*, WCC, Geneva, 1977, ¿Separation without hope? WCC, Geneva, 1978. *Toward a Church of the poor*, WCC, Geneva, 1979. Un hecho significativo de este acercamiento ecuménico por caminos diferentes al habitual fue lo sucedido en Medellín. El Cardenal Samoré, sin consultar a Roma, concedió a los delegados de las iglesias protestantes que participasen en la eucaristía junto a 150 obispos de AL. Aunque sobre este hecho Roma ha guardado un prudente silencio, pues contradice las normas del ecumenismo oficial, sin embargo, como se ha escrito, la conferencia al admitir en la comunión a los protestantes, quiso adelantar un signo extraordinario y único, de una unidad más real que aparente. De una comunión que existe de hecho entre las iglesias que coexisten en el Continente, separadas en sus estructuras por diferencias originadas en otras partes y en otros tiempos (...) La originalidad del cristianismo LA, inclinado más a la realización viva de la fe que a sus formulaciones polémicas empieza con este hecho a mostrar sus características propias. J. Campos en el Prólogo a *Iglesia y liberación humana*. Los documentos de Medellín, Barcelona, Nova Terra 1969, 17 – 18.

que ha sido objeto hasta hace muy poco por ciertos sectores de la teología europea progresista⁵¹.

En fin, en medio de grandes dolores de parto, el espíritu está alumbrando una nueva imagen de iglesia. Si hay una nueva eclesiología en AL es porque le ha precedido una nueva praxis eclesial.

III. BALANCE PROVISIONAL

Quisiera acentuar ante todo, el carácter provisional de esta reflexión conjunta. Provisionalidad que nace de la misma novedad de esta eclesiología y de la fragilidad de todo comienzo.

Provisionalidad que nace también de nuestra limitación, de la falta de perspectiva y de la imposibilidad de poseer una visión complejita de toda una iglesia, geográficamente inmensa y humanamente llena de matices y rica en variedades y contrastes. Hay países donde la eclesiología es más vivida que reflexionada (pienso vg. en Nicaragua)⁵², otros en los que las circunstancias políticas les impiden expresarse teológicamente con libertad (vg. los países del Cono Sur). Las mismas publicaciones de AL no siempre son conocidas en Europa y siempre nos llegan con cierto retraso. Desde lejos siempre existe el riesgo de sobrevalorar aspectos que desde cerca no merecen tanto relieve. Y al revés. Además en AL, lo mismo que entre nosotros, la praxis de una iglesia liberadora coexiste con sectores eclesiales de tipo colonial y de la más rancia cristiandad.

Dentro de estos límites, nos aventuramos a hacer el balance de esta eclesiología, destacando aquellos aspectos que en la anterior exposición hayan podido quedar ocultos.

1. Riesgos

Que esta eclesiología, como cualquier otra, tiene riesgos, es cosa evidente. No le han faltado a la eclesiología de AL las voces de censores críticos, tanto desde la misma AL como de fuera de ella. En realidad las críticas que se dirigen a la eclesiología LA son las mismas que se hacen en general a la teología de la liberación⁵³ y que podría resumirse en las siguientes:

51 Citemos la obra del Equipo SELADOC, Religiosidad popular, Sígueme, Salamanca 1976 (sobre la cual publicamos un amplio comentario en el boletín La religiosidad popular a debate, AcBi n° 28, 14 (1977) 321 – 329 y el artículo de D. Irarrázaval, Medellín y Puebla: Religiosidad popular, Páginas 4, 19 -49, resumido en Selecciones de Teología n° 76, 19 (1980) 342 – 352.

52 Bis. Es justo con todo citar la obra conjunta Apuntes para una teología nicaragüense, Managua, 1981.

53 La reflexión crítica más autorizada es la de la Comisión Teológica Internacional, Promoción humana y Salvación

- a) riesgo de *reduccionismo*, olvidando que la salvación cristiana que engloba las dimensiones socio-económicas y socio-políticas, las trasciende y desborda escatológicamente: ni el Reino se puede identificar con el cambio de estructuras, ni el pecado se reduce a la lucha de clases, ni la iglesia es homogeneizable con ninguna cultura, ni el pueblo es ya sin más el Pueblo de Dios, ni los pobres por el mero hecho de serlo son ya justos, ni la iglesia puede prometer mesiánicamente el reino para este mundo, ni puede sustituir la Palabra de Dios por las ciencias humanas y sociales.
- b) Riesgo de absolutizar las *ciencias sociales* y en concreto el proyecto socialista, como si éste fuese la mediación histórica e inequívoca de la fe, cayendo en un optimismo utópico, pero poco científico.
- c) La tentación de la *regionalización* eclesial, exagerando el carácter de novedad y ruptura con respecto a anteriores eclesiologías, en perjuicio de la comunión y unidad con la iglesia institucional y universal.

Estas tentaciones son reales y las eclesiologías de AL deberían evitarlas pero tenemos la convicción de que los grandes teólogos de AL son suficientemente lúcidos y críticos como para no sucumbir fácilmente a ellas. Cada uno de estos aspectos merecería un largo comentario. Dado el carácter de iniciación a la lectura que tienen estas páginas, nos limitaremos a unas rápidas observaciones.

El peligro reduccionista queda muy alejado en la práctica de una vida cristiana que vive en AL en carne viva el misterio de la cruz (persecución, cautiverio, martirio) y la noche oscura de la fe. Incluso en momentos de mayor optimismo (vg. ante el triunfo de la revolución nicaragüense) la iglesia ha sabido mantener una distancia crítica y un sentido de reserva escatológica.

Por otra parte el hecho, ya mencionado, del nacimiento de una auténtica espiritualidad, es la mejor garantía de que el riesgo de horizontalismo no es tan serio como pudiera parecer desde lejos.

Cristiana, emitida en su reunión de octubre 1976. Pueden verse en la revista *Salmanticensis* 24 (1977) el texto íntegro de la Declaración (415 – 435), así como también otros trabajos que sirvieron de base para las discusiones previas de la Comisión: el de K. Lehman, sobre el método hermenéutico de la teología de la liberación, 437 – 464; los de H. Schürman y B. M. Amern sobre aspectos bíblicos de la teología LA, 465 – 494 y 495 – 510 respectivamente, y el de H.U. Von Baltasar sobre consideraciones histórico – salvíficas sobre la teología de la liberación 511 – 524. Queremos destacar especialmente el amplio estudio de O. González de Cardenal, *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica*, 525 – 587, por tratar directamente de nuestro tema, aunque en realidad, aplica más a la eclesiología los grandes principios de la teología de la liberación que reflexiona directamente sobre ella, lo cual tal vez se explica si se atiende a la fecha del trabajo. La práctica totalidad de obras que hemos presentado en este boletín son posteriores al estudio de González de Cardenal. Sobre la declaración de la Comisión Teológica internacional, remitimos al estudio de J.I. González Faus publicado en *Este es el hombre*, Sal Terrae, Santander 1980, 50 – 91.

La tentación de sacralizar una mediación histórica concreta es más real y la eclesiología LA debería distinguir mejor el proyecto utópico de las mediaciones concretas para llegar a él. Pero una duda de la seriedad de estas críticas viven en su carne el drama de la miseria y el horror de la muerte cotidiana. Sólo desde este contexto lejano se puede comprender expresiones tales como “sin condenar por ello un sistema económico tan altamente complejo como el ‘capitalismo’ de una manera global como pecador”⁵⁴, o bien la pregunta “¿este sistema (el capitalista) tiene en sí una forma negativamente determinante que lo torna irreformable y por consiguiente lo mantiene como inmoral e inaceptable para todo cristiano?”⁵⁵. Uno sospecha que muchas críticas a la eclesiología de AL, aunque aparezcan hechas desde la más pura neutralidad y universalidad, en realidad son una defensa inconciente e implícita del “statu quo” eclesial y socioeconómico dominante.

Finalmente, aunque es cierto el deseo a veces excesivo de mostrar la originalidad de la eclesiología LA, exagerando quizás las diferencias, tampoco es éste un grave peligro. Aparte de que la mayoría de teólogos y eclesiólogos han estudiado en universidades europeas y conocen bien la tradición, no pretenden ni separarse de la comunión católica ni constituir una alternativa de iglesia⁵⁶, sino simplemente vivir el evangelio de forma históricamente encarnada en su contexto concreto. Es más, desde la opción por los pobres es posible que la iglesia acceda a una catolicidad universal más verdadera que desde otras opciones, abstractamente universales, pero prácticamente sospechosas⁵⁷.

2. Tradicionalidad de esta Eclesiología

Seguramente ayudaría a comprender y valorar sin miedo la eclesiología LA el recordar que su praxis liberadora hunde sus raíces en la misma tradición eclesial LA.

E. Dussel, en su obra *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504 – 1620*, publicada en la víspera de la reunión de Puebla, nos pre-

54 H.U. von Baltasar, Consideraciones histórico-salvíficas sobre la teología de la liberación, l.c. p. 524.

55 O. González de Cardenal, Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica l.c. p.573 – 574, sin embargo ya Pío X había afirmado que el capitalismo es por naturaleza irreformable porque se fundamenta en el egoísmo: “We have here no language to match the assertion by pope PÍO X, that capitalism of its nature is irreformable, because its Basic principle is greed,” Gary Mac Eoin and Nivita Riley, Puebla, A church being born N. York, 1980, p. 101.

56 Puede aplicarse a esta cuestión la distinción que hace L.Boff entre la comunidad de base como alternativa a la iglesia institución y la comunidad de base como un espíritu en la iglesia. Eclesiogénesis, p. 151. La eclesiología AL no es una alternativa a la eclesiología institucional universal, sino una forma de vivir la comunión universal. Es la misma distinción existente entre secta y profecía.

57 Cfr. L.Boff, Mission et universalité concrète de l' Eglise, Lumière et Vie 137 (1978) 33 – 52, resumido en SEL. De Teol. N° 73, 19 (1980); 95 – 108.

senta las figuras de obispos protectores del indio y la actitud indigenista de los Concilios y Sínodos latinoamericanos del XVI y XVII⁵⁸, y J.I. González Faus ha visto en ellos su modelo histórico de iglesia liberadora “avant la lettre”⁵⁹. El mismo documento de Puebla se ha hecho eco de ellos:

“Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio Montecinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumarraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julian Garcés, José de Anchieta, Manuel Nobrega y tantos otros que defendieron a los indios ante los conquistadores, incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso, demuestran con la evidencia de los hechos, cómo la iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano”⁶⁰.

Más aún, sería preciso recuperar toda una corriente eclesiológica popular y profética, que de forma muchas veces subterránea, ha coexistido siempre en la tradición eclesial, aunque la eclesiología oficial, por motivos obvios, haya intentado desconocerla.⁶¹

3. *Interpelación a nuestras iglesias*

Los que suelen acusar a la eclesiología de LA de sectorialidad y regionalismo eclesial, son los primeros en querer luego relativizar sus aportaciones de cara a las iglesias que no son del tercer mundo. Sin embargo, es indudable que esta eclesiología LA tiene una palabra para toda la iglesia universal.

De nuevo se cumple aquí la ley de la marginalidad que C. Mesters detectaba como una constante en toda la historia de la salvación⁶²: desde estas iglesias pobres y al margen de los centros de decisión, Dios nos hace oír su voz. A nuestras iglesias con frecuencia demasiado cómodamente instaladas en la neutralidad, la eclesiología de la iglesia LA nos habla desde los pobres. A nuestras iglesias demasiado preocupadas por la institución y la burocracia de sus curias, la eclesiología LA nos redescubre el valor de las comunidades de base. A los que olvidamos a menudo la praxis mesiánica de Jesús histórico, la eclesiología LA nos hace descender de las regiones de las esencias eternas

58 E. Dussel, *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504 – 1620*, CTR, México, 1979.

59 J.I. González Faus, *Un modelo de iglesia liberadora*, en *Este es el hombre*. Santander 1980, 137 – 180.

60 Puebla, 8.

61 Los trabajos de Julio de Santa Ana, citados en la nota 50 son un ensayo de recuperación de esta corriente eclesiológica.

62 Cfr. Nota 27.

al seguimiento histórico del Crucificado. A las iglesias que pactan con demasiada facilidad con los poderes terrenos, la eclesiología LA las sacude con su crítica profética y su testimonio martirial. A cuantos tenemos el riesgo de envejecer eclesialmente, la eclesiología de LA nos presenta el rostro de una iglesia joven y nueva que brota por la fuerza del Espíritu. Realmente no es exagerada la afirmación del Coloquio de Bolonia: la antorcha del Vaticano II ha pasado a las iglesias del tercer mundo, y entre ellas, a América Latina.

Nada mejor que acabar estas páginas con la transcripción de un fragmento de la poesía que Pedro Casaldáliga, el obispo catalán de Sao Felix, Brasil, dedica a monseñor Romero, el obispo mártir de El Salvador. Estas dos figuras resumen lo mejor de esta eclesiología LA y nos ofrecen con su testimonio, la mejor clave para comprender la eclesiología LA de la liberación:

“El ángel del Señor anunció en la víspera,
Y el verbo se hizo muerte, otra vez en tu muerte.
Como se hace muerte, cada día, en la carne desnuda de tu pueblo.
Y se hizo vida nueva en nuestra vieja iglesia!
Estamos otra vez en pie de testimonio
San Romero de América pastor y mártir
nuestro!
Romero de la Paz, casi imposible en esta
tierra en guerra
Romero en flor morada de la Esperanza
Incólume de
todo el continente
Romero de la Pascua latinoamericana.
Pobre pastor glorioso
Asesinado a sueldo,
A dólar
A divisa
Como Jesús por orden del imperio.
Pobre pastor glorioso,
Abandonado
Por tus propios hermanos de Báculo y de
Mesa
(Las curias no podían entenderte:
Ninguna Sinagoga bien montada puede
Entender a Cristo!)
Tu pobrería sí te acompañaba,

En desespero fiel,
pasto y rebaño a un tiempo, de tu misión
profética.
El pueblo te hizo Santo
La hora del pueblo te consagró en el
“Kairos”
Los pobres te enseñaron a leer el
Evangelio”⁶³

63 Pedro Casaldáliga, San Romero de América, Pastor y Mártir, Vida Nueva N° 1231, 31 de mayo 1980 p. 47 (3615). Casaldáliga como Romero no es un teólogo profesional y mucho menos un teólogo de curia. Pero su palabra poética adquiere, como la palabra de Romero, la densidad teológica de la profecía.

COMUNIDADES CRISTIANAS POPULARES: LA IGLESIA QUE NACE DESDE LOS POBRES

FERNANDO CASTILLO

Las comunidades cristianas populares (CCP) son una realidad viva, que se ha venido desarrollando en nuestra iglesia chilena en los últimos años y que cada vez va adquiriendo una identidad más definida. En su caminar, ellas van ganando también un lugar cada vez más importante en la vida de nuestra iglesia y, de ese modo, van contribuyendo a marcar la identidad de esta iglesia con rasgos nuevos, como iglesia de los pobres.

La vida de estas comunidades –sus experiencias y su práctica– plantean preguntas y desafíos que en gran medida son nuevos para la iglesia. Se trata de una nueva forma de ser cristiano y de ser iglesia, que empieza a abrirse camino. Por otra parte, lo que está ocurriendo en las CCP no es un hecho aislado, sino que tiene relación a un proceso global que está viviendo la iglesia en América Latina. Las reflexiones que presento aquí son un esfuerzo por iluminar aspectos de esa relación, del desarrollo de las CCP con un contexto más amplio, así como también por precisar el tipo de comunidad que va surgiendo de sus experiencias y las preguntas que esto plantea a la Iglesia. Hago estas reflexiones muy “desde dentro” de las CCP, desde mi trabajo de colaboración teológica con la Coordinadora de CCP de Santiago y recogiendo lo que allí se ha ido elaborando. He tratado de integrar también la discusión en torno a este tema que se ha dado en la Zona Oeste de Santiago.

Estas reflexiones quisieran ser un servicio a las comunidades y a los sacerdotes y religiosas que trabajan en esta línea.

1. Contexto Latinoamericano

Las CCP no son un fenómeno puramente chileno. Corresponden a lo que en otros países de América Latina se llama simplemente “comunidad cristiana de base”, “comunidad de base” o “comunidad eclesial de base”. Ellas han alcanzado sus mayores desarrollos hasta ahora en países como Brasil, Perú y en Centro América. Más adelante veremos por qué se añadió en Chile la calificación “popular” y qué debe entenderse por ello.

Estas comunidades son un eje de primera importancia en el surgimiento de una nueva manera de ser de la Iglesia en América Latina: de una manera de ser profética, crítica de las formas en que abierta o sutilmente se ejerce la opresión contra los pobres y los más débiles en nuestro continente; de una manera de ser Iglesia solidaria con el dolor del pueblo y de asumir como propias sus aspiraciones profundas de liberación. Es necesario ver el surgimiento y la práctica de las CCP en este contexto del doble proceso que está viviendo la Iglesia en América Latina: su “opción por los pobres”, como conversión y la irrupción de los pobres en ella.

En esta Iglesia, las CCP representan una forma importantísima de presencia de los pobres en ella. Son los pobres presentes activamente en la Iglesia; los sin voz, secularmente silenciados, empiezan a hacer oír su propia voz en esta Iglesia, comienzan a introducir en ella su propia visión del mundo y la sociedad, su existencia “desde el reverso de la historia”, sus experiencias de sufrimiento y opresión, su búsqueda y lucha por la liberación, sus experiencias de muerte y de vida. Esto va transformando a la Iglesia y la va renovando desde la perspectiva de los pobres, es un proceso de conversión, como lo expresa el documento de Puebla (N. 1140).

2. La conversión de la Iglesia

Que la Iglesia se convierta frente a los pobres implica: por una parte, el reconocimiento de una culpa cristalizada históricamente en formas de connivencia o complicidad con los poderosos, y tiene, por otra parte, un doble fundamento teológico: cristológico y eclesiológico.

La Iglesia reconoce que en los pobres es Jesucristo, su fundador y Señor, quien le sale al encuentro y la interpela. Después de su muerte, Jesús ya no está más presente como un personaje de nuestra vida cotidiana. Pero como Cristo y Señor, sigue presente en nuestra historia y una forma privilegiada de su presencia misteriosa (que se relaciona a la venida de Cristo glorioso) está en los pobres y los más pequeños de los hermanos (Mt. 25, 31 ss). Es ese Señor resucitado, Hijo de Dios, quien viene al encuentro de la Iglesia en los pobres concretos. Y no de modo que éstos serían sólo una especie de máscara, que en sí no tiene más función que la de ocultar y “someternos a prueba”, tras la cual estaría el Señor glorioso (como ocurre en algunos cuentos infantiles). No es así, es el pobre en su concreción histórica y social, en su “materialidad” de pobre, el que hace presente al Señor.

Al respecto podemos recordar el texto de Puebla que habla de la conversión de la Iglesia en relación con las comunidades de base: *“El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios”* (N .1147) .

En Mc.1, 14 -15 es Jesús quien evangeliza (anuncia la “buena nueva” del Reinado de Dios) y llama a la conversión. Puebla ve en los pobres un potencial evangelizador que pone a la Iglesia ante el llamado al Reino de Dios y la mueve a convertirse. En este proceso de conversión las comunidades cristianas de base juegan un rol central.

La Iglesia reconoce además que éste es un llamado a convertirse a sus propios orígenes (a recuperar su propia originalidad), como Iglesia de los pobres. Este es el fundamento eclesiológico de esta conversión. El ser Iglesia de los pobres pertenece a la “esencia” de la Iglesia: no se trata de un accidente histórico, más o menos fortuito y que entonces podría quedar relegado en el puro pasado y del que se podría prescindir para definirla. Es ésta y no otra la Iglesia que fundó Jesucristo. Hay una base más que sólida sobre esto en la tradición sinóptica, en lo que los Hechos dicen sobre la Iglesia-Comunidad y en la tradición paulina. Cuando la Iglesia deja de ser Iglesia de los pobres, deja también de ser la Iglesia de Cristo.

Cuando se habla de “conversión” en este contexto, no se la entiende simplemente como un cambio de convicciones, sino en sentido bíblico, como cambio radical de vida, de práctica. La Iglesia no está diciendo entonces que se refiere a sus convicciones o ideas sobre los pobres, sino a su vida y su práctica como Iglesia: se trata de replantear su vida y su práctica desde la perspectiva de los pobres. La conversión no es así una pura declaración verbal de la Iglesia y está muy lejos de terminar sólo en la aprobación de documentos oficiales, sino que se lleva a cabo como un proceso de profundas transformaciones en la Iglesia, en sus formas de vida y de práctica, en sus posturas ante la sociedad. En este sentido hablamos en América Latina de “una Iglesia que nace desde los pobres”. Otras expresiones usadas para referirse a lo mismo han sido “Iglesia que nace del pueblo” e “Iglesia popular”.

Una especie de terrorismo verbal teológico, proveniente tanto de los sectores opresores en nuestros países que además son quienes controlan los me-

dios de comunicación masiva (por ejemplo, en Chile las embestidas de El Mercurio y La Segunda contra la Iglesia popular), como también de ciertos sectores de Iglesia, ha tratado de “excomulgar”, “criminalizar” y “demonizar” estas expresiones, descalificando con ello la realidad que expresan, como si fuese algo anti-ecclesial. Es un buen ejemplo de cómo una ideología llega a poner todo “de cabeza”: lo más propiamente ecclesial como es la conversión y el ser Iglesia de los pobres aparece en esa ideología como negación de la Iglesia, pérdida de su identidad, alejamiento de su misión más propia, etc. Es claro adónde apunta este terrorismo verbal: se trata de provocar temores en sectores más amplios de la Iglesia, en especial de la jerarquía, frente a los nuevos procesos que se están gestando en la Iglesia de América Latina; se trata de atemorizar para que la autoridad de la Iglesia reprima a las bases y ponga fin a la renovación. Para lograr esto, esa ideología opera preferencialmente a nivel pre-argumentativo, al nivel de los prejuicios y de la asociación de imágenes. En resumen, se trata de producir la imagen de que en América Latina se está formando una “Iglesia popular”, paralela a la Iglesia jerárquica, contraria, contestataria, instrumentalizada políticamente por el marxismo y que, en definitiva, nada tiene que ver con la Iglesia de Cristo, sino que sólo es el mascarón de proa de movimientos revolucionarios y, a fin de cuentas, ateos. Se trata de producir en la Iglesia un clima de desconfianza y sospechas frente a las manifestaciones concretas que va asumiendo la conversión de ella en el sentido de los pobres. Se trata de “ocupar” semánticamente algunas expresiones con una carga de tal modo negativa que ellas empiecen a resultar sospechosas de por sí: es decir, aquellas expresiones que empieza a tener esta nueva experiencia de Iglesia.

La conversión de la Iglesia ante los pobres lleva a que ella nazca desde allí, desde su situación concreta de oprimidos, marginados, discriminados y explotados; desde su cultura dominada y silenciada (aquí se encuentra la raíz de una revaloración de la religiosidad popular, no restaurativa, sino liberadora); desde su historia de sufrimiento y desde su esperanza profunda e inextinguible. Es asumir la situación, la perspectiva y la causa de los pobres como algo propio de la Iglesia, como su propia realidad desde la cual ella anuncia y espera a Cristo liberador, muerto y resucitado, y a su Reino.

Esta conversión de la Iglesia –que precisa el sentido de su “opción” por los pobres– es un proceso. Sería muy equivocado concebirla como algo repentino, que se resuelve de un día para otro con un puro acto de voluntad; esto significaría despojar a la conversión de su substancia histórica, es decir, el ser un cambio radical de vida y de práctica. Nadie se convierte de un día

para otro: ni los individuos, ni la comunidad Iglesia. Y más aún, la conversión es un proceso siempre conflictivo y doloroso, es un conflicto consigo mismo y con el mundo propio que uno se ha forjado. En el mundo viejo –sea de los individuos o de la iglesia– irrumpe una realidad nueva. Hay un conflicto profundo entre ambas realidades, una lucha. Si las grandes historias individuales de conversión hablan de lucha consigo mismo, de conflictos interiores, ¿por qué sorprende tanto el que una Iglesia que se convierte esté atravesada por conflictos y tensiones internas?

3. *La irrupción de los pobres en la Iglesia*

El proceso de conversión tiene necesariamente otra cara: la irrupción de los pobres en la Iglesia. Volverse hacia los pobres y asumir su realidad sería algo puramente exterior, artificial y no auténtico si no tuviese esta otra cara, que es la concreción histórico-social de la conversión. Dicho más precisamente: la Iglesia se convierte frente a los pobres y esto mismo significa que los pobres empiezan a tomar a la Iglesia en sus propias manos: empiezan a hacer oír su voz, a introducir su propia visión de las cosas, sus prioridades y aspiraciones como prioridades y aspiraciones de la iglesia. Se puede ver entonces que el que la Iglesia asuma la realidad de los pobres como propia implica necesariamente que los pobres desde su propia realidad asuman a la Iglesia como algo propio: que se apropien social, cultural y religiosamente de ella. El Congreso Internacional de Teología de Sao Paulo (1980) subrayaba justamente este aspecto:

“La irrupción del pobre se da también dentro de la Iglesia ya establecida produciendo una transformación religiosa y eclesial. La Iglesia vive así el juicio de Dios que irrumpe en la historia liberadora de los pobres y explotados. Es un tiempo de gracia y de conversión eclesial, fuente inagotable de una nueva y exigente experiencia espiritual. En la lucha del pueblo la Iglesia redescubre siempre más su identidad y su misión propias”. (Documento Final, N°20).

Si la Iglesia no quiere ver y aceptar esto, su conversión jamás será real y no pasará de ser una postura de carácter proteccionista, asistencialista o paternalista frente a los pobres.

Este contexto global permite ver más claramente la significación de las CCP para nuestra Iglesia. Ellas son la forma específica como los pobres están irrumpiendo en ella. Evidentemente ello no excluye otras formas, pero en concreto, en este proceso de dimensiones continentales, las comunidades

cristianas representan la forma de mayor importancia. Ello no es fortuito; los pobres irrumpen apropiándose de un rasgo central del ser de la Iglesia: el ser comunidad creyente.

“Los pobres irrumpen en la Iglesia”. Para algunos esta frase puede resultar extraña. De hecho, formalmente, los pobres de América Latina han estado desde hace siglos en la Iglesia. ¿En qué sentido irrumpen entonces? Hasta ahora han estado básicamente como masa muda o enmudecida y como objeto de asistencia y protección de la Iglesia. Además, por lo general han estado como individuos aislados y atomizados (y eran aceptados así por la Iglesia). Esa forma de presencia ha marcado casi nada o muy escasamente el ser de la Iglesia: sus opciones, sus criterios y su quehacer. Ahora en cambio, comienzan a hacerse presentes como sujeto, que por eso mismo es activo, es decir, es el pobre como protagonista que dentro de la Iglesia hace oír su propia voz y hace valer su propia historia de sufrimiento y de libertad. Se trata además de su irrupción como sujeto colectivo: no son individuos atomizados, sino un sujeto que tiene una identidad colectiva social, política y cultural. Con esto último se relaciona el carácter “popular” que las comunidades chilenas han subrayado al llamarse “comunidades cristianas populares”.

4. *¿Qué significa “popular”?*

La palabra “popular”, tomada aisladamente, encierra bastantes ambigüedades. Puede significar cosas distintas o tener matices diversos. (Pensemos en algunos ejemplos: “movimiento popular”; “el artista NN es muy popular”; “música popular”; “lenguaje popular”). Aquí no podemos analizar esos distintos significados, sino que queremos precisar lo que significa “popular” cuando se habla de “comunidades cristianas populares”. Hay preguntas y objeciones que se han planteado a estas comunidades que tienen su origen en la falta de claridad respecto al significado de lo “popular” en ellas. ¿Por qué se agrega la calificación de “popular”? ¿No son “populares” todas las comunidades cristianas en sectores poblacionales u obreros? ¿No se está introduciendo con este añadido una división entre las comunidades?

Como lo señalamos anteriormente, el significado de “popular”, en el contexto de las comunidades cristianas, tiene estrecha relación con la irrupción del pobre en la Iglesia como sujeto colectivo con una identidad propia. Los pobres irrumpen no como individuos atomizados, sino como pueblo; esa es su identidad social y cultural. No son individuos que se “incorporan” a una Iglesia ya hecha y que se “eclesializan”, sino un pueblo creyente y oprimido que

imprime a la Iglesia los rasgos de su propia identidad y que así “popularizan” a la Iglesia. ¿Cuál es esa identidad del pueblo? ¿En qué consiste? Muy brevemente podemos decir que es una identidad de dos dimensiones: una fáctica y otra con carácter de proyecto.

La fisonomía propia del pueblo está marcada por ciertos hechos. El pueblo es un conjunto complejo de clases y sectores sociales que, de uno u otro modo, están bajo la dominación de otras clases, privilegiadas en la sociedad. Su existencia está marcada por la pobreza, por la opresión, por la lucha casi diaria por la supervivencia, por la marginación respecto a los niveles oficiales de la vida social, por la “cultura popular”. Al irrumpir en la Iglesia, el pueblo lo hace “con su pobreza a cuestas”, es decir, con esa realidad fáctica que caracteriza la existencia del pueblo. Esta irrupción en la Iglesia no lleva a los pobres a desclasarse ni a romper su solidaridad con la realidad del pueblo. Pero la identidad del pueblo no es sólo esa realidad de hecho, sino también está marcada por aspiraciones profundas y esperanzas de liberación que se cristalizan en un proyecto histórico. El pueblo no es sólo una realidad socio-económica de pobreza y opresión, sino también una realidad histórico-política: un sujeto colectivo que busca realizar su propia historia de libertad. Los pobres irrumpen como pueblo en la Iglesia, esto es, con esta otra dimensión importantísima de su identidad de pueblo: sus aspiraciones profundas y su proyecto histórico de liberación. La irrupción en la Iglesia no les lleva a un arribismo individual o de pequeños grupos que buscan utilizar a la Iglesia como vehículo para un proyecto particular de ascenso social, sino a hacer presente en la Iglesia el proyecto colectivo de liberación y a urgirla así a asumirlo como prioridad.

Muchas de las dudas que se han planteado frente a las CCP provienen de no ver esta doble dimensión de la identidad del pueblo: o bien se ve sólo lo fáctico y se ignora la dimensión de proyecto liberador (y entonces no se ve qué estaría añadiendo lo “popular”, aparte de designar la ubicación social de las comunidades), o bien se ve sólo el sentido político y se ignora la realidad fáctica (y entonces se sospecha que lo “popular” sólo significa politización y lleva a una división en las comunidades cristianas).

El paso adelante que han dado estas comunidades es así la explicitación de la identidad de los pobres como “pueblo”. Con ello están urgiendo a la Iglesia a que acepte y asuma esta realidad. La urgen a que sea consecuente consigo misma y asuma que la opción por los pobres es una opción por el pueblo. Es decir, es poner a la Iglesia frente a la exigencia de ver que su opción tiene carácter político ineludible (y no puede concretarse simplemente en forma

proteccionista o asistencialista). Optar por el pueblo tiene implicaciones muy profundas respecto a la relación de la Iglesia con las formas que va adoptando la búsqueda de liberación en el movimiento popular y también respecto a los conflictos con los grupos poderosos dominantes en la sociedad.

Hay que señalar finalmente que esta identidad del pueblo no es algo ya dado, sino una identidad en proceso de gestación por el mismo hecho de poseer como rasgo central la dimensión de proyecto histórico-político de liberación. Es una identidad “incompleta” y abierta al futuro. En este sentido, las CCP no sólo hacen presente en la Iglesia la identidad del pueblo y su proyecto de liberación, sino que también, por ser parte de ese pueblo, parte del movimiento popular con el que el pueblo camina hacia su liberación, hacen presente en el proceso de construcción de la identidad del pueblo el Evangelio de Jesucristo y el anuncio del Reinado de Dios como promesa de liberación plena. Las CCP van contribuyendo así a que este pueblo concreto construya su identidad histórica y su proyecto de libertad en el sentido del proyecto de libertad de Dios, a semejanza como Israel construyó su identidad de pueblo en el desierto, caminando con su Dios a la liberación.

5. *¿Qué es una comunidad cristiana popular?*

¿Qué rasgos son propios de una CCP? Ante todo hay que aclarar que no existe un modelo único de CCP. Una CCP no se define en primera línea por sus estructuras internas, sino ante todo por ciertas opciones fundamentales.

Para caracterizar lo que es una CCP me apoyo directamente en un documento de la Coordinadora de CCP, elaborado a partir de una jornada (25.5.81) que tuvo como tema precisar la identidad de las CCP y su lugar en la Iglesia. La primera parte del documento puntualiza lo que no es una CCP (contraponiéndola a otros tipos de grupos). Después de esto señala los rasgos característicos de una CCP.

- *Somos un grupo del pueblo.*
- *Somos pueblo creyente, discípulos de Cristo Liberador.*
- *Que partimos de la vida y realidad del pueblo (nuestra vida).*
- *Que a la luz de la Biblia discernimos la realidad y nuestras prácticas.*
- *Que celebramos la vida y muerte del pueblo en la fe y la esperanza.*
- *Para transformar.*

Sobre la base de esta descripción, que las CCP hacen de sí mismas, podemos analizar sus rasgos fundamentales.

a. Lo central radica en una doble opción, cuyas dos dimensiones son inseparables y complementarias: opción de fe en Cristo Liberador y opción por la liberación histórica del pueblo. De allí derivan directa o indirectamente las otras características que marcan la vida de las CCP. El camino que van haciendo las CCP en su desarrollo está marcado por este rasgo central. Es el intento (o proyecto) por superar la disociación o dualismo entre religión y vida concreta del pueblo, entre fe y compromiso con esa realidad concreta y con su liberación. Es un intento que no es fácil y no siempre resulta exitoso. Arrastramos en el cristianismo una larga historia de dualismos, más o menos abiertos o implícitos, que a todos nos empuja casi “espontáneamente” a disociar fe y vida, fe y prácticas sociales. Es el intento por unir estrechamente fe y práctica del pueblo como dos dimensiones de la historia única de liberación del pueblo (y dejar de verlas como compartimientos autosuficientes). La fe cristiana es entendida entonces en el sentido de seguimiento práctico de Jesucristo Liberador. Es una fe-seguimiento con carácter histórico, es decir, que adquiere una realidad histórica en prácticas liberadoras.

La fe es seguir adelante hoy con la práctica liberadora de Jesucristo. Mirado desde el otro ángulo: las prácticas históricas de liberación poseen una dimensión profunda –lo firme, incondicionado y decisivamente irrevocable de la opción por la liberación y por la vida– que es dimensión de fe, que se explicita en la fe en Cristo Resucitado liberador y primicia de la vida plena e indestructible.

b. Esta opción con dos dimensiones no se realiza desde el vacío, sino desde una realidad histórica muy concreta, que corresponde a esas dos dimensiones: la del pueblo oprimido y creyente; y se proyecta a la construcción de un sujeto colectivo, creyente y popular (la CCP), presente activamente en la comunidad de fe y en el movimiento popular a la vez. Más adelante examinaremos más detenidamente la participación (o “inserción”) de las CCP tanto en la Iglesia como en el movimiento popular y las nuevas preguntas que ello va planteando. Lo que interesa subrayar ahora es el carácter de sujeto colectivo popular que poseen las CCP. La doble opción vista anteriormente no expresa un puro voluntarismo, sino que responde a la realidad vivida por el pueblo y que está directamente presente en la CCP (“somos un grupo del pueblo”, “somos pueblo creyente”). Las CCP son por su extracción y origen, parte viva de ese pueblo. Y también lo son por su proyecto. En ella están presentes la co-

tidianidad del pueblo y sus expectativas de futuro, sus experiencias de muerte y de vida, sus sufrimientos y esperanzas. Es decir, en las CCP se da, en un grupo pequeño, esa identidad colectiva fáctica del pueblo y su identidad de proyecto. El pueblo va construyendo su identidad a través de una red de organizaciones y grupos. El proceso no es un despertar espontáneo e intempestivo, sino un desarrollo –a veces muy lento– de pequeños sujetos populares cuyo encuentro mutuo va dando su fisonomía al proyecto popular y, así, al pueblo como sujeto histórico. Las CCP se insertan en ese proceso. Son parte del caminar del pueblo hacia la liberación. Ese caminar lo realizan como seguimiento de Cristo. Con ello están explicitando la dimensión de fe que tiene la marcha del pueblo hacia la liberación y a la vez dan testimonio de Cristo Resucitado al interior del movimiento popular, es decir, dan testimonio de que la liberación histórica del pueblo se sitúa en la línea de la liberación radical y plena en el Reino, que nos ha sido prometida y que ha irrumpido con el Resucitado. Como parte del caminar del pueblo, que explicita la dimensión de fe de esa marcha, las CCP hacen presente que ese éxodo de la situación de opresión hacia la liberación se realiza en compañía del Dios de los pobres y avalado por su proyecto de liberación.

c. Estas características tan centrales de las CCP (ser sujeto colectivo, popular y creyente y su doble opción) se relacionan muy directamente con la perspectiva en la que las CCP sitúan a la Biblia, como fuente de inspiración e iluminación de su vida, y al culto, como expresión simbólica y festiva de la vida de la comunidad con Jesucristo Resucitado. Lo que dice el documento de la Coordinadora de CCP refleja la preocupación por mantener estrechamente unidos Biblia y culto con la vida concreta, con la experiencia histórica y cotidiana de este pueblo. “*Partir de la vida y realidad del pueblo*” y “*discernir esa realidad a la luz de la Biblia*” están expresando esa relación estrecha y, a la vez, adónde se pone el énfasis en ella: no es el texto bíblico por sí solo, ni la tradición que está detrás de él, el lugar en el que están en juego la opresión y la liberación, el pecado y la gracia, la muerte y la vida; ese lugar es la vida y realidad del pueblo. Pero esa realidad no es transparente por sí misma y debe ser iluminada y discernida a la luz de las historias de liberación y vida de nuestra tradición cristiana y, muy privilegiadamente, discernida y confrontada con las historias sobre la práctica, el sufrimiento liberador, la muerte y la resurrección de Jesucristo. Lo decisivo no es la tradición bíblica, sino la vida concreta; pero es la tradición –a través de sus historias– que es capaz de hacernos ver dónde está realmente lo decisivo en nuestra vida concreta. Lo mismo podemos ver respecto al culto. Las CCP no están centradas en el culto como tal. Nuevamente, lo decisivo es la vida concreta.

A este respecto, las CCP se sitúan muy decididamente en la línea de la tradición bíblica, profética y neotestamentaria que condiciona la validez y autenticidad del culto a su relación con determinadas prácticas: el amor, la misericordia, la solidaridad; es la línea que afirma que la ofrenda sobre el altar por sí sola no reconcilia (con Dios); sino que lo decisivo es la reconciliación real con el hermano (Mt . 5,23-24); que la opción por la vida no se da en las leyes de pureza ritual, ni en el Templo, sino en medio del camino entre Jerusalén y Jericó, allí donde un hombre yace entre la vida y la muerte (Lc .10, 25-37). Este énfasis no lleva simplemente a negar el culto, sino a ponerlo sobre un terreno firme, a apartarlo del peligro de convertirse en ritualismo mecánico, en formalidad vacía o en una piedad ahistórica y descomprometida.

De hecho, el culto ocupa un lugar muy importante en la vida de las comunidades. Es una instancia en la que se expresa de modo privilegiado la vida de la comunidad. En este sentido es una concreción de la relación entre fe y vida, entre opción de fe y opción por la liberación. En el culto de las CCP se puede observar que la unión de fe y vida no es un puro ideal, sino que tiene ya expresiones muy concretas que están irrumpiendo en el pueblo. El culto se convierte así en un “lugar de encuentro” de la comunidad, en el que todos participan activamente. En una jornada de una comunidad de Santiago se hacía ver justamente esto: el culto es lugar de encuentro (“allí me siento igual a los demás”, “es un espacio de esperanza, un espacio liberado, donde es posible comunicarse”, “un lugar donde se conocen esas cosas nuevas”, “se intercambia información”, “se aprende a amar a Cristo y a los hermanos”, “un lugar donde se comparte, se participa y se asumen compromisos”), un lugar de encuentro con Cristo y de conversión. Se origina así un tipo de culto en el que se rompe el verticalismo y el monopolio de lo sagrado –palabra y gesto del sacerdote (o religiosa)– en la medida en que es toda la comunidad la que asume el culto, se expresa en él y le da forma.

d. De lo analizado se desprende también la perspectiva en que las CCP sitúan la evangelización. El documento de la Coordinadora de CCP dice:

“Somos pueblo creyente, discípulos de Jesucristo liberador, que queremos como Iglesia prolongar su práctica mesiánica, liberadora, en medio de la realidad histórica que hoy vive la clase obrera. O sea, asumimos o pretendemos hacer lo que hizo Jesús, decir lo que Él dijo, en medio de la vida del pueblo... En una palabra: queremos evangelizar. Sin embargo, el punto de partida para realizar la evangelización no es la Palabra, ni el Sacramento, ni el culto. Su punto de partida es la realidad, conflictos, alegrías y luchas que vive el pueblo, al que pertenecemos y en donde participamos concientes y solidariamente”.

El punto de partida de la evangelización es la realidad que vive el pueblo; en esa realidad, la evangelización que realiza la CCP no es otra cosa que su práctica del seguimiento de Cristo: práctica de fe y de compromiso con la liberación del pueblo. La comunidad es evangelizadora por el hecho de situarse en la línea de la práctica y anuncio de Jesús. En este punto podemos ver, quizás con mayor claridad, que en las CCP se está abriendo camino una Iglesia que redescubre su realidad como continuadora y seguidora de la práctica mesiánica de Jesucristo y que redescubre también su misión (evangelización): ella vive en función del anuncio del Reino y no en función de sí misma. En la evangelización la Iglesia no se anuncia a sí misma, sino al Reino. La evangelización no es en primera línea un llamado a convertirse a las prácticas de la Iglesia, sino a convertirse a la práctica del Reino.

e. Finalmente quisiera destacar muy brevemente un rasgo que, aunque no aparezca directamente mencionado en el documento de la Coordinadora, deriva de lo ya dicho y que además es muy nítido para quien observe la experiencia de las comunidades: las CCP son un lugar de personalización solidaria. La constitución de la comunidad como sujeto colectivo no significa masificación ni negación de las personas en su individualidad; todo lo contrario: en el pequeño grupo que es la comunidad –y en su compromiso– estos hombres y mujeres del pueblo encuentran un “espacio” que permite superar la atomización y la correspondiente masificación anónima que amenaza al pueblo desde la “cultura .de masas” de una sociedad opresora. Se trata de un proceso de personalización e individuación muy distinto –e incluso opuesto– al proceso típicamente burgués de surgimiento del individuo. En aquel proceso histórico, el hombre se hace individuo y persona en competencia con otros hombres; su individualidad y carácter de persona, su libertad, encuentran un límite en la individualidad, personalidad y libertad de los otros; su personalización y libertad están ligadas a la posesión (propiedad). (Cuán profundamente ha penetrado esta perspectiva burguesa en la Iglesia, lo muestra la doctrina social católica sobre la propiedad y su fundamentación). Aquí en cambio se da una personalización no en competencia, sino en solidaridad con la comunidad –una solidaridad que se extiende más allá de las fronteras de la comunidad, en el compromiso con el movimiento popular–, se da una individuación que no ve en el otro límite a la propia libertad, sino que ve la liberación sólo posible como obra común, colectiva y solidaria; se da una personalización no ligada a la posesión, sino al compartir.

Al señalar estas características de las CCP no nos referimos a un proceso ya acabado, a metas ya alcanzadas, sino a líneas que van apareciendo en el

caminar de las comunidades. Son líneas que van dibujando una meta o un ideal aún no alcanzado. (Y probablemente nadie posee una conciencia más aguda que las propias comunidades, de lo mucho que aún falta por recorrer). Pero al mismo tiempo no es un ideal abstractamente “deducido” o que se postule por pura voluntad. Son rasgos que ya se van viendo, aunque sea de modo incipiente.

6. *Pertenencia de las CCP al movimiento popular*

Anteriormente dijimos que el carácter de las CCP como sujeto popular, oprimido y creyente, y su doble opción, de fe y por la liberación del pueblo, las situaba a la vez en dos terrenos: el movimiento popular y la Iglesia. Muchas de las preguntas que se plantean frente a las CCP y de los problemas que ellas experimentan, provienen del hecho que esos dos terrenos históricamente han estado muy alejados uno del otro (e incluso han seguido caminos divergentes). Pretender una pertenencia a ambos y realizar una coherencia entre ellos es algo muy nuevo y se presenta como una tarea histórica de mucha envergadura, que ha de luchar contra prejuicios hondamente arraigados en uno y otro lado.

Por razones de brevedad, entre otras cosas, nos limitamos aquí sólo a bosquejar los rasgos más básicos de la pertenencia de las CCP al movimiento popular. La realidad de represión y desarticulación en que se encuentra el movimiento popular en Chile en el presente, hace que las comunidades se encuentren en una situación bastante especial.

El documento final del encuentro de Sao Paulo hablaba de las comunidades en América Latina como *“espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación. Allí los pobres celebran su fe en Cristo liberador y descubren la dimensión política de la caridad”* (n.21). *“Las comunidades eclesiales de base o comunidades cristianas populares, son parte integrante del caminar del pueblo, pero no constituyen un movimiento o poder político paralelo a las organizaciones populares, ni pretenden legitimarlas. Las comunidades cristianas ejercen dentro del pueblo de los pobres, a través de la formación de conciencia, de la educación popular y del desarrollo de valores éticos y culturales, un servicio liberador, asumido en su misión específica evangelizadora, profética y sacramental”* (N.22).

Esta determinación del lugar de la comunidad al interior del movimiento popular, en un papel de servicio liberador que actúa privilegiadamente al nivel de la cultura popular, es decir, de la cotidianidad y de la identidad in-

mediata del pueblo, transformándolas y dándoles una orientación liberadora, es extraordinariamente rica en perspectivas e implicaciones. Al menos como enfoque e incipientemente se está planteando una forma nueva de la relación entre Iglesia y política y entre fe y práctica política. El centro de gravedad en el problema se desplaza claramente de la relación entre cúspide (o jerarquía) de la gran institución Iglesia y el Estado (como suma y cúspide de la institucionalidad política) hacia la base social; la mediación se realiza en un sujeto de base. También se desplaza el acento en otro sentido: ya no es la relación entre lo absoluto (de la fe) y lo contingente (de la política). El acento recae aquí sobre la Iglesia de base, comunidad de servicio al interior del pueblo y sobre la fe como práctica (y por eso, inseparable de lo contingente y relativo); pero también recae sobre lo político enfocado de manera nueva: no sólo como ámbito especializado, ni como Organismos especializados (aunque sean populares), sino como cotidianidad del pueblo; es allí donde se producen las transformaciones más decisivas en sentido liberador. Algunos de los temores que se formulan frente a la experiencia de las CCP en lo político, de parte de la Iglesia institucional, provienen de no captar este cambio de perspectiva en que fe y política se relacionan no como magnitudes extrínsecas y ya constituidas a priori, sino desde el interior de la vida y de la práctica del pueblo.

Sin embargo, nuestra realidad chilena nos impone ser muy cautelosos en el análisis. Es cierto que numerosas comunidades son ya un pequeño “espacio de resistencia” a la dominación que desde todos los niveles de nuestra sociedad amenaza y destruye la vida en el pueblo. (Y lo que está en juego en la política, mirada así, no es otra cosa que la vida en sus dimensiones múltiples). Son un “espacio de resistencia” en el que se va gestando una nueva manera de cómo el pueblo se ve a sí mismo y articula sus esperanzas (en contraposición a la imagen oficial y a las esperanzas oficiales que lo bombardean desde la cultura dominante masificadora). Pero ¿no se supone este “servicio liberador” que la comunidad vive en un contexto de relaciones con otras organizaciones populares? ¿Y qué ocurre entonces cuando —como es el caso muchas veces hoy— la comunidad es prácticamente la única instancia popular organizada en su realidad popular (población)? ¿No significa eso una sobrecarga de urgencias y de funciones supletorias que amenaza su mismo desarrollo con el peligro de un activismo que no tiene lucidez para establecer metas? Y otras veces ¿no se refleja en una especie de perplejidad a la espera de que aparezcan los otros compañeros de camino? ¿Cuál es el tipo de comunidad que se puede desarrollar en este contexto? ¿Una comunidad cuyos miembros participan activamente en otras organizaciones populares y que en la comunidad reflexionan y celebran en la fe su compromiso y van creando una nueva identidad popular

liberadora? Pero cuáles son y dónde están esas otras organizaciones? ¿O una comunidad que a partir de sí misma crea instancias de organización popular? ¿Pero no se llega en este esfuerzo muy pronto a límites difíciles de superar? ¿No se establece casi espontáneamente una relación de protección-tuición sobre esas organizaciones, que es un freno en su mismo desarrollo? ¿No es esto un primer paso al paralelismo de organizaciones populares?

Por otra parte, en vista de la debilidad y desarticulación del movimiento popular y de la atomización masificante en el pueblo ¿no corren el riesgo estos pequeños «espacios de resistencia» de quedar aislados en una especie de ghetto cultural que pierde su capacidad de interpretar y, por eso, de interpelar transformadoramente a la cultura popular existente? Estas interrogantes parecieran estar indicando que hay que tomar muy en serio la relación entre una Iglesia que nace desde el pueblo y el desarrollo del movimiento popular. En definitiva, las posibilidades históricas reales de una Iglesia que nace desde los pobres están ligadas estrechamente a que el pueblo logre articularse y avanzar hacia la liberación, en un movimiento popular. Si ello no ocurre, también la Iglesia desde el pueblo se verá seriamente limitada y amenazada en su desarrollo, aun cuando estemos conscientes que no se trata de casualidades unilineales y que también esta Iglesia tiene mucho que contribuir al desarrollo de un movimiento popular.

7. Pertenencia de las CCP a la Iglesia

No se trata de discutir aquí si las CCP pertenecen a la iglesia o no. Eso está fuera de discusión. Tampoco tiene mucho sentido preguntarse si son comunidades de “frontera” en la Iglesia o de su “centro”, desde el momento en que en ellas toma cuerpo un concepto de Iglesia como “frontera” de anuncio del Reino a los pobres y oprimidos, a los desplazados a la frontera de la sociedad y a los “sin Dios” (a los desplazados a la frontera de la religión de la “gente de bien”). Las preguntas de mayor relevancia parecen ser las que se refieren a su significado para la Iglesia universal, como institución y comunidad de fe, y a su relación con la Institución Iglesia y sus estructuras. Sobre el significado de las CCP para la Iglesia dijimos bastante ya anteriormente, al analizar el contexto de la Iglesia latinoamericana en que se sitúan: en ellas se hace real y concreta la opción de la Iglesia por los pobres como conversión a ellos y a Dios presente en ellos. Y en ellas se da la irrupción de los pobres como pueblo en la Iglesia. En este proceso, la Iglesia reencuentra su propia tradición cristiana más original, como fe de los pobres, y el pueblo pobre va reencontrando la tradición cristiana como su propia tradición, una tradición de esperanzas liberadoras.

Sin embargo, es también un proceso cargado de tensiones y conflictos. La Iglesia no va cambiando homogéneamente; hay no sólo sectores de ella con opciones distintas, sino también un peso de las estructuras y formas ya cristalizadas históricamente, una especie de inercia institucional, que tiende permanentemente a reproducir lo mismo y dificulta la irrupción de experiencias nuevas y hace recelar de ellas. Se plantean preguntas y temores frente a este nuevo modo de ser Iglesia y de hacer Iglesia. ¿Cómo se insertan las CCP en la Iglesia y en sus estructuras? ¿No resulta imprudente o exagerado afirmar que son simplemente las nuevas estructuras “de base” de la Iglesia? ¿Que son la Iglesia en la base? ¿No es muy particular o específica su opción? ¿Y cómo puede la Iglesia identificarse con algo tan particular y específico? Entonces ¿no habría que distinguir entre CCP, como algo muy específico, y comunidad eclesial de base, como estructura de base propiamente de la Iglesia, que es universal y, por eso, abierta a todos y a todo? Y entonces ¿dónde se ubican las CCP en las estructuras de la iglesia? ¿No son –en razón de su especificidad– un “movimiento”, legítimo, pero muy particular, que no puede arrogarse el querer ser simplemente Iglesia en la base? ¿Y qué ocurre con su comunión con la Iglesia universal y una? ¿No se está formando una Iglesia paralela? Estas últimas preguntas se han planteado a raíz de la existencia de la Coordinadora de CCP en Santiago. ¿Por qué tienen que coordinarse las CCP? ¿No basta con la “coordinación” y dirección pastoral del Obispo y sus Vicarios en cada zona? Hay que advertir que algunas de estas preguntas (por ejemplo, “inserción”, “comunión y coordinación”) no sólo se formulan desde la perspectiva, de la iglesia institucional, sino que también se las plantean las mismas CCP.

No podemos analizar exhaustivamente todas estas interrogantes. Algunas de ellas sólo pueden irse aclarando verdaderamente en el curso de la historia de nuestra Iglesia; una historia en la que está presente el Espíritu de Dios, guiando a la Iglesia, inspirando y moviendo al amor y a la verdad. Nos limitaremos a analizar algunos de estos problemas y a tratar de aclarar el contexto en que se sitúan y las perspectivas que se van perfilando en el mismo caminar de las CCP.

Un primer hecho que hay que reconocer y asumir es que estas interrogantes surgen en un contexto de tensiones y conflictos en la Iglesia. A esto nos hemos referido ya. Formas muy nuevas de vida eclesial, como son las CCP, emergen frente a una trama de formas y estructuras históricamente consolidadas de la vida eclesial y empiezan a coexistir con ellas. Pero no se trata sólo de tensiones provocadas por los distintos “niveles históricos” que van plasmándose en la Iglesia; no es sólo la tensión entre lo nuevo y lo viejo, sino también

entre opciones distintas, entre distintos modos de ser Iglesia y de la relación de la Iglesia con una sociedad también atravesada por conflictos profundos. Es necesario reconocer que las formas y estructuras de la Iglesia gran institución en buena medida están marcadas por una historia bastante lejana al pueblo de los pobres y bastante cercana a los poderosos; la historia de una Iglesia cuya relación con el pueblo ha sido muy vertical y proteccionista. Pero hay que precisar además dos características de este contexto que atañen al problema que analizamos. En primer lugar, el hecho de que las tensiones y conflictos que suscitan las CCP en la Iglesia no son “simétricos”. Las CCP tienen un desarrollo aún muy incipiente y débil en comparación con la globalidad de estructuras de la Iglesia. Son débiles numéricamente y también en cuanto a su peso en la institución. Su fuerza radica en otra dimensión: en la opción que ellas representan, en el Espíritu liberador que está actuando en ellas. En segundo lugar, no hay que caer en el simplismo de pensar en un conflicto radical en la iglesia, que se reduce a la oposición entre iglesia institucional y CCP. En el nivel explícito hay conflictos más agudos que éstos. Por otra parte, las CCP no son “contestatarias”, ni buscan el conflicto, sino que provocan tensiones de hecho, muchas veces no explicitadas (y nunca agudizadas desde las CCP). Y el contexto de conflictos en la Iglesia es mucho más complejo, aunque bajo todas sus formas se puede vislumbrar que lo que está en juego es si la Iglesia se acomoda con los poderosos o si “opta por los pobres”, y cómo lo haga. La complejidad se ha agudizado más aún en la Iglesia chilena en estos años bajo el gobierno militar, pero no podemos entrar a analizar este problema ahora.

En este contexto, ¿cómo se da la relación de las CCP con la institución Iglesia? Hay dos categorías que resumen esa relación, de acuerdo a la experiencia que han ido teniendo las CCP: comunión y autonomía. Las CCP están animadas por la conciencia de estar en comunión con la Iglesia (también como institución); se sienten parte de esta Iglesia concreta y actúan en ella tratando de transformarla. Al mismo tiempo reclaman autonomía, como experiencia legítima y muy nueva, que debe encontrar sus propios caminos de desarrollo. Autonomía significa tener la posibilidad de ser críticas frente a las prioridades y a la racionalidad práctica que derivan –a veces casi automáticamente– del hecho de que la Iglesia es una gran institución. Significa no estar sometidos sin más y acríticamente a los imperativos que derivan de la institucionalidad establecida de la Iglesia. Esta reserva no sólo es legítima, sino que es una exigencia de una fidelidad consecuente con el pueblo. ¿No ocurre que algunas veces la Iglesia institucional se ve impedida casi automáticamente –es decir, por la inercia de una institucionalidad ya consolidada históricamente– de posturas antipopulares? ¿No hay formas ya constituidas en la Iglesia que

actúan más como un obstáculo al compromiso liberador que como un impulso a él? ¿Y no sería una tradición a su opción de fe y de liberación popular si las CCP se dejasen llevar por la corriente de los imperativos institucionales? ¿Cómo enfocar entonces las preguntas que se plantean frente a las CCP? La pregunta por su inserción en la Iglesia es muy válida. Pero cuando se responde tratando de ubicar a las CCP en una de las estructuras ya dadas en la Iglesia, ello despierta la impresión de que están intentando no sólo «integrar», sino «asimilar» y «absorber» una experiencia nueva en moldes viejos e inadecuados. Y, como ya dijimos, no se trata de la oposición simple entre lo viejo y lo nuevo, sino más bien de aquella otra que está expresada en el dicho evangélico del vino nuevo y del paño nuevo. Allí no se habla simplemente de «novedad», sino de lo radicalmente nuevo que es el Reino y el Espíritu irrumpiendo en un mundo viejo. Lo mismo ocurre con la objeción frente a la especificidad y particularidad de las CCP y a la necesaria universalidad de la Iglesia. ¿Pero hay alguna experiencia de Iglesia que no sea «particular»? ¿No es eso propio de toda experiencia histórica? ¿Por qué se quiere reducir lo particular sólo a aquellas experiencias que tienen una opción ligada a un compromiso histórico bien definido? ¿Qué es lo «universal» cuando se trata de la Iglesia? ¿Es la universalidad de los conceptos, aquella que abstrae de todo lo concreto? ¿No se está –inconscientemente– identificando la universalidad con el carácter amorfo, deslavado, sin exigencias y con una espiritualidad ahistórica de muchos grupos cristianos? ¿Es lo universal algo donde todos «cabén» y que no pone exigencias, o las pone de tal modo que todos pueden seguir igual que antes, sin cambiar ni convertirse?

Otra forma de plantear este mismo problema es hoy día la pregunta por la pluralidad en la Iglesia. ¿No nos habla el Evangelio de una universalidad exigente y que a la vez toma partido decidido, de un anuncio que interpela a todos, que exige de todos una toma de posición? Pero se trata justamente de tomar posición; no de un abstencionismo amorfo; y no se trata de cualquier toma de posición, sino de una que no es «neutral» frente a la historia de sufrimiento y a la liberación de los pobres. ¿Y no vemos ya en el Nuevo Testamento las huellas de una pluralidad de formas en que se cristalizó la opción de fe y la práctica del seguimiento de Cristo Liberador? ¿No estuvo marcada esa pluralidad por la exigencia de radicalidad en el seguimiento de Cristo?

Esto nos ofrece una perspectiva para poder entender cómo la experiencia de las CCP, en su particularidad y especificidad, puede tener esa dimensión de universalidad de la Iglesia. Ellas se están desarrollando dentro de la Iglesia, no como proceso de formación de una Iglesia paralela, sino como forma de ser Iglesia que, sin embargo, no coexiste anodinamente con otras formas, sino que las interpela.

LA IRRUPCIÓN DEL POBRE

GUSTAVO GUTIÉRREZ

Introducción

Quisiera decir algo, sobre la ubicación de esta charla.

Ella desearía en primer lugar estar en continuidad:

- con el trabajo que estuvimos haciendo ayer, compartiendo y reflexionando sobre nuestras prácticas eclesiales. Hoy continuamos, y en esta presentación desearía tener presente los informes de ayer en la tarde.

- con los que haremos en los días que vienen, en los que entraremos más plenamente en materia. Estudiaremos en forma más profunda y con más competencia las situaciones de dominación que se viven en el continente, así como la situación de los movimientos populares de liberación. Entraremos también más tarde en una reflexión específica sobre eclesiología, tema de este Congreso.

b) Esta presentación estará por eso marcada por un carácter de transición. A medida que avance nuestra reunión estaremos en estudios más precisos sobre las cuestiones que nos convocan acá.

c) Lo que quisiera presentar a su consideración estará en una perspectiva latinoamericana. La intención es poner en común nuestros problemas para confrontarlos mejor con las experiencias de compañeros de otros continentes y países. Pido disculpas si las referencias van exclusivamente a nuestras realidades, pero quisiera dejar clara la intención de confrontación y diálogo con otras experiencias.

Presentaré estas consideraciones en tres partes:

I. La irrupción del pobre.

II. Un pueblo oprimido y creyente y las comunidades cristianas de base.

III. Algunas pistas eclesiológicas.

I. LA IRRUPCIÓN DEL POBRE

Ayer un amigo, después de escuchar los informes de comisiones, sacaba la siguiente conclusión: estamos viviendo una enorme vitalidad en los sectores populares de América Latina y en la Iglesia que echa sus raíces en esos sectores. Se afirmaba también y con razón, un adelanto en la práctica popular, respecto de las formulaciones teológicas. En la relación circular entre compromiso y reflexión teológica, ese adelanto es siempre un estímulo y un llamado a la creatividad.

Creo que esa vitalidad viene de lo que podemos llamar la irrupción del pobre en el proceso histórico latinoamericano y en la vida de la comunidad cristiana que surge constantemente desde él. Es una entrada dura que no pide permiso a nadie, a veces violenta. El pobre viene “con su pobreza auestas” como decía Bartolomé de las Casas, con su sufrimiento, con su cultura, con su raza, su olor, su lengua, con la explotación que experimenta. Cuando el pobre irrumpe lo hace con todo lo que es.

Quisiera, al respecto, recordar algunos signos de lo que acabo de decir y que nos son sin duda conocidos. Pero dijimos que esta presentación tenía un carácter de transición.

A. *Los “ausentes” se hacen presentes*

Este es el hecho más importante de la historia reciente en América Latina. Si “ausentes” va entre comillas es porque es evidente que los pobres nunca han estado fuera de la historia concreta de nuestros pueblos, por el contrario su vida, su sangre, su sudor forman parte de ella. Lo que se quiere decir es que la historia ha sido construida y leída no en función del pobre sino de los privilegiados que los han humillado y explotado. Por eso hablamos de ‘una presencia en el sentido fuerte del término cuando el pobre pasa al centro de la escena de la sociedad y en la Iglesia, reclama sus derechos, hace presente sus intereses, desafía con su lucha y su esperanza. Sólo desde aquí, desde el pueblo profundo y muchas de las historias en el continente.

Los análisis que parten (y que muchas veces se quedan en ese nivel) de las cúpulas políticas y eclesiales yerran el camino. Digamos algo a propósito del proceso histórico latinoamericano y luego sobre la vida de la Iglesia. La distinción es más bien para poder ordenar las consideraciones, pero sabemos que son cosas profundamente ligadas e interdependientes.

a) En el proceso histórico latinoamericano

Esa presencia del pobre se hace sentir en primer lugar en las luchas populares y en la nueva conciencia histórica que las acompaña.

Luchas populares por la liberación

Esas luchas del pueblo pobre siempre han estado presentes en la historia del continente, hay en diferentes países ejemplos notables de esto. Y hoy, precisamente, se intenta recobrar la memoria de esos esfuerzos. Memoria que el dominador busca borrar porque sabe que ella es una fuerza histórica y subversiva del orden social actual:

Tenemos, al presente, hechos nuevos que han estado en gestación desde hace tiempo, pero que no han aparecido claramente en la superficie de la historia latinoamericana, sino en estos últimos 20 o 30 años. Es muy difícil fijar fechas exactas en estas materias. Estas luchas por la liberación popular, que surgen de diferentes lados en el continente, han creado una situación nueva, variable de país a país. Situación dura sin duda, configurada por los esfuerzos del pueblo pobre por liberarse de las nuevas formas de despojo del fruto del trabajo, del despojo de su propia vida. Explotación antigua en A.L., pero que conoce hoy nuevas y más refinadas maneras de despojar al pobre por parte del imperialismo y sus aliados al interior de nuestro propios países. De eso tratarán otros con más extensión y competencia en los días que vienen. Sólo quería subrayar acá que estas nuevas formas de explotación han llevado a esas luchas del pueblo, y que éstas a su vez han provocado la respuesta del opresor que intenta;

- Ya sea hacer creer (y tal vez auto convencerse) que se trata de un mal momento, de una pesadilla próxima a pasar, y que se volverá a la “normalidad”;
- Ya sea ocultar la significación histórica de esos combates atribuyéndolos a la acción de pequeños grupos desligados de las masas y a motivaciones ideológicas;
- Ya sea reprimir brutalmente, inspirar miedo y sembrar la muerte.

Muchos hermanos nuestros han sufrido, están sufriendo, prisión, torturas, muerte. El precio que se paga por esos esfuerzos de liberación es muy alto. Y espero que pese a que se va haciendo un hecho cotidiano, nunca nos acostumbremos a eso. Pero es verdad también que esa brutalidad represiva no se

daría si el dominador no hubiese percibido lo que significa para sus privilegios la conciencia y la lucha del pueblo. Todos recordamos ese texto, tantas veces citado, de El Quijote: “ladran Sancho, señal que avanzamos”; podemos parafrasearlo diciendo –no sin dolor pero con realismo–: “reprimen... señal que nos liberamos”.

En efecto, tal vez por primera vez en la historia de A. L., el opresor ha comenzado a pensar que podía perder sus privilegios seculares en el continente y ese es el motivo de la dureza de la represión. Y no falta razón al pensar así: los casos de Cuba, Nicaragua y otros procesos en gestación están allí para probar que las cosas están cambiando, que su hora llega. Y que un soplo de generosidad y solidaridad busca eliminar viejas injusticias y que comienza, apenas, la construcción de una sociedad distinta.

Una nueva conciencia histórica

Estos esfuerzos de liberación van acompañados de un mejor conocimiento de nuestra realidad, y en particular de la del pueblo pobre. El análisis de la realidad es una condición para poder transformarla. Tenemos análisis cada vez más precisos y detallados de las formas y causas de la explotación de las clases populares, del desprecio a las razas presentes en el continente (afirmar que en A.L. no hay un problema racial es una mentira), de la marginación de las viejas culturas que sobreviven en el continente, así como de la discriminación y subestimación de la mujer, en especial la de los sectores populares, doblemente oprimida, como se afirma en los documentos de Puebla.

Esa nueva conciencia acompaña y alimenta los esfuerzos de liberación en los que el pueblo expresa su fuerza y la conciencia de su identidad.

Los días que vienen nos aportarán mucho sobre estos puntos.

b) en las Iglesias.

Ese paso de la ausencia a la presencia se da también en las Iglesias. En ellas también el pueblo pobre hace sentir cada vez más su derecho a vivir su fe y a pensarla en términos propios. Lo que hoy tenemos como esbozo de teología de la liberación no es sino una expresión del derecho a pensar que tiene el pobre y oprimido. Derecho a pensar que no es sino manifestación de su propio derecho de existir.

De hecho asistimos a cambios significativos en la Iglesia. Las comunidades cristianas de base, una de las experiencias más ricas de la Iglesia latinoamericana, muestran esa irrupción del pobre, pero es útil señalar que ellas mismas a lo largo de su evolución en estos veinte últimos años han recibido la marca de esta presencia del pobre, hasta el punto de ser transformadas radicalmente y abrirse así a nuevas posibilidades.

Pero no sólo falta mucho, muchísimo, en este proceso de presencia del pueblo pobre en la Iglesia, sino que ello provoca también, lo sabemos, recelos, desconfianza y hasta hostilidad. Algunos se preguntan si una Iglesia que nace desde abajo, desde la respuesta de fe del pobre, será siempre la Iglesia de Cristo. Pregunta curiosa, al fin y al cabo, puesto que las Escrituras nos dicen que Cristo se hizo esclavo para anunciar el amor del Padre (Fil.2.7). Tenemos aquí ciertamente una cuestión de cristología, importante para una reflexión eclesiológica.

Es posible que ese tipo de reacciones se deba a algo profundo y difícil de detectar en una primera aproximación. Se tiene con frecuencia la impresión, tal vez ustedes también, de que como Iglesia tenemos algo así como nuestro hogar, nuestra casa, el sitio en el que nos sentimos cómodos en un mundo que no es el de los pobres. Me refiero a categorías mentales, pero también a actitudes afectivas y emocionales, a una complicidad profunda y sutil con un ambiente distinto e incluso opuesto al de los pobres. Es por eso que el mundo de los oprimidos concientes de su situación y en lucha por sus derechos resulta extraño y a veces hostil a la Iglesia, le impide descansar, encontrarse en casa, sentirse confortable. El mundo de los pobres aparece como un lugar al que se va a trabajar, más que como el lugar en que se vive mental, afectiva, recreativa y emocionalmente. Disculpen estas imágenes, espero que ellas hayan podido pasar algo de esta impresión dolorosa y exigente.

Exigencia de conversión. En efecto, tomar conciencia de sí mismo implica pasar por la mediación del otro, sin esto no nos percibimos como lo que somos, personas en relación con los demás. En los alrededores del Vaticano II se decía mucho que la Iglesia debe tomar conciencia de ella misma. Pero es claro que no lo podía hacer sino pasando por la mediación del otro, del mundo; si no es así, cae en el eclesiocentrismo del cual quiso desalojarla el Concilio. Pero ¿cómo tomar hoy conciencia eclesial en A. L. pasando por la mediación del mundo pobre y oprimido sin experimentar, en cierto modo, una “mala conciencia”?, la mala conciencia de saberse hoy extraño todavía al universo de los pobres.

B. *¿Qué es el pobre?*

No es el momento de entrar en detalles sobre el asunto, que es además muy conocido y fue muy discutido con motivo de la conferencia de Puebla. Es curioso, si ustedes reúnen 30 no pobres discutirán largamente y no se pondrán de acuerdo sobre la noción del pobre, cada cual tiene su idea y los matices se hacen infinitos, el resultado es la confusión. Pero si ustedes reúnen 30 pobres no tardarán más de un minuto en ponerse de acuerdo sobre lo que es un rico...

Solo quisiera hacer dos breves precisiones:

Cuando decimos pobre señalamos algo colectivo. El pobre aislado no existe. El pobre pertenece a grupos sociales, razas, clases, culturas, sexo. Y es precisamente eso lo que hace tan dura y agresiva la irrupción del pobre. Si se tratase de pobres individuales no habría problema; pero como se trata de clases, razas, culturas, condición de la mujer, eso trae tensiones y conflictos. En esto se juega algo muy importante: la identidad del pueblo pobre. La conciencia de la injusticia en que viven, los esfuerzos por liberarse de ella son, en efecto, elementos de identidad para los pobres y oprimidos. Identidad necesaria y opuesta a la alienación (que implica precisamente no ser dueño de uno mismo) que viven los sectores despojados y explotados. No basta por lo tanto tomar conciencia individual o personal de la situación de pobreza y opresión; es necesario percibir la solidaridad de raza, clase, sexo, cultura.

Decir pobre significa también señalar la conflictividad social. Pobre no es un término tranquilizante, nos recuerda por el contrario que la pobreza, la "inhumana pobreza" como dice Puebla, que se vive en A. L. tiene, como lo afirma Puebla también, causas estructurales. El pobre es el producto –o el subproducto– de un sistema económico y social construido por unos pocos y para su propio beneficio. Hay pues un conflicto estructural que está implicado en la realidad del pobre. Y no sólo eso, la percepción de estas causas lleva a luchar contra ellas, es por ello que decir pobre significa también decir pobre en lucha por su liberación, cuestionando así radicalmente la sociedad y presentando un desafío a lo que es ser Iglesia hoy.

Porque pobre significa todo esto, el opresor reprime a todo testigo de que hay pobreza en A. Latina. Esa es la razón de la prisión, el exilio, la tortura, la muerte de tantos hermanos, con muchos de los cuales hemos compartido experiencias, reflexiones en encuentros como éste. Esos hermanos, esos mártires, atestiguan que los pobres "mueren antes de tiempo" por el hambre y por las balas. Es por ello que sus cadáveres resultan subversivos, y que tantas veces

a lo largo del continente el poder represivo se niega a entregarlos, y miente sobre las condiciones en que ocurrieron esas muertes. No se da cuenta el dominador de que la experiencia, y la crisis, del “sepulcro vacío” fue para los amigos de Jesús, y es para sus seguidores hoy, lo que les permitió comprender la plenitud de vida del resucitado que vence toda muerte.

Quisiera terminar este primer punto con algunas pequeñas anotaciones.

Me parece que lo substancial e irreversible de estos últimos años en A. Latina es esta irrupción del pobre, alrededor de este hecho gira hoy la vida social y política de nuestros países y gira igualmente la vida de la Iglesia y la reflexión teológica. Ello debe marcar también nuestros trabajos en este encuentro. Se trata de un proceso irreversible en cuanto al fondo, pero que no por eso ignora los impases, los estancamientos, e incluso los fracasos propios de toda marcha histórica.

El pueblo quechua de mi país considera la llegada de los europeos el XVI como un cataclismo, algo que había quebrado el orden existente hasta ese momento; es más, lo vio como un hecho que puso al mundo al revés. Y a este acontecimiento que invirtió el orden del universo y que hizo que los indios comenzaran a vivir humillados, esclavizados y oprimidos, le llamaron con una palabra quechua: un pachacuti. Pero pensaban también que se necesitaba un nuevo “pachacuti” para restablecer el orden justo y poner el mundo sobre sus pies. Estamos comenzando ese nuevo “pachacuti” en los intentos de construir esta sociedad desde abajo, desde las clases explotadas, la discriminación de la mujer, las razas despreciadas, las culturas humilladas.

II. UN PUEBLO OPRIMIDO Y CREYENTE Y LAS COMUNIDADES CRISTIANAS DE BASE

Todo eso plantea serios y desafiantes problemas al anuncio del Evangelio, a la proclamación del amor del Padre por todo ser humano, al ser y al hacer de la Iglesia. Esos pobres y oprimidos que irrumpen en la historia y la Iglesia latinoamericana, constituyen un pueblo oprimido y al mismo tiempo creyente. Esa doble vertiente de un pueblo único es de capital importancia para comprender el significado y la función de las comunidades eclesiales de base.

Esos son los dos puntos que quisiéramos tocar en esta segunda parte.

A. *Un pueblo oprimido y creyente*

El término pobre, decíamos más arriba, implica siempre una connotación colectiva y tiene en cuenta la conflictividad social. El pobre en la Biblia forma parte de un grupo social, es un pueblo entero, se trata de “los pobres de la tierra”. Es un pueblo pobre, vejado, despojado del fruto de su trabajo, sufriendo la injusticia del opresor y luchando por sus derechos. A ese sentido complejo y fecundo de pobre, nos referimos cuando decimos que en América Latina un punto de partida concreto y cargado de consecuencias para la vida eclesial y la reflexión teológica están en el pueblo explotado y al mismo tiempo cristiano. Esa es la condición precisa del pobre de nuestro subconsciente. Dos dimensiones, pero también dos posibilidades de un mismo pueblo.

a) Situación de explotación.

Situación de explotación que conocemos bien, pero que es necesario examinar en sus modalidades presentes. Situación concreta que requiere análisis concretos. Nada dispensa de un conocimiento serio y científico del carácter de la explotación que hoy sufren las clases populares, es urgente igualmente saber diferenciar sectores y franjas en ellas, conocer cuáles son los sectores avanzados y los atrasados, fundamentalmente por su relación al proceso productivo, pero coyunturalmente también por sus posibilidades y experiencias de movilización.

La explotación que sufre el pueblo pobre y la presencia en él de la ideología dominante cultivan, sin duda, el arribismo, la búsqueda de soluciones individuales y egoístas a los problemas. Esa es la salida que busca imponer la ideología capitalista; el capitalismo se complace en efecto en historias individuales de pobres que se hacen millonarios “con su esfuerzo”. Esto se da en el seno del pueblo, pero son sólo dificultades en el camino de una línea de fuerza más importante y decisiva que surge de esa misma situación de explotación: la voluntad de cambio radical, la potencialidad revolucionaria. No basta, hay que subrayarlo, señalar y denunciar el despojo y la opresión que sufren las clases populares, es necesario ver que esa situación crea las condiciones objetivas para que el pueblo inicie el camino de la lucha por sus derechos, y que se oriente en último término hacia la toma del poder, hacia el establecimiento de un poder popular, en una sociedad que se niega a reconocerlos como seres humanos. En esa lucha el pueblo va tomando conciencia de ser una clase social, una raza, una cultura, sujeto activo de la revolución y de la construcción de una sociedad distinta.

La salida individualista que propone la ideología dominante debe ser combatida; la capacidad revolucionaria, por su parte, debe ser desarrollada y organizada en vistas a su eficacia histórica. Para esto hay necesidad de las organizaciones populares que el propio pueblo va creando, ellas tienen por tarea desarrollar la identidad popular y la potencialidad de transformación social.

b) Carácter creyente.

La segunda vertiente, estrechamente ligada a la anterior, es el carácter creyente del pueblo, globalmente considerado y sin entrar por ahora en precisiones. Esta condición se manifiesta no sólo en sus expresiones propiamente religiosas sino de alguna manera en el conjunto de su vida. Se trata de aquello que un estudioso de la realidad peruana, José Carlos Mariátegui, llamaba “el factor religioso” en la existencia e historia del pueblo peruano. Lo que se conoce como la religiosidad popular es una expresión de esto, pero no la única. Con frecuencia el factor religioso ha sido y es, lamentablemente, una traba para el avance del pueblo en la percepción de su situación de opresión. Mucho en él es todavía manifestación de la ideología dominante; el elemento religioso es en efecto muchas veces usado por el opresor para justificar el orden social actual favoreciendo, por ejemplo, la resignación o, en otros casos, la salida individualista de que hablábamos. Hay que evitar por eso toda forma de “populismo religioso”, de romanticismo, que no tenga en cuenta el aspecto que acabamos de señalar. Pero no baste decir esto, estamos ante un hecho complejo y nuestra aproximación a él debe ser consciente de esa complejidad.

La dimensión creyente del pueblo implica también, como su práctica lo demuestra, la presencia de una inmensa potencialidad de fe liberadora. Ella se ha expresado de diferentes maneras a lo largo de la historia acompañando e inspirando ya sea una resistencia tenaz a la opresión, ya sea una acción abierta contra ella. Opresión sufrida por ese pueblo creyente en el Dios de la Biblia, y en cierto modo también por la fe misma, oprimida y en cautividad en el seno, de una sociedad capitalista y deshumanizadora. Esa potencialidad liberadora de la fe debe igualmente ser desarrollada, de lo contrario se mutila la compleja y rica vida del pueblo latinoamericano, y nos privamos del mensaje que Dios nos revela a través de la comprensión que tienen de Él los pobres y sencillos. Al servicio de ese desarrollo y por el propio dinamismo de esa fe, surgen comunidades cristianas populares, nacen bajo el impulso del Espíritu de verdad y libertad, una Iglesia que echa sus raíces en esos sectores pobres.

Esa fe liberadora desconcierta al dominador, que prefiere no creer en su existencia y en su capacidad reveladora de Dios en nuestra historia concreta.

Negándola, se manifiesta como lo que es: el insensato del que habla la Biblia, el ateo del Dios liberador.

c) Un mismo pueblo.

No se puede, es necesario subrayarlo, separar estas dos situaciones y estas dos posibilidades. La condición de opresión no suprime el carácter creyente, la potencialidad de una fe libertadora está ligada a la capacidad de transformación social, y viceversa, en lo concreto de la vida del pueblo, pobre y oprimido. No es posible por eso, intentar el desarrollo de una de esas posibilidades sin tener en cuenta la otra. Ese es el terreno real del encuentro entre organizaciones populares y comunidades cristianas de base. Eso es lo que hace inquietante ese crecimiento de conciencia política y conciencia cristiana en el movimiento popular de A. Latina. El pueblo explotado y cristiano como punto de partida marca bien la perspectiva de unidad en que se ha desenvuelto el trabajo de muchas comunidades cristianas de base en América Latina. Desde ese terreno real es posible superar sin simplificaciones la dicotomía que ciertas teologías imponen, pero que la práctica popular ignora y que su reflexión crítica desde hace tiempo. Pero la unidad de estas vertientes en el seno del pueblo, de un mismo pueblo, es un proceso, hay desfases inevitables entre la dimensión histórica y la dimensión de fe. Hay momentos en que un aspecto crece más que el otro. La exigencia de unidad es profunda y arranca del mensaje bíblico y de la situación misma del pueblo; ella debe sin embargo hacerse refleja, elaborada, sistematizada. Esta realidad compleja condiciona nuestro trabajo pero le señala también una tarea.

Asumir este punto de partida, así como sus consecuencias, significa, seamos netos en esto, rechazar de plano todo intento de “reduccionismo” de la tarea evangelizadora; ya sea a un espiritualismo desencarnado so pretexto de sentido religioso, ya sea a una perspectiva de acción política que desconozca idealistamente la realidad de fe del pueblo. Ambos reduccionismos, unilaterales e irreales, expresan una ignorancia de la situación y de las potencialidades –sabemos con qué escollos– de las clases populares. Seguimos convencidos, y la práctica de los pobres lo confirma, que el desafío fecundo e imaginativo está en una “contemplación en la acción”, en la acción transformadora de la historia. Se trata del encuentro con Dios en el pobre, en la solidaridad con la lucha de los oprimidos, en una fe llena de esperanza y alegría, vivida en el seno de un proceso de liberación que tiene como agente al pueblo pobre. El anuncio del amor del Padre es de todo momento, San Pablo dice que hay que evangelizar “oportuna e inoportunamente” (como se sabe hay algunos que sólo siguen la mitad de este consejo paulino...). Y evangelizar significa anun-

ciar al Señor con palabras de vida y gestos de solidaridad desde el mundo de los pobres y de sus luchas.

Rechazar por eso lo que hemos llamado “reduccionismo” a lo político no significa, de ninguna manera, desconocer el papel de la actividad política revolucionaria y menos aún su carácter de gesto en una perspectiva unitaria en la tarea evangelizadora. Unidad esta última que acentúa el carácter dialéctico de la relación gesto–palabra, propia de todo anuncio del Verbo hecho carne. Los reduccionismos ignoran esta dialéctica y no perciben tampoco la relación entre voluntad de transformación social y la fe liberadora en la vida concreta del pueblo. Mutilan así una realidad histórica rica, la desconocen idealistamente y yendo a contrapelo de lo que una práctica creciente nos señala, se niegan a ir a la raíz misma del asunto: allí donde la radicalidad política y la radicalidad evangélica se encuentran, se anudan y se potencian mutuamente.

B. Comunidades cristianas de base

Las comunidades cristianas de base constituyen uno de los hechos más fecundos y significativos de la vida de la Iglesia Latinoamericana en estos años. Su desarrollo a lo largo del continente ha contribuido a levantar la esperanza de los pobres y oprimidos, y son un privilegiado lugar de encuentro de un pueblo que busca conocer su situación de miseria y explotación, luchar contra esta condición y dar cuenta de su fe en el Dios que libera. Sabemos también que fue un punto discutido en Puebla y que, después de algunas incomprensiones iniciales, dicha Conferencia saluda y acoge las comunidades eclesiales de base como un acontecimiento de primera importancia en la vida de la Iglesia.

Los informes de ayer hablaban ya del tema. Propondré algunas reflexiones que puedan contribuir a la discusión del punto. Quisiera precisar desde un comienzo que las consideraciones que presentaré se sitúan desde dentro de la experiencia de la CEBS, con las cuales trabajo en mi país, a las que pertenezco y a las que personalmente debo mucho. Esa misma práctica nos hace ver que hay puntos importantes por precisar y esa es una de las cosas que todos esperamos de este congreso, porque se trata de cuestiones decisivas para un enfoque eclesiológico.

a) Desde el pueblo pobre.

Sólo algunas observaciones para contribuir al debate. Son cuestiones abiertas.

¿Qué se entiende por base, cuando decimos comunidades cristianas eclesiales de base? Al decir base nos referimos, me parece, a ese pueblo oprimido y creyente que señalábamos más arriba. La base de las CEBS está constituida por esos elementos populares ligados a su clase, raza y cultura. Es decir, base no significa personas sin función de autoridad dentro de la Iglesia que se agrupan y que incluso lo hacen frente a esa autoridad. Esto es permanecer en una equivocada problemática intraeclesial (base y cúpula en la Iglesia) y no responde a la experiencia de las comunidades cristianas que se dan en A. Latina. El punto de referencia primero para entender base está, estrictamente hablando, fuera de esos marcos eclesiales, se halla en el mundo en el que la Iglesia está presente y en el que debe dar testimonio del amor del Padre.

Base significa pueblo pobre, oprimido y creyente; razas marginadas, clases explotadas, culturas despreciadas. Desde ellos han surgido en América Latina esas comunidades cristianas, desde esos sectores pobres y oprimidos el Espíritu está haciendo nacer una Iglesia que hunde sus raíces en ese mundo de explotación y de lucha por la liberación. No como constituyendo organizaciones paralelas a las del movimiento popular, sino como comunidades, y una Iglesia, formadas por personas comprometidas en ese movimiento para desde allí partir el pan.

La base, por ello, se refiere a personas de extracción popular que han hecho, están haciendo, una opción solidaria por sus hermanos de clase, cultura y raza; así como a todos aquellos, cualquiera que fuese su responsabilidad eclesial, que hacen suyos la vida, los intereses, las aspiraciones de los pobres y oprimidos, y a través de esto responden a las exigencias del Evangelio. Un Evangelio que nos anuncia a un Dios que ama con amor preferencial al pobre. Son puntos a profundizar en estos días, no es el momento para precisiones y matices, pero el intento era abrir la conversación sobre esto.

A veces cuando se habla de comunidades cristianas se dice que ellas son una respuesta a la masificación que se opera en las grandes ciudades. Grupos a talla humana, se afirma, donde las personas puedan encontrarse e identificarse como personas. Ellas serían así un factor de personalización. El punto anterior sobre el significado de base, es decir de lo popular, ya intentaba delimitar el ámbito de esta función de las comunidades al interior de las clases populares, su vida y sus aspiraciones. Sin lugar a dudas el aspecto comunitario y de encuentro que se produce en las comunidades es algo sumamente rico y significativo para un pueblo pobre cuya identidad profunda lo conduce a destruir el sistema que lo explota. Cualquiera que tenga experiencia de estas comunidades, sabe y aprecia la importancia que tiene para los pobres el encontrarse a sí mismos, a partir de sus valores humanos y cristianos.

Por eso es necesario profundizar la cuestión. Para ello es conveniente decir algo sobre lo que entendemos por evangelización.

b) Hacer discípulos a todas las naciones.

El anuncio del Evangelio es inherente a la fe cristiana, no es algo facultativo, nos define como seguidores de Jesucristo.

Recordemos la fórmula de Mateo (*Cap. 28*), “*hacer discípulos*” nos dice en su evangelio, en lugar de lo que corrientemente llamamos evangelizar. Discípulos, seguidores de Jesús. El discipulado es una categoría clave en el evangelio de Mateo que, como se sabe, responde tan claramente a una experiencia eclesial, a la experiencia de una comunidad de discípulos.

Y Mateo añade que es necesario hacer discípulos a “*todas las naciones*”. Afirmación de la universalidad del mensaje de Jesús; y esta universalidad, ese dirigirse a todos los pueblos, es otro rasgo característico de Mateo (cf. *Cap. 25*). Pero esta universalidad no suprime las particularidades de esos pueblos, se trata de naciones y no sólo de individuos. No viene al caso ahondar aquí este último punto, nos interesa sobre todo subrayar que el Evangelio se dirige a todos los pueblos; su anuncio es siempre masivo, llamado a todos a ser discípulos.

No basta, sin embargo, señalar ese carácter masivo, público, universal de la evangelización; es necesario tener presente que ese anuncio tiene una línea, una perspectiva, arranca desde un lugar histórico determinado. Mateo lo indica también hacer discípulos a todas las naciones, es algo que debe ser hecho “*enseñándoles lo que yo les he mandado*”. Este yo, marca la identidad entre el Cristo resucitado que habla en ese momento a los discípulos y el Jesús histórico que proclamó y vivió con ellos su mensaje. Ahora bien, lo sabemos, ese mensaje implica una ineludible preferencia por el pobre. El Dios que Jesús anuncia, es Aquel que expresa su amor preferencial por los humillados, oprimidos, marginados de la historia; se revela, por ello, a la gente sencilla y esta manifestación es motivo de acción de gracias para Jesús (*Lc. 10. 21*). Sin esta opción no se percibe bien el significado de la universalidad de la evangelización. No se trata de una fácil y conciliadora universalidad, sino de un llamado a todos que se hace desde esa preferencia del Dios que anunciamos, por el pobre y oprimido. Esta perspectiva, esta línea, es un elemento central de lo que Jesús “*mandó*” a sus discípulos; su práctica mesiánica dio testimonio claro de esto y lo condujo a la muerte en manos de los poderosos. Manos que

precisamente a causa de ello se irán vacías de historias y de vida, como lo profetizaba el Magníficat.

Hacer discípulos a todas las naciones, es una tarea marcada por esta opción por los despojados, los humillados, los pobres. Es lo que en algunos sectores ha llevado a hablar de una evangelización masiva, a todos los pueblos, y en esa perspectiva, en esa línea, la línea que da la opción por el pobre y que se vive en el compromiso concreto y cotidiano con la vida, los intereses y las luchas de las clases populares. No hace falta aquí detallar todo lo que esto implica histórica, social, políticamente.

c) Una cuestión para discutir.

Regresamos brevemente al asunto de las CEB. Su relación con la evangelización en la perspectiva recordada es clave para entender su significado. Estamos orientándonos a un modelo que suponga algo así como una Iglesia total y completamente compuesta por pequeñas comunidades (un tablero de ajedrez)? Perdón por la comparación excesiva. Lo que quisiera subrayar es que la experiencia de muchas CEB en A.Latina va haciendo comprender que ellas son el sujeto de la evangelización de todo un pueblo en el corazón mismo de sus luchas por la liberación. Las comunidades cristianas, que significan un aporte enorme a la identidad y organización del pueblo pobre, serían así cuadros evangelizadores. Estarían formados por personas que asumen una función dentro de la evangelización.

Esta claro que por evangelización entendemos el anuncio de la palabra, pero también y dando autenticidad a esa proclamación, el gesto solidario, el compromiso con los pobres y oprimidos de este mundo, con su vida y con sus luchas. Sólo estas comunidades cristianas, surgiendo desde el pueblo explotado y creyente, estarán en condiciones de vivir y anunciar los valores del Reino en el seno mismo de esas masas populares que combaten por su liberación. La práctica de esas comunidades las lleva siempre más allá de ellas mismas. Las comunidades cristianas de base son un medio, una herramienta –si me permiten la expresión - de esa evangelización a todas las naciones en la línea de los pobres y explotados. Es por eso que ellas están transformando nuestra manera de entender el discipulado de Jesucristo. Esas comunidades tienden a formarse no como prolongaciones de los agentes pastorales, asumiendo tareas que estos no pueden –o no deben– realizar. No son tampoco como una primera etapa en un proceso. El asunto es más profundo, nuevo y complejo, ellas surgen en el proceso mismo de vivir lo que Cristo significa para las masas populares,

de hacer ver cómo se acoge el don gratuito del Reino desde sus esfuerzos por liberarse de la explotación, por defender sus derechos de pobres, por construir una sociedad humana justa y libre.

La consecuencia necesaria de todo esto es que estas comunidades cristianas son lugares de reflexión al interior de una Iglesia que nace de la fe del pueblo; de revisión de nuestra vida de fe en el compromiso: de celebrar nuestra esperanza y compartir el pan, del pan que falta a tantos hermanos, y en el que se hace presente y se reconoce la vida del Resucitado. Lugares privilegiados en los que el pueblo pobre lee la Biblia, y hace suyo, en sus propios términos, su mensaje. Momentos de encuentro fraterno en los que reconocemos a Dios como nuestro Padre. El aspecto comunitario está pues ligado a la tarea evangelizadora, al llamado a sus discípulos, a formar una asamblea de discípulos, una “ecclesia”, desde los pobres, desde las “víctimas de la historia”, como dice J. Cone. Cuadros evangelizadores, que necesariamente se encuentran en comunidad, en una tarea que los sitúa siempre más allá de ellos mismos, allí donde encontramos a Cristo en el hermano necesitado, en el pobre. Allí donde se aplica la escatología a la historia humana (Juan Pablo II, “*Redemptor Hominis*”, N° 16).

Pero, en fin, estamos aquí ante un punto sobre el que tendremos que conversar en estos días, y que se refiere a esta rica experiencia de las comunidades cristianas populares que, aunque plantea ya desafíos serios desde la madurez alcanzada, tiene todavía mucho camino por recorrer.

III. ALGUNAS PISTAS ECLESIOLÓGICAS

Sólo eso, algunas pistas ligadas por lo demás a los puntos anteriores. También sobre estas cuestiones trataremos con mayor amplitud más adelante. Esta tercera parte será necesariamente más breve, en función del tiempo y en consideración a su paciencia.

Nuestra actual preocupación por una reflexión teológica sobre la Iglesia, viene del propio dinamismo de nuestra práctica social y eclesial. Se trata de una exigencia que viene del crecimiento de esta perspectiva en A. Latina, y en la misma Iglesia. Esto ha producido incluso una polémica sobre eclesiología. El punto de partida de ella está en los esfuerzos por sostener que nacer desde el pueblo es la vocación de toda la Iglesia y no una parasitaria e infecunda alternativa a ella. Estos intentos no podían no provocar, sin embargo, cues-

tiones, temores, falsas interpretaciones, y hasta hostilidad. Hay muchas cosas en juego; algunas de las cuales, por lo menos, sería deseable aclarar en nuestro encuentro. Pero no olvidemos que la reflexión sobre la Iglesia, la eclesiología, siempre surgió en situaciones de cuestionamiento y de crisis (cf. siglos XVI y XIX, por ejemplo). Eso debe estimular nuestra reflexión, para hacer una teología no de un deber ser de la Iglesia sino partiendo de lo que ella es en concreto.

En este momento del encuentro sólo quisiera referirme a algunos puntos presentes en discusiones y reflexiones en el compromiso con los sectores populares, y que vienen de esa irrupción del pobre y oprimido de que hablábamos. Las cuestiones serán tocadas en forma indicativa, para recordarlas solamente. Tal vez podamos retomarlas más tarde.

1. Desde el no convidado

La comunidad de los que hacen suya la práctica mesiánica, de Jesús, de la comunidad de discípulos, la “ecclesia”, debe surgir constantemente desde los que una parábola evangélica llama *los no convidados*. Recordemos el texto; los convidados al banquete se niegan a asistir. El Señor manda entonces a sus siervos a salir por calles y plazas e invitar al banquete a cojos y ciegos, a “malos y buenos”, como dice expresivamente Mateo (y no sólo buenos, o buenos y malos, como tenderíamos a pensar). Esos marginados y humillados que se hallan en calles y plazas son los no convidados, llamados al Reino. Llamados por pobres y no necesariamente por buenos. En ese llamado se revela el Dios de la Biblia, el Rey de todas las parábolas del Reino, que toma la iniciativa de su amor gratuito que no está condicionado por méritos previos.

La Iglesia orientada a ese Reino debe nacer siempre desde el no convidado, desde los pobres y despojados, desde el pueblo oprimido y creyente. Nacer desde la fe del pobre y el oprimido es pues –nuestra práctica nos permite verlo ahora con más claridad– una exigencia evangélica profunda y decisiva en la perspectiva del Reino de Dios.

2. Los pobres evangelizan

Después del Vaticano II y bajo el impulso de Medellín se retomó creativamente la expresión evangélica de “evangelizar a los pobres”. Reforzado esto por una opción y solidaridad con los oprimidos, se tuvo a lo largo y ancho de A. Latina una serie de ricas y prometedoras experiencias.

Pero esa irrupción del pobre, el hecho de que los sectores populares se hayan ido convirtiendo –sabemos con qué costos– en protagonistas de la historia, nos ha hecho profundizar en la cuestión. La práctica evangelizadora en medio del pueblo pobre y explotado condujo a la siguiente comprobación, tan presente en muchas revisiones de trabajos: pretendiendo llevar la Buena Nueva a los oprimidos se vive la experiencia de ser evangelizado por ellos. En esto las comunidades cristianas populares han jugado un papel capital, como lo ha señalado Puebla al hablar del descubrimiento que ha hecho la Iglesia, a partir del compromiso con los sectores pobres y de esas comunidades, del “potencial evangelizador de los pobres”.

Se trata de un hecho que domina cada vez más nuestro trabajo y nuestra manera de ver la Iglesia. Esa experiencia nos hizo comprender que son los pobres lo que evangelizan, así como comprender en nuevos términos que Dios se revela en la historia y que lo hace a través de los pobres. A ellos les es revelado el amor de Dios, son ellos quienes lo acogen, comprenden y anuncian. La tarea evangelizadora consiste, en esta perspectiva, en insertarse en ese proceso del anuncio hecho por los pobres. Estos no son sólo los destinatarios privilegiados del Evangelio, son también y por eso mismo, sus portadores.

De otro lado sabemos que los pobres, las clases populares, son la fuerza transformadora de la historia, el sujeto de la praxis de liberación. No se trata de una afirmación paralela o simplemente coincidente con la anterior. La relación entre ambas es más profunda y se anuda en el corazón de una historia que el pobre subvierte y evangeliza al mismo tiempo. Afirmar esto, lejos de hacernos caer en un iluso triunfalismo o de llevarnos a descansar en un superficial mecanismo histórico, nos señala exigencia y tareas.

La evangelización, el anuncio de la buena nueva del amor del Padre se hace en el proceso mismo de liberación en el que se expresa el amor por el hermano. Así la práctica nos ha llevado a dar un paso más y afirmar que los pobres evangelizan liberándose. Esta relación profunda y recíproca entre evangelización y liberación se sitúa en primer lugar en el terreno concreto, en la vida real del pueblo explotado y cristiano de que hablábamos anteriormente.

3. Reino e iglesia

La cuestión es tradicional. Nuestra práctica nos ha hecho retomar el asunto en perspectiva bíblica. Desearía solamente subrayar un punto. Tomemos el evangelio de Mateo. Los 4 primeros capítulos nos hablan del nacimiento y la

preparación a la misión de Jesús, los tres últimos tratan de su muerte, resultado de esa misión y de la resurrección por la que el Padre confirma el sentido de la tarea de Jesús. Los 21 capítulos en medio de las dos partes señaladas nos refieren la predicación de Jesucristo. Esos capítulos comienzan con la Bienaventuranza de los Pobres (*cap. 5*) y terminan con la afirmación de que encontrar al pobre a través de obras concretas es encontrar a Cristo mismo (*cap 25*). Esa enseñanza de Jesús está pues en un marco que va de pobre a pobre. Eso hace ver que sólo desde esta perspectiva es posible comprender el sentido del Reino prometido a los pobres. Pobres y Reino son realidades ligadas. En esta relación se revela el amor gratuito del Padre.

La vida del discípulo se juega en la dialéctica gracia y exigencia. La exigencia se presenta en el tiempo, en la historia, para el discípulo, es decir para la comunidad de los seguidores de Jesús para la Iglesia. Exigencia de fidelidad a la práctica de Jesús. Todo esto está envuelto y es consecuencia de la gracia del don del Reino. Gratuidad fundamental que se halla al inicio de todo. En esa dialéctica gracia y exigencia constitutiva de la vida del discípulo, tiene su lugar la relación Reino e Iglesia. La cuestión es muy amplia, me limitaré a algo tradicional (en el mejor de los sentidos) y que encontramos a lo largo de los evangelios: el Reino juzga a la Iglesia, comunidad de discípulos que anuncia ese Reino en la historia. Este juicio sobre el discípulo es subrayado por Mateo en diferentes pasajes; además, nos indica el criterio de ese juicio: “por sus frutos los conocerán” (*cf. cap. 7*). Y esos frutos, cuya ausencia invalida para el Reino el ejercicio de todo carisma (*cf. también I Cor 13*), son los que se llama en la Biblia, con una expresión técnica: “obras de misericordia”, o “buenas obras”. Son gestos concretos hacia el pobre, dar de comer, dar de beber. Lo propio de Mateo y que da fuerza definitiva a este criterio es afirmar que en esas obras hacia el pobre encontramos a Cristo mismo y esto último es gracia.

Es importante retomar esto en el hoy de la Iglesia latinoamericana, y profundizar nuestra manera de vivir esa dialéctica entre gracia y exigencia. En las comunidades cristianas populares hay una fecunda vivencia de los valores del Reino en la tarea evangelizadora masiva y en la convocación en “ecclesia”, teniendo en cuenta la diversidad de situaciones que se viven en A. Latina. y de las que hablaremos más tarde en el encuentro. Teniendo en cuenta en especial situaciones nuevas como la de Nicaragua, ¿cuáles son allí los frutos que debe mostrar la Iglesia de Cristo?

Cuarta y última pista eclesiológica. Tal vez la más importante. Se refiere a nuestra manera de entender a Dios.

Algunos lo han recordado en estos últimos tiempos, el Dios que anuncia Jesucristo es el Dios del Reino. Y no un Dios desligado del Reino, Reino tomado como sentido global, presente y final en la historia. Reino de justicia y de vida que nos hace conocer a Dios, como lo que la Biblia llama el *Go'el*, el defensor, el vindicador del pobre y oprimido. Separar a Dios del Reino es hacer de Dios un ídolo, caer en la idolatría: Y lo sabemos, esa idolatría es en realidad en muchos sectores de A. Latina, en sectores cristianos o que se consideran tales.

Nuestra manera de entender a Dios está relacionada con el modo de comprendernos nosotros mismos. Esquematizados tal vez excesivamente, podemos decir que una teología clásica afirmó durante mucho tiempo un Dios Todopoderoso y omnisciente frente a un ser humano finito y limitado. No hace falta insistir en esto, le recordamos bien. En época reciente se tomó conciencia, sobre todo en países noratlánticos, de lo que se llamó la adultez, la madurez del ser humano. Esto llevó al tema de la debilidad y sufrimiento de Dios (Bonhoeffer, Moltmann), lo que permitió, en una óptica cristológica, retomar puntos importantes.

La perspectiva de los pobres y oprimidos en lucha por su liberación es diferente. La fe vivida desde esos combates le hace ver las cosas en otra óptica. Eso se manifiesta en expresiones como “Dios negro” que emplea con fuerza la teología de la liberación negra. O Dios de los pobres, o Dios de los oprimidos, o Dios liberador, o Dios de la vida. No se trata sólo de expresiones, estamos ante vivencias profundas y celebradas en alegría pascual, que sabe del paso de la muerte pero que afirma la vida. Una de las cosas que más impresiona, por ejemplo, en Nicaragua, es la alegría de un pueblo que lucha hasta la muerte por ser dueño de su patria y construir una sociedad justa, alegría también en la celebración de la fe. Alegría subversiva de los pobres que saben que si ahora lloran, reirán (cf. *Lucas*). Alegría subversiva de un mundo de opresión, y que por ello inquieta al dominador, denuncia el miedo de los vacilantes y revela el amor del Dios de la esperanza.

Estamos aquí ante algo decisivo, porque al hablar de Dios estamos tocando lo fundamental de nuestra fe y de nuestra teología. En última instancia toda teología es una reflexión sobre Dios. Quería sólo señalar que esta cuestión, que se replantea hoy tan fuertemente y desde el proceso de liberación (cf. el libro “La lucha de los dioses”, Dei, San José, Centro Valdivieso, Managua), tiene enorme consecuencia eclesiológica. La noción misma de Pueblo de Dios exige pasar por el Dios del pueblo oprimido y creyente. Tenía razón José María

Arguedas cuando decía que “el Dios de los señores no es igual”, no es el de los pobres.

Quisiera terminar, ya es tiempo, diciendo que para muchos se está planteando una alternativa, la presentaré con alguna rigidez en orden a la brevedad. O la Iglesia hunde sus raíces en el pueblo pobre, en su fe y en su esperanza, o dejará de dar testimonio eficaz de la muerte y resurrección de Cristo en la historia. Una historia construida hoy en forma que asesina al pobre, pero también en la que éste realiza su práctica liberadora, expresa su fuerza histórica y levanta su esperanza en el Dios que Libera y que da la vida.

INTERROGANTES SOBRE LA OPCIÓN EVANGÉLICA POR LOS POBRES

RONALDO MUÑOZ

En un encuentro eclesial, este último verano, se discutía largamente sobre el significado exacto y los alcances prácticos de la “opción por los pobres”. Un joven pidió la palabra y dijo: “No entiendo bien por qué se hacen tantos problemas. Para mí es claro que tenemos que hacer la opción por los pobres y es claro que no la hemos hecho. Creo que todo lo demás son racionalizaciones”.

La afirmación puede resultar demasiado tajante. Pero lo que sí creo cierto es que, para romper ese círculo de discusiones, a menudo estériles, entre cristianos, necesitamos de la fuerza transformadora del Espíritu y de una disposición profunda a la conversión. Y necesitamos también —como personas y comunidades concretas— de ciertas condiciones humanas. Necesitamos alguna experiencia, vivida con seriedad, del mundo de los pobres, y necesitamos percibir el peso que pueden tener en nuestras posiciones los condicionamientos ideológicos del medio en que vivimos (justificación del propio estilo de vida, miedo al conflicto social, etc.). Por eso no podemos, sin grave riesgo de la verdad vivida de nuestra fe, despreciar la importancia de una reflexión crítica, guiada por el Evangelio y hecha en comunión de Iglesia.

Mi pretensión, al plantear los diez puntos que siguen, es contribuir desde mi punto de vista a esa reflexión.

¿Quiénes son los pobres?

En el documento de Puebla leemos: “*La inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado... carecen de los más elementales bienes materiales en contraste con la acumulación de riquezas en manos de una minoría... los pobres no sólo carecen de bienes materiales, sino también, en el plano de la dignidad humana, carecen de una plena participación social y política. En esta categoría se encuentran principalmente nuestros indígenas, campesinos, obreros, marginados de la ciudad y, muy en especial, la mujer de estos sectores sociales, por su condición doblemente oprimida y marginada.*”⁶⁴

64 Puebla, 1135 con su nota

Esos son los “rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona y nos interpela.”⁶⁵

En los sectores pudientes, lo común es no considerarse ricos, porque siempre se puede señalar a otros más ricos y poderosos. Entre las mayorías necesitadas, es frecuente no considerarse pobres, porque siempre se puede y se debe atender a otros que son más pobres y marginados. En un nivel más técnico, se discute mucho sobre las fronteras entre ricos y pobres, y sobre la extensión de los sectores medios en nuestra sociedad. Es como discutir sobre la hora que separa al día de la noche: la discusión no quita la evidencia común de que el día y la noche existen y son situaciones opuestas. En este nivel de evidencia común se sitúa el Evangelio cuando habla de ricos y pobres, y en el mismo nivel se sitúan los Obispos de América Latina cuando nos llaman a “optar por los pobres”. Ellos constatan que en nuestro continente la brecha que separa a las minorías ricas de las mayorías pobres va en aumento.⁶⁶

Riqueza y pobreza: ¿naturales e inocentes?

Y el Papa, mirando al mundo actual, observa que éste parece una versión gigantesca de la parábola del pobre Lázaro y el rico epulón (*Lucas 16,19-31*).⁶⁷ Para la Biblia y la doctrina de la Iglesia, la coexistencia de ricos y pobres no es una situación natural, sino fruto del pecado. El pecado, quebrando la comunión con Dios, corrompe la relación del hombre con los bienes de la tierra y con sus semejantes.⁶⁸ Esos bienes fueron creados por Dios para ser trabajados y aprovechados por todos los hombres;⁶⁹ y sin embargo, los frutos del trabajo de la mayoría “se convierten muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de ‘alienación’, es decir, son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido.”⁷⁰

Así la pobreza no es un fenómeno natural, sino el producto del despojo y la servidumbre; y la riqueza no es un bien inocente, sino el fruto de la acumulación egoísta y la explotación de los semejantes. Tal situación no se explica sólo por el pecado de las personas, sino que es “el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas”,⁷¹ es fruto de “mecanismos que, por

65 Ver: Puebla 3139.

66 Puebla, 28.

67 Ver: Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 16.

68 Ver Puebla, 321-329.

69 Ver: Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 69.

70 Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 15.

71 Puebla, 30. Ver: id., 1207-1209.

encontrarse impregnados no de humanismo sino de materialismo, producen... ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres.”⁷²

¿Por qué optar por los pobres?

En el documento de Puebla leemos: «El compromiso evangélico de la Iglesia, como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados... Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera sea la situación moral o personal en que se encuentren...»⁷³

Para la opción por los pobres pueden verse motivos históricos (los pobres como reserva de valores culturales o como sujeto potencial del poder) o motivos pastorales (los pobres como más abiertos a la fe y la fraternidad). Pero la opción evangélica de la Iglesia, como la del mismo Jesús, no es motivada en último término por las “riquezas” de los pobres, sino precisamente por su pobreza: porque ellos están injustamente marginados de la sociedad y la vida propiamente humanas. Optando por Lázaro frente al rico Epulón” “...Cristo se coloca del lado de la dignidad humana, del lado de aquellos cuya dignidad no es respetada, del lado de los pobres”.⁷⁴ Para la Iglesia, como para Jesús, el motivo fundamental de la opción por los pobres es teológico: porque Dios actúa así, porque de esa manera llega su reinado. Es el Dios liberador de su pueblo oprimido, el que hace justicia a los humildes del pueblo;⁷⁵ el Dios “que depone a los poderosos de sus tronos y levanta a los humildes”, el Dios de las Bienaventuranzas.⁷⁶

¿Pobreza “material”?

La pobreza de estos pobres no es sólo un problema material. Es un problema humano, que afecta al hombre entero, también en su dimensión espiritual. El techo propio, el pan en la mesa familiar, los zapatos para los niños... pueden ser asunto «material» para los que viven en una sociedad de abundancia. Para los pobres, son asunto de dignidad y de comunión, de vida o muerte. ¡Como si, para cualquier ser humano, el amor y la alegría, la enfermedad y la muerte, fueran asuntos solamente biológicos o materiales!

72 Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla, III, 4.

73 Puebla, 1141-1142. Ver: Juan Pablo II, ib., III, 3.

74 Juan Pablo, A los Campesinos de Recife, 5.

75 Ver: Éxodo 2,23-3,12; Salmo 71.

76 Ver Lucas 1,46-55; 6,20-26

De hecho, no hay nada que sirva o afecte a la subsistencia y la vida básica del hombre, que no sea también espiritual. Y si hay algo que salta a la vista de quien lee sin prejuicios los Evangelios, es que Jesús más que nadie sabe esto; que esto es patente a la mirada misericordiosa de ese Dios y Padre de quien él habla, a quien como a nadie él conoce. Por eso Jesús, en su acción liberadora con los necesitados, nunca separa las necesidades «espirituales» de las «materiales» ni de las «sociales». Él anuncia el amor generoso del Padre, despierta la fe, perdona los pecados. Hace esto sanando a los enfermos, restaurando a los inválidos, multiplicando los panes y, al mismo tiempo, acogiendo a los pobres, comiendo con los pecadores, reintegrando-a los segregados a la comunidad humana.

¿Y los niños, los enfermos, los pecadores?

Efectivamente, en el Evangelio aparecen como preferidos de Jesús – privilegiados por el reinado de Dios que llega– no sólo los pobres, sino también los niños⁷⁷ y los pequeños o ignorantes,⁷⁸ los enfermos y los pecadores. Pero es importante tener presente que en el mundo concreto en que actúa Jesús, esas categorías no se refieren sólo a personas aisladas, sino a grupos especialmente desvalidos entre los mismos pobres, o, por los menos, a personas que por razones culturales y religiosas viven también socialmente descalificadas y marginadas.

Los niños tenían en el mundo antiguo un estatuto de total dependencia, como los esclavos.⁷⁹ Los pequeños y los ignorantes eran el mismo pueblo pobre: “esa masa que no conoce la Ley, gente maldita”, según el juicio de los “sabios” Fariseos.⁸⁰ Los enfermos eran especialmente los mendigos por invalidez (ciegos, cojos), los afectados por enfermedades crónicas y humillantes (lepra, epilepsia): enfermedades que se veían como “impureza”, fruto directo del pecado y motivo de segregación social.⁸¹

Por último, los “pecadores” por los que Jesús muestra también predilección, con gran escándalo de los “justos”⁸², (19) son especialmente los publicanos y las prostitutas: pecadores públicos, que ejercen profesiones socialmente repudiadas.

77 Ver Marcos 10,13- 16,1.

78 Ver Mateo 11, 25.

79 Ver: Gálatas 4, 1 -2.

80 Juan 7,49.

81 Ver: Marcos 1, 21- 25; Juan 9. 1- 34.

82 Ver: Marcos 2, 13 17; Lucas 7, 36-50.

Si esa era la situación en la sociedad en que vivió Jesús, fiel a su evangelio insiste hoy nuestra Iglesia en la “opción por los pobres”, reconociendo que en nuestra sociedad materialista el motivo fundamental de descalificación y marginación es la pobreza misma.

¿Y los “pobres de espíritu”?

San Mateo inicia su versión del Sermón de la Montaña hablando de los «pobres de espíritu». Jesús no declara bienaventurados a los ricos que son «pobres» de los bienes espirituales que Dios nos ofrece. Tampoco, a los que vivirán en una actitud espiritual de «pobres» delante de Dios, cualquiera sea su situación económica y su comportamiento frente a los pobres reales. «Pobres de espíritu» son los mismos «que tienen hambre y sed de justicia», los «misericordiosos», «los que trabajan por la paz» y que por todo eso son perseguidos (Mateo 5,3-10). Es decir, son los discípulos –pobres, principalmente– que han seguido a Jesús asumiendo su causa y su destino, haciendo propia su opción por los pobres.

El Papa actual ha “releído” repetidas veces estas Bienaventuranzas entre los pobres del mundo de hoy. Recientemente, en Filipinas: “Aquí... en esta tierra, existen muchos pobres, y también en ellos veo al ‘pobre de espíritu’ a quien Jesús llamó bienaventurado. Los pobres de espíritu son aquellos que tienen sus ojos puestos en Dios, y su corazón abierto a su acción divina. Aceptan el don de la vida como un don de lo alto y lo consideran valioso, porque viene de Dios. Agradecidos al Creador y misericordiosos con sus semejantes, los seres humanos, están dispuestos a compartir lo que tienen con aquellos que se encuentran en mayor necesidad. Aman a sus familias y a sus hijos y comparten sus casas y mesas con el niño hambriento y el joven que no tiene casa... Ser pobre en espíritu no significa estar alejado de los problemas que acosan a la comunidad, pues nadie posee un sentido más agudo de la justicia que los pobres que sufren las injusticias que las circunstancias y el egoísmo humano les deparan”.⁸³ Pocos meses antes, en Brasil: “*Pobres de espíritu... (son) los pobres de bienes materiales que conservan en cambio, su dignidad de hombres... (son) los que por causa de Cristo tienen una especial sensibilidad por su hermano o su hermana que se hallan necesitados, por su prójimo que es víctima de injusticias, por su vecino que sufre tantas privaciones e incluso el hambre, la desocupación o la imposibilidad de educar dignamente a sus hijos... (son) los que saben desprenderse de sus posesiones o de su poder, para colocarlos al servicio de los necesitados, para comprometerse en la búsqueda de un orden social justo, para promover los cambios*

83 Juan Pablo II, Discurso en el barrio de Tondo, 4 y 5.

de actitudes necesarios para que los marginados puedan encontrar sitio en la mesa de la familia humana".⁸⁴ Se trata, en verdad, de un llamado a la pobreza cristiana, pero no a la miseria.

La "Iglesia de los pobres", ¿excluye a los ricos?

Como lo ha repetido el Papa, "la Iglesia en todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres",⁸⁵ y especialmente en América Latina, la Iglesia "busca encarnarse en los medios populares del continente",⁸⁶ entre los pobres y marginados de la tierra, donde se encarnó y cumplió una vez su ministerio el mismo Jesús. Pero esto no significa que la Iglesia excluya a los ricos de su servicio evangelizador y de la convocación a su comunidad. La opción evangélica por los pobres no significa excluir a los ricos del reino, de la liberación y la comunión que Dios quiere traer a todos sus hijos. La opción evangélica por los pobres significa, sí, que la Iglesia no puede cumplir ese servicio y esa convocación a los ricos en primer lugar ni comprometiéndose con sus intereses; que debe dirigirse primero a las mayorías pobres y poner entre ellos su centro; que debe hacerse verdaderamente Iglesia de los pobres, arraigada en su vida y sus problemas, formada y llevada fundamentalmente por ellos mismos. Desde el mundo y la vida de los pobres, la Iglesia debe evangelizar a pobres y a ricos, invitándolos a todos a convertirse y a entrar en la comunión del Reino.

Y los pobres, ¿no tienen que convertirse también?

Efectivamente, delante del reinado de Dios que llega nadie puede sentirse con derechos: todo ser humano necesita del perdón y es llamado a convertirse.⁸⁷ Si la piedad formalista y las virtudes burguesas no son mérito para el Reino, tampoco lo son la religiosidad y los valores culturales de los pobres. Y esa misma religiosidad y esos valores están lejos de ser "puros"; especialmente, "a causa de influencias externas dominantes o de la imitación alienante de formas de vida y valores importados".⁸⁸ En particular, podemos señalar en las áreas más tradicionales la pasividad fatalista, y en las más modernizadas, el individualismo arribista. Ambas actitudes significan un desconocimiento del Dios del reino, una negación del programa del "pobre de espíritu" (Mateo 5, 3-12).

84 Id A los campesinos de Recife, 5.

85 Id., En la favela Vidigal, 4. Ver: id., Discurso en el barrio de Tondo, 6.

86 Puebla, 263.

87 Ver: Marcos 1, 14-15; Lucas 13, 1-5.

88 Puebla, 53. Ver: id., 54-62 y 456.

Pero, dicho esto, no podemos disimular que el “pecado social” de esas estructuras injustas y esos mecanismos de explotación de que hablábamos recién, tiene en los ricos y poderosos a sus principales responsables, y en los pobres y oprimidos, a sus primeras víctimas. Por eso, es normal que el anuncio del reinado de Dios resuene primero para los pobres como “buena nueva” de liberación (*Lucas 4,18-21; 6,20-21*), y para los ricos y poderosos, como juicio y llamada a la conversión (*Lucas 6,24-25*).

¿Cómo evangelizar a los ricos?

A medida que vamos haciendo realidad esa opción evangélica, como personas y comunidades de Iglesia, tenemos la experiencia de ser evangelizados por y con los pobres. Y al mismo tiempo, experimentamos una nueva claridad y una autoridad inesperada para, desde el sufrimiento y los valores evangélicos de los pobres, evangelizar a los ricos. Entendemos mejor que evangelizar a esos hermanos no es lo mismo que responder a su demanda de servicios religiosos o educativos. Entendemos mejor que la conversión que se pide hoy a los ricos –como en aquel tiempo al joven rico y a Zaqueo–⁸⁹ es conversión al Dios de los pobres, y tiene necesariamente proyecciones económicas y sociales que pueden ser bastante radicales. Con esto la Iglesia, como Jesús en su tiempo, escandaliza a la religión y la ideología dominantes, y debe sufrir por ello la contradicción de los poderes establecidos. Pero no podemos sacarle la vuelta a este camino, si queremos que el Evangelio libere a los pobres, y si queremos que también los que ahora son ricos encuentren realmente la alegría del Reino de Dios.

¿Avivando la lucha de clases?

En varias oportunidades, hablando de los derechos de los pobres y los trabajadores, y del compromiso de la Iglesia con ellos, el Papa actual ha explicado que esto no puede interpretarse como una incitación a la lucha de clases.⁹⁰ Por “lucha de clases” entiende el Papa una lucha de los pobres con estas tres características: a) movida por la amargura y el odio, b) que busca los caminos de la violencia y la destrucción, y c) que conduce sólo a “dar vuelta la tortilla” en el mismo sartén de la estructura injusta, o hacerla “caer en las brasas” de una peor. Pero –insiste el Papa– el compromiso de la Iglesia es, y por motivos evangélicos debe ser, una “incitación” a que los pobres recuperen su dignidad y se organicen para luchar (con todos los que estén dispuestos a

89 Ver: Lucas 18, 18-27 y 19, 1-10.

90 Ver: Juan Pablo II, A los trabajadores en Saint-Denis, 5-6; A los obreros de Sao Paulo, 4; Discurso en el barrio de Tondo, 7.

asumir su causa) contra toda forma de injusticia y explotación, contra toda corrupción materialista de la vida y la convivencia humana. Una “noble lucha”: (a) movida por el amor solidario y la sed de justicia, (b) por los caminos de la construcción del propio pueblo y de la presión no violenta contra los poderes dominantes, y (c) buscando la transformación de las estructuras para abrir paso a una sociedad nueva, a la “civilización del amor”.

Conclusión: ¿Nos hemos convertido?

Nuestros Obispos han proclamado alto “*la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral*”.⁹¹

Para eso no basta que, desde fuera y desde arriba, queramos hacer el bien a los pobres o incluso luchar por la justicia en favor de ellos. Es común en los dominadores decir (¿y pensar sinceramente?) que trabajan por el bien de todos o incluso que luchan por “la causa de los pobres” (determinada por los ricos). “Los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero ustedes, nada de eso; al contrario...” (Lucas 22, 24-27). Por eso, “*sobre todo es importante que, en comunidad, revisemos nuestra comunión y participación con los pobres, y los humildes, los sencillos. Será, por tanto, necesario escucharlos, acoger lo más profundo de sus aspiraciones, valorizar, discernir, alentar, corregir, dejando que el Señor nos guíe para hacer efectiva la unidad con ellos en un mismo cuerpo y en un mismo espíritu. Esto nos pide una oración más asidua, meditación más profunda de la Escritura, despojo íntimo y efectivo, según el Evangelio, de nuestros privilegios, modos de pensar, ideologías, relaciones preferenciales y bienes materiales...*”⁹²

91 Puebla, 1134.

92 Puebla, 974-975.

BIBLIOGRAFÍA

1. Boff, L. O Caminhar da Igreja com os oprimidos Coldecri, Rio de Janeiro, 1980.
2. Ellacuría, I. “La Iglesia de los pobres. Sacramento histórico de liberación”, en ECA, San Salvador, 348, 349 (1977) pp.707-722 .
3. Galilea, S. Jesús, la Iglesia y los pobres, Mundo, Santiago, 1979.
4. Gutiérrez, G. La fuerza histórica de los pobres, CEP, Lima, 1979 .

LIBERACIÓN Y ORGANIZACIONES POPULARES

PABLO FONTAINE

I. DIMENSIÓN LIBERADORA DE LAS ORGANIZACIONES POPULARES

La organización popular

Las transformaciones de la naturaleza deben ser realizadas, las más de las veces, por un conjunto de personas. Y cuando pudiendo hacerlas en equipo, las realizamos individualmente, perdemos la posibilidad de crecer con otros como personas. Un vecino puede arreglar un pasaje trabajando solo, pero así habrá hecho muy poco por las relaciones de persona a persona y por compartir con otros el gozo de transformar y crear.

Con mayor razón se requiere un conjunto unido y organizado, con metas y tareas definidas, con roles complementarios, si se quiere transformar la sociedad.

Al hablar de organización popular nos referimos específicamente a la acción que pueden ejercer las mayorías pobres de obreros, campesinos y pobladores. Quienes no tienen armas ni dinero sólo cuentan con la unidad y la fuerza de su espíritu para resistir a la fuerza de los poderosos. A los dictadores les interesa tratar con un pueblo atomizado. Igualmente, los dueños del dinero prefieren una mano de obra desorganizada y sectorizada. Las organizaciones que vienen de abajo los obligan a dialogar, escuchar y buscar consenso. El pueblo siente todo esto y espontáneamente tiende a formar pequeñas unidades y luego conjuntos más grandes que le permitan crecer, transformar y vivir más plenamente.

Por otra parte, un pueblo unido y compacto es más poderoso y, por lo tanto, es más respetado. Cuando es un conjunto orgánico, con su propia fisonomía colectiva, se hace más difícil ejercer contra él la violencia. Ella normalmente recae sobre un pueblo dividido e indefenso, y en ese caso a veces tiene como respuesta estallidos de violencia que provienen de la impotencia y la desesperanza.

Es muy falso, pues, decir que los que promueven la conciencia y la organización del pueblo fomentan la violencia. Es precisamente lo contrario. Un pueblo organizado puede hacer desaparecer los mecanismos de opresión sin disparar una sola bala, sin derramar una gota de sangre.

Estas organizaciones populares no sólo sirven para defender los derechos y para obtener poder, son más que nada un anticipo de la futura sociedad y un entrenamiento a la libertad responsable.⁹³ Son también un campo y una escuela de relaciones humanas, de crecimiento personal y social. En ellas el hombre silenciado recobra la palabra, empieza a usarla con agrado, como quien toca un instrumento musical, admirándose de los sonidos que casi mágicamente puede hacer surgir, o acaricia una herramienta que empieza a conocer. Y en su palabra se refleja entero. Allí también se encuentra con los otros y se conoce a sí mismo, aprende a chocar, a escuchar, a corregir. Allí hay que vivir el compañerismo y la valoración de lo colectivo. Allí, finalmente, se aprende la posibilidad de hacer presión en la sociedad y de reclamar los derechos de los pobres.

Situación de las organizaciones populares en Chile

Los partidos políticos están en receso y muchos de sus dirigentes han sido perseguidos. Se los presenta como responsables de todos los males, lográndose que lo político aparezca como algo sórdido y condenable.

Los sindicatos tienen las manos amarradas al tener sectorizada su acción y al no poder utilizar la huelga o tener que hacerlo en forma muy restringida. La huelga, aunque es un instrumento delicado y que puede introducir desorden en la producción, es el arma más eficaz de la clase obrera, la cual, sin ella, queda en último término desamparada.

Por lo mismo las federaciones obreras y campesinas han perdido peso y vinculación con la base y sufren los efectos de la discriminación, según sean o no complacientes con el gobierno.

En lo poblacional, funcionan juntas de vecinos con dirigentes designados por la autoridad, haciéndose muchas veces inoperantes y poco representativas de la población. Los centros de madres están controlados por CEMA. Los centros de padres y los clubes deportivos también están vigilados por organismos de gobierno.

⁹³ Constituyen lo que se ha llamado el Movimiento Popular, definido como “el conjunto dinámico de organizaciones que el pueblo se da y cuyo objetivo es hacer posible que el pueblo participe en forma libre y responsable en la construcción de una sociedad digna y justa donde los seres humanos puedan desarrollar al máximo todas sus cualidades” (Antonio Ghiselen, Iglesia popular en Chile, 2º otro estilo de ser Iglesia?, julio 1979, p. 58).

Es verdad que, en torno a la Iglesia, se mantienen o nacen muchas organizaciones de barrio como comités de vivienda, comedores, talleres, centros juveniles y culturales, etc. Pero tienen un radio de acción muy limitado y en todos ellos se vive con permanente temor.

Nuestro pueblo no respira tranquilo el aire de la libertad a través de sus organizaciones. Parece ser tratado como un niño que debe pedir permiso en clase hasta para los menesteres más elementales.

Valdría la pena comparar esta situación con lo que enseña y pide el Magisterio de la Iglesia latinoamericana en Medellín y Puebla, o el Magisterio local a través de nuestro Cardenal. Lo menos que podría decirse es que Chile no daría un buen examen en práctica de la Doctrina Social de la Iglesia⁹⁴.

II. UN JUICIO DESDE LA FE

El pueblo puede ser masa inerte o un cuerpo vivo que tiene una nervadura a través de la cual percibe y reacciona; es la red de organizaciones populares en que junto con salvaguardar los valores de su cultura, se impugna un estado de cosas injusto. Por ella pasa la fuerza liberadora del pueblo.

¿Qué decir de esta realidad desde el punto de vista de la fe?

El movimiento liberador no depende de la Iglesia ni es conducido por los cristianos. Tampoco es algo automático. Es un esfuerzo consciente de miles de hombres que buscan el cese de todas las opresiones y la creación de un mundo verdaderamente justo y libre.

Nuestra fe contempla esta gigantesca y dolorosa faena como resultado de un poderoso soplo del espíritu de Dios. Es la fuerza liberadora de Dios que se despliega en el Señor Resucitado y rompe las ataduras de la muerte. Este viento impetuoso viene desde lo más pequeño de este mundo para impulsarlo a hacer libres a todos los hombres. Pasa por las casas de los pobres, por las manos encallecidas, por el lecho de los enfermos, por las lágrimas de las mujeres y la esperanza de las multitudes.

94 Cfr. Documentos de Medellín, Justicia, N° 12; Documento de Puebla N° 791 y 1163; homilías del Cardenal Silva en la Catedral de Santiago los 1°s de mayo de 1976 y 1977 (en Mensaje, N°s 249 y 259).

El cristiano está en este movimiento de vida simplemente porque es hombre y porque desea que el hombre viva. Pero al hacerlo, sabe también Quién es el que lo impulsa y hasta dónde llega este Movimiento. Sabe que hay un Dios personal que ama a sus hijos, y con predilección a los más indefensos. Sabe que el Mundo Nuevo que se inicia, con gestos tan modestos, tendrá una realización definitiva que sobrepasa todo lo que el hombre pueda imaginar. Este conocimiento, que no es teoría sino experiencia vital, le da fuerza para integrarse más y más en la acción liberadora.

Así se esfuerza humildemente por hacer en nuestro mundo lo que hoy habría hecho Cristo. Así descubre un triple pecado. El pecado de su propio corazón que lo esclaviza y lo paraliza, el pecado en las relaciones personales directas, de esposo a esposa, de padre a hijo, de vecino a vecina. Y el pecado anidado en el armazón social, en los poderes económicos, políticos, judiciales que aplastan al pobre.

Las organizaciones populares tienen muchos defectos y sus miembros, en Chile, viven habitualmente quejosos de ellas, pero sin duda que a través suyo pasa lo más importante del soplo liberador de que se hablaba más arriba, ese *“movimiento íntimo que impulsa al mundo desde abajo”* (Sínodo de 1971).

III. EL CRISTIANO Y LAS ORGANIZACIONES POPULARES

A partir de la experiencia pastoral en la base, puede afirmarse que no es frecuente que el cristiano esté presente en estas organizaciones. La “clientela” de nuestras parroquias no se siente llamada mayoritariamente a traducir su fe-caridad en la acción laboral o poblacional. Esto, que afirmamos explícitamente de los miembros de la Iglesia Católica, parece poder afirmarse también de los hermanos de las Iglesias Evangélicas.

Hay comunidades cristianas centradas exclusivamente en las actividades litúrgicas y catequísticas, e indiferentes a los llamados “problemas materiales”. La preocupación por los otros sólo llega hasta un esfuerzo por convencerlos de que entren a la comunidad.

Otras comunidades son sensibles a los problemas de pobreza y marginalidad y responden con iniciativas y organizaciones pensadas y conducidas por cristianos, organizaciones de Iglesia. En ellas el cristiano permanece ajeno a la organización del mundo. Actúa desde su asociación de Iglesia.

La tercera posibilidad es la presencia de los cristianos dentro de las organizaciones que el pueblo crea independientemente de la Iglesia. Es el caso menos frecuente.

Explicar esta no presencia de los cristianos en las organizaciones equivale a examinar los problemas y dificultades que experimenta el cristiano que busca servir a su pueblo desde ellas.

Iglesia y Reino

Hay que empezar por algo muy básico: no siempre el cristiano ve claro que él tenga que anunciar y hacer el Reino. A menudo queda absorbido por actividades internas de la Iglesia, ciertamente necesarias, pero que no deben hacer olvidar que toda la vida de la Iglesia no es un fin en sí misma, sino el signo e instrumento de la comunión de Dios y de los hombres entre sí.

Jesús vino primeramente para anunciar el Reino con hechos y palabras. Su evangelio es buena noticia para pobres y afligidos, para todos, no sólo para los que entran en la Iglesia. Es verdad que el Señor Resucitado vive en medio de una Iglesia que anuncia su Mensaje, pero la meta es la misma: un mundo liberado y transfigurado, el Reino es su realización plena del futuro y en su realización parcial en la historia.

Para que el universo se ordene según Justicia, para alegría de cada hombre y de todos los hombres, para su paz y libertad, se requiere que exista en el mundo un grupo de hombres, iluminados y transformados por Cristo, que se jueguen como Él por sus hermanos. Pero es precisamente esta última parte la que corre riesgo de ser olvidada.

Alguno dirá desde el otro extremo: si la liberación se va realizando en el mundo, si en todas estas organizaciones del pueblo se da ya el paso del Señor a la Tierra Nueva, ¿para qué no integrarnos en el Movimiento Liberador sin más, sin preocuparnos de hacer Iglesia? ¿Por qué no hacer la voluntad de Dios en vez de alabarlo?

Hay aquí algo gratuito y misterioso: algunos deben «decir» la liberación, celebrarla, vivirla anticipadamente y suplicarla a Dios. Los cristianos debemos constituir este signo e instrumento de Salvación y proclamar que el mundo tiende a algo más grande que el mundo, y que el amor no es una abstracción sino una Realidad Personal que nos envuelve. Cuando eso se da, es decir,

cuando hay verdadera comunidad cristiana, hay nuevas fuerzas que vienen de Cristo para realizar la triple liberación: personal, comunitaria y socio-política.

El cristiano no va a las organizaciones populares para convertir a sus integrantes, sino para ser con ellos más solidario, más generoso, más verdadero, más libre. Su acción por la fraternidad y la justicia debe compartirla en su comunidad de fe para dar gracias a Dios con sus hermanos y encontrar nuevas luces.

Necesitamos que los hombres que van descubriendo o redescubriendo el Mensaje de Cristo a través de una experiencia no se contenten con «allegarse» a la Iglesia, sino que tengan el valor de luchar a la intemperie, esto es, fuera del ambiente católico, en centros laborales, poblacionales, artísticos. Allí deben ser la expresión de una fe viva que actúa por el amor.

Compromiso en la Iglesia y en el mundo

Una segunda dificultad que experimentan los cristianos para participar en las organizaciones populares es de orden práctico: no es fácil participar, a la vez, en la organización “civil” (partido, sindicato) y en la comunidad de fe (parroquia, comunidad de base). Son dos niveles distintos: el grupo de cristianos reunidos por la fe y el grupo humano, constituido por creyentes y no creyentes para la promoción del pueblo.

Sería normal que el cristiano estuviera en ambas a la vez. Sin embargo, de hecho se dan ciertas incompatibilidades. Es difícil que un ministro laico (catequista, animador de comunidad) que trabaja intensamente en la comunidad cristiana sea, a la vez, miembro activo en la organización popular. Lo mismo ocurre en el caso inverso.

Se produce así una incómoda división del trabajo: unos son para el mundo, otros para la Iglesia. Esta especialización no sería problema si el comprometido en la comunidad aceptara ser un miembro más de la organización popular cooperando y no dirigiendo, y si el que asume responsabilidades en la organización popular fuera miembro activo no destacado en la comunidad cristiana ni absorbido por el exceso de responsabilidades intraeclesiales.

Por lo demás, estas opciones suelen responder a dos caminos diferentes y válidos de comprometerse. Algunos, a partir de su pertenencia a la comunidad, descubren la responsabilidad social que implica la fe y entran a las

organizaciones. Por otra parte, hay personas comprometidas en la lucha social que deben ser invitadas a reflexionar, a celebrar su fe y a darle una nueva profundidad a su acción.

Ciertamente que es necesario multiplicar los agentes pastorales y diversificar su acción. Pero, como dice Puebla, lo importante es que estos ministros mantengan su dimensión misionera y ayuden a los cristianos a comprometerse directamente en la liberación de su pueblo (Puebla, N° 813). Por otra parte, es necesario evitar *“la tendencia a la clericalización de los laicos o la de reducir el compromiso laical a aquellos que reciben ministerios, dejando de lado la función fundamental del laico, que es su inserción en las realidades temporales y en sus responsabilidades familiares”* (Puebla N° 815).

Otra dificultad que aparta a los cristianos de las organizaciones sociales es la de tener que alternar con personas de pensamiento diferente y a veces opuesto al cristiano. Frente a ello, los cristianos debemos aprender a asumir la contradicción y hacer un continuo esfuerzo por discernir lo que puede y lo que no puede aceptarse. Para realizar esta tarea, y sobrevivir con una fe viva y un compromiso social, el cristiano necesita de una comunidad viva de fe que lo sostenga y le dé luz para la acción, y esto no siempre se da. Y más en general, los cristianos necesitan de una Iglesia que los anime a seguir adelante y que esté más dispuesta a alentar el compromiso que a condenar sus errores.

Asumir el conflicto

Por último, está la gran dificultad, para el cristiano que fue formado en una caridad sonriente y una bondad que no tiene problemas con nadie, de tener que enfrentar tantas situaciones conflictivas.

En América Latina hemos ido aprendiendo dolorosamente que es imposible no tener enemigos cuando el hombre se juega por cosas importantes. La opción por los pobres, cuando no es limosna individual sino entrada en un Movimiento Liberador que busca el quiebre de la injusticia institucionalizada, genera la incomprensión y la persecución. Es una forma nueva y áspera de seguir a Jesús de Nazareth: la que vivió Oscar Romero y tantos otros hermanos.

Lo que paraliza no es tanto el temor a la persecución, como el temor a lo dudoso, a las opciones no claras, a ser causa de división y de escándalo, a la duda de estar en lo justo cuando aparece como más prudente y virtuoso el abstenerse que el buscar caminos nuevos no reconocidos.

Si el cristiano ayuda a su prójimo sólo individualmente o sólo desde instituciones de iglesia, se priva de grandes oportunidades de evangelizar, es decir, de tomar caminos directos para contribuir a encarnar los valores del Evangelio en el mundo, de dar testimonio de una fe viva y de ofrecer una interrogante sobre la persona de Jesús a quien procura seguir. Para entregar los elementos de una liberación integral es necesario vivir intensamente su propia entrega a Cristo. Es fácil que una asociación de hombres tenga todos los defectos que bien conocemos: ambiciones personales, agresividades, dobleces, falta de verdadera democracia interna. El cristiano, aunque no es mejor que los otros, debe esforzarse más por contribuir a liberar de todo esto a las organizaciones, vinculando su esfuerzo con la lucha social con la esperanza de hacer un mundo más fraternal. En su interior, y a veces exteriormente, lo vinculará con el amor personal al Padre de todos los hombres, y a su Hijo, liberador de éstos.

Otra razón para la participación de los cristianos en las organizaciones populares es mover con el ejemplo y la palabra a sus hermanos cristianos a entrar en esta tarea liberadora para que esté así más cercano el día en que haya un pueblo libre y fraternal.

IV. LA IGLESIA Y LAS ORGANIZACIONES POPULARES

El régimen de dictadura ha contribuido de hecho, sin buscarlo, a la vitalidad de la Iglesia chilena. También ha ayudado a que ella reconozca mejor el valor de las organizaciones.

Históricamente no ha sido fácil para la Iglesia acompañar a las organizaciones populares. Pero los acontecimientos de estos años la han llevado a ofrecer instancias de encuentro, iniciativas de unidad para la clase obrera, ideas para el crecimiento de personas y grupos, o a prestar locales o a apoyar organizaciones por su cercanía y diálogo con ellas.

Naturalmente que esta actitud le ha acarreado desafíos y problemas nada fáciles de resolver.

El menor de ellos ha sido el ataque y la represión sufrida por la misma Iglesia. Mayores problemas trae el esfuerzo por discernir cómo acompañar el movimiento popular organizado. Veamos algunos de ellos.

El primero es saber usar el poder que implica disponer de locales o de oportunidades, que son indispensables para las organizaciones populares, sin caer en situaciones más propias de un estado de cristiandad, donde la Iglesia impone sus reglas a la parte secular.

Otro problema es que, al crecer las organizaciones “al alero de la Iglesia”, ésta se sorprende abultada hasta el punto que, exagerando un poco, parecería, por ejemplo, que no es “tanto la parroquia la que está en la población, sino la población la que trata de entrar a la Iglesia”.

Un tercer problema es el de los malentendidos con los fieles de antiguo cuño, o con los dirigentes de las mismas organizaciones. Los primeros se extrañan de estos recién llegados, preocupados de cuestiones sociales y que no van a Misa. Los segundos se extrañan cuando la Iglesia, que ellos creían los seguiría en todos sus planteamientos, no los apoya en ciertas acciones, pues su acompañamiento es crítico y hace surgir a veces la contradicción con algunos grupos.

Un cuarto problema es que la represión obliga a los pobladores cristianos y no cristianos a recurrir a locales de Iglesia, lo que acarrea dos peligros: la posible ambigüedad entre comunidad cristiana y grupo poblacional, y que la acción poblacional no tenga la proyección masiva que se pretende.

Más complejos todavía se hacen los problemas de acompañamiento concreto cuando las bases están divididas entre sí o con respecto a sus dirigentes. Es difícil ser objetivo o discernir que objetividad es posible, sobre todo cuando se trata de hechos súbitos e imprevisibles que no dan tiempo para mirar las cosas con perspectiva.

El caso de la toma de terrenos por parte de un grupo de pobladores es ilustrativo de algunos criterios de acción definidos en nuestro sector.

Un grupo de personas allegadas en diversas casas se toma una cancha; son violentamente expulsados por Carabineros y setenta jefes de familia son detenidos. En ese momento de confusión, el resto de los pobladores, con el acuerdo de los sacerdotes presentes, deciden instalarse en un local de la comunidad cristiana. Producido el hecho, el Obispo de la Zona, junto a otros Vicarios y agentes pastorales, deciden después de hacer una reflexión, acompañar al grupo humano que está refugiado en la Capilla de La Bandera y terreno adyacente.

Se lo acompañó con diferentes medidas concretas porque era un grupo humano golpeado y desvalido. Pareció legítimo y obligatorio actuar como el buen samaritano sin preguntar por ideas políticas y religiosas. Se juzgó que defender los derechos humanos exige a veces ir más allá de la legalidad vigente

y que, concretamente, es doctrina tradicional de la Iglesia que la persona en extrema necesidad tiene el derecho a apropiarse de lo ajeno a fin de asegurar la propia subsistencia. La comunidad cristiana fue interpelada por los rostros de Cristo sufriente en el pobre sin casa, del Cristo Peregrino a quien debía abrir las puertas.

Con los dirigentes del grupo poblacional se realizó una reflexión que dejó en claro varios puntos. Primero, que la Iglesia está dispuesta a acompañar esta problemática humana, buscando caminos con los dirigentes y respetando la autonomía de la organización. Segundo, que es necesario respetar la autonomía de la comunidad cristiana, requiriéndose una conversación previa para todo acto que envuelva a la Iglesia y reservándose la iniciativa de los actos litúrgicos a la misma comunidad cristiana. Tercero, que el acompañamiento no significaba necesariamente un acuerdo con la toma en sí, y de hecho, desde que se inició la toma se manifestó a los dirigentes sobre la acción realizada.

De esta acción y de otras similares han brotado algunos criterios que, si bien no son objeto de un acuerdo formal de la Zona, orientan prácticamente la acción de los agentes pastorales.

Estar siempre con el hombre, por encima de las ideologías; estar unidos a los pastores, sobre todo durante el desarrollo de situaciones conflictivas; que la Iglesia apoye y no conduzca, favoreciendo la unión, la organización de la gente y la toma de sus propias decisiones; que la Iglesia oriente hacia el pluralismo, posibilitando la unidad entre todos y el respeto a las bases y apoyando su trabajo que sea educativo y formador de la conciencia colectiva; que la Iglesia se preocupe de la formación política de los agentes pastorales para que sepan acompañar a las organizaciones creadas por el mismo pueblo; la Iglesia no debe proponer soluciones técnicas sino criterios orientadores; los hechos sociales forman parte de la práctica pastoral y deben entrar en la reflexión y celebración de nuestra fe.

Desafíos de este momento

¿Qué pensar hoy de estas organizaciones de nuestro pueblo?

Más que nunca es necesario que los que conducen no sean sectarios, unilaterales, ni paternalistas.

Hemos visto muchas veces que nuestro pueblo permanece inmóvil frente a iniciativas de dirigentes políticos, sindicales o poblacionales que no responden a su realidad. Hay terrorismos verbales y acciones audaces que sólo producen

más temor e inhibición y hay un terrorismo físico que ayuda al oficialismo. El pueblo tiene que superar el doble trauma de la opresión actual y de la experiencia del régimen pasado, que si bien es abultada por la propaganda, es algo real.

Se necesita un trabajo largo y profundo con nuestro pueblo, una educación liberadora, una «concientización», en su verdadero sentido, que no es introducir ideas en la conciencia a través de métodos publicitarios o consignas demagógicas sino hacer crecer la conciencia desde dentro, despertar, hacer ver la realidad, hacer al hombre más solidario y adulto. Esto supone escuchar, hacer ver, hacer pensar, caminar juntos y experimentar desde ahora los valores de la nueva sociedad.

Dos hechos, bastantes diferentes, dejan lecciones interesantes: el plebiscito y el Cristo Peregrino.

El plebiscito sobre la Constitución nos enseñó que una declaración episcopal apenas llega al pueblo y tiene, finalmente, poco peso; que los medios de comunicación pueden arrasar; que las acciones de las élites políticas o religiosas no penetran suficientemente en la masa popular.

La entrada a la casa de la imagen de Cristo Peregrino ha significado para muchos la llegada a la Iglesia, a la cual no querían o no podían ir. Ha sido una oportunidad de reconciliación y reflexión sobre la realidad familiar y social, y de contemplación del Cristo a través de la imagen, misteriosa presencia del significado en el signo mismo.

No se trata de fomentar todas las expresiones del pueblo, muchas de ellas alienantes y opresoras del hombre, pero sí de prestar más atención al modo cómo ese pueblo ve las cosas, a sus aspiraciones, a aquello que lo congrega. Se trata, para la Iglesia, de insertarse en forma cada vez más radical y profunda en las capas pobres, como lo estuvo, y en parte está, tan claramente cerca de los poderosos de la tierra. Su pastoral debe arraigarse más en el alma popular, manteniendo su fuerza liberadora, lo que supone una renuncia.

Las organizaciones, por su parte, deben proponerse metas modestas a partir de necesidades reales y combatir el individualismo competitivo también presente entre los pobres.

Es la vida entera la que debe ganar en calidad. Una liberación no integral, que deje afuera aspectos importantes del hombre, como el matrimonio o la

vocación personal, paraliza, está destinada al fracaso y terminará utilizando a las personas.

Todo lo dicho en estas páginas supone que el pueblo, a través de sus organizaciones, va avanzando hacia una situación de justicia y libertad.

¿Qué sucedería si la liberación socio-política nunca llegara y el mundo de los trabajadores siguiera sometido?

Aun en este caso todo este esfuerzo no sería inútil. Estaría entregando elementos para hacer una vida más humana y salvar los valores populares.

Pero ese tiempo llegará. Lo que venga habrá de ser realmente nuevo y creador. Sólo desde el fondo del pueblo podrán venir las fuerzas vivas que, canalizadas en las organizaciones, irán abriendo el camino por el que el mismo pueblo avanzará hacia la libertad y la alegría.

BIBLIOGRAFÍA

1. Boff, C. Teología de lo político y sus mediaciones. Sígueme, Salamanca, 1980.
2. Id. Comunidade eclesial, comunidade política. Ensaio de eclesiologia política. Vozes, Petropolis, 1978.
3. Boff, L. «Comunidades cristas e política partidaria», Implicações políticas da opção eclesial pelos pobres. En: A fé na periferia do mundo. Codecri, Río de Janeiro, 1978, pp. 95-114.
4. Gomez de Sousa, A. «Movimiento popular, Igreja e política. A política partidária nas CEBs.» En: Classes populares e Igreja nos caminhos da história, Vozes, Petrópolis 1982, pp. 237-268.

LA CONFLICTIVIDAD DENTRO DE LA IGLESIA

JON SOBRINO

El conflicto dentro de la Iglesia es un hecho, y es un hecho nuevo que aflora desde el Vaticano II. Es frecuente escuchar las voces que provienen de las altas esferas vaticanas denunciando la protesta, como hecho generalizado en nuestros días. En América Latina raro es el país o la diócesis en la que no surja un conflicto entre la jerarquía y la base de cristianos, entre los mismos fieles, y –lo que es aún más notable– entre los mismos obispos. Por grande que sea el intento de dar la sensación de unidad, las divisiones y los conflictos, tanto en los diversos países como a nivel de todo el continente, son una evidencia que se impone por sí misma.

El hecho por lo tanto no se puede negar. Más interesante e importante es analizar en qué consiste su novedad, sus raíces y su sentido. Esto es lo que pretendemos analizar en ese trabajo, deteniéndonos en lo que el conflicto tiene de estructural y de eclesial. Al concentrarnos en la estructura de la Iglesia, queremos superar el análisis meramente personal y psicologizante de las causas de los conflictos. Es evidente que el pecado personal, la voluntad de poder de personas y grupos de imponer sus ideas es una de las causas de los conflictos. Según un adagio antiguo, “ubi peccatum, ibi multitudo”, donde hay pecado allí hay desunión. Pero lo importante es analizar qué formas concretas toma esa pecaminosidad, inherente a toda persona y grupo social, en la estructura eclesial. Nos concentramos también en el aspecto eclesial de esa estructura llamada Iglesia. Eso quiere decir, que no nos vamos a fijar tanto en la conflictividad inherente a cualquier institución –lo cual vale también para la Iglesia–, sino en lo que el mismo “ser Iglesia” aporta al conflicto. Con ello pretendemos aportar algo de lucidez a la situación eclesial actual en América Latina.

I . El hecho del conflicto eclesial en nuestros días

En la historia reciente de la Iglesia hasta antes del Vaticano II, ésta ha dado la sensación de unidad dentro de sí misma. Existían grandes tensiones entre los diversos grupos de cristianos, sobre todo entre católicos y protestantes; pero la Iglesia católica se concebía a sí misma por su esencia, y así intentaba aparecer históricamente, como la iglesia “una”. En esa unidad veía una de sus notas constitutivas, y de ahí que la “unidad” fuese ideologizada no sólo como el ideal escatológico al que debería tender la comunidad eclesial,

sino como una realidad histórica, que de esa manera mostraría además a la Iglesia católica como la verdadera Iglesia de Cristo. No ya el conflicto público, hiriente y contestatario, sino que la mera división de opiniones aparecía como un peligro, un no debe ser; y de ahí también que disciplinariamente se impusiese una misma liturgia, una misma teología y aun filosofía, una misma ética. La Iglesia católica daba la impresión de unidad monolítica, aun cuando examinada más a fondo esa unidad no pasara de la uniformidad.

Sin embargo la misma estructura jerárquica de la Iglesia, tal como se concebía y se desarrollaba prácticamente antes del Vaticano II, suponía una conflictividad latente.

La división entre jerarquía y fieles, entre superiores y súbditos, entendida eficazmente desde una eclesiología monárquica, que arrancaba de la teología post-tridentina de controversia, suponía una situación de equilibrio inestable. En teoría y práctica a la jerarquía le estaba reservado el poder doctrinal, ejecutivo y judicial; los fieles formaban ciertamente parte de la Iglesia, pero de modo pasivo.

En este momento es irrelevante si la concepción jerárquica de la Iglesia, si el paso de eclesiología a jerarcología, estaba bien fundamentado en la Escritura y en la tradición anterior. Lo más importante es constatar que la Iglesia estaba estructurada en forma de grupos, no sólo en cuanto éstos tuviesen diversas funciones en la Iglesia, sino en grupos que sociológica y políticamente eran distintos y a veces antagónicos. Existía por lo tanto una situación de conflictividad latente, que a veces se traducía en situación de conflictos actuales. Pero éstos procuraban ser suprimidos con medidas administrativas y condenados ideológicamente en nombre de la unidad de la Iglesia como algo absoluto.

Ante esta situación de uniformidad, históricamente impuesta y justificada en nombre de la uniformidad, los primeros intentos por superarla y por concebir a la Iglesia a lo sumo como una unidad compleja y no meramente uniforme, se hicieron en nombre del "pluralismo".⁹⁵ El presupuesto de sus defensores es que ni la ideología ni la cultura son eternas, como se demostraba en base a la filosofía y a la misma historia de la Iglesia, sino históricas y cambiantes, y de ahí que se exigiese el pluralismo, sobre todo en la teología y la liturgia. También aparecieron intentos más tímidos de exigir el pluralismo en la forma

⁹⁵ Lo estructuralmente conflictivo del pluralismo teológico tal como se desarrolló alrededor del Vaticano II lo formula así K. Rahner: "Si afirmamos esto —la función del magisterio en la nueva situación pluralista— con toda decisión como un derecho y un deber del magisterio de la Iglesia, no negamos con ello, sino que lo afirmamos positivamente, que el modo de ejercitar tal derecho y tal deber tiene necesariamente que recibir, al menos en ciertos aspectos, una configuración totalmente nueva, dado que el pluralismo de hoy no es sólo un hecho concreto, sino que ha tomado conciencia de su insuperabilidad." Cfr. "El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia", en Concilium 46, 1969, p. 438.

de vida sacerdotal, por ejemplo en el movimiento de los sacerdotes obreros e incluso en la petición, ya en tiempo de Pío XII, de separar el sacerdocio ministerial y el celibato. Estos intentos tuvieron mayor o menor fortuna, pero de alguna forma el pluralismo fue sancionado por el Vaticano II, o por lo menos por la teología que se desarrolló a su alrededor. Para nosotros lo importante es notar que el pluralismo no era por su esencia conflictivo, aun cuando de hecho existieron conflictos concretos entre quienes lo defendían y la autoridad eclesial. Lo que proponía el pluralismo no era en ningún sentido la división y el conflicto dentro de la Iglesia, sino la multiformidad, que la Iglesia no fuese monolítica en su dirección y privilegiase sólo una de las posibles formas de hacer teología, liturgia, etc. El pluralismo suponía la convivencia pacífica de diversas maneras de ser iglesia, aun cuando en aquella situación histórica el mero hecho de propugnarlo fuese ya conflictivo.

En nuestros días, y sobre todo en América Latina, el problema se presenta de manera distinta. No se niega que exista el problema arriba descrito, que proviene de una determinada comprensión de lo que es la Iglesia jerárquica; pero que no es lo más típico ni lo que explica la situación actual de conflicto. Dos son las características que diferencian nuestra situación de la anterior. En primer lugar, descriptivamente, es un hecho bastante novedoso en la Iglesia de la historia contemporánea que la primera línea que divide o aglutina al cuerpo eclesial no es la línea de la autoridad, y correlativamente de la obediencia, sino la línea de comprensión y praxis de la fe. Lo que hoy existen son corrientes distintas que atraviesan a la jerarquía y a la base de los fieles. No se puede hablar de una jerarquía, de un clero, de los seglares. Las diversas corrientes aglutinan y arremolinan en torno a sí a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares; relativizan el status social dentro de la institución eclesial. Pero el fenómeno arremolinador en torno a una corriente ideológica y práctica divide a las corrientes entre sí. La situación actual se caracteriza, por lo tanto, en primer lugar por una mayor unión eclesial, desconocida en tiempos pasados, lo cual a su vez provoca una desunión entre las diversas corrientes, y el conflicto dentro de la Iglesia.

Y en segundo lugar, no es tanto la problemática intra-eclesial la que plantea el problema de la unión o de la división, sino la misma realidad del tercer mundo como realidad que está fuera de la Iglesia, la que origina los remolinos aglutinantes de cristianos y la división entre ellos. Esta realidad fuera de la misma Iglesia es la que hace que lo que antes pudiese llamarse simplemente división o separación, o mentalidad distinta se convierta ahora en conflicto. Este conflicto aparece como inevitable y necesario, y exigido además en nombre del evangelio.

En concreto en los últimos años, la conflictividad dentro de la Iglesia se puede simbolizar en las diversas posturas que los diversos grupos de cristianos toman con respecto a Medellín. Este funge como símbolo que une y desune. En teoría ningún cristiano, y menos si es jerarca, se atreverá a descalificar a Medellín; pero en la práctica se está haciendo. En esta situación unos hablan de un “retroceso de Medellín” y otros de una “correcta interpretación de Medellín”. Para unos Medellín fue el comienzo de una nueva etapa, cuyas virtuales hay que desarrollar y concretar; según éstos Medellín está sufriendo hoy la muerte de mil calificaciones y distingos, que hace que no quede mucho de su sustancia original, que una lectura, aun ingenua, descubre en él. Para otros Medellín fue una sorpresa, que se aceptó en principio, pero sin saber a ciencia cierta en qué consistía la sorpresa ni las consecuencias históricas que desencadenaría. Al aparecer éstas, aparece también la marcha atrás, las calificaciones, las correctas interpretaciones, en el fondo, el intento de eliminar la sorpresa, para volver al terreno más conocido de la vida y política eclesiales tradicionales.

Esta situación no puede ser descrita correctamente como “pluralista”. En primer lugar porque no es un fenómeno, como el anteriormente reseñado, de reivindicación de las bases ante el uniformismo impuesto por la autoridad, sino que la situación atraviesa transversalmente la base y la jerarquía. Además el pluralismo supone en principio una variedad de opciones y corrientes, mientras que en América Latina las opciones se van reduciendo eficazmente a dos.⁹⁶ Ello hace que si en el pluralismo se puede concebir una coexistencia pacífica entre varios modos de pensar, la polarización en dos corrientes, que no son sólo de pensamiento sino de praxis, en la situación actual no exista la tal convivencia pacífica, sino que existe oposición entre ambas corrientes. Por último podemos hacer una observación que proviene de la historia de los últimos años. Así como en Europa el apelar al pluralismo fue una de las maneras eficaces de avance de la izquierda, en la actualidad de América Latina son más bien los grupos de derecha los que a él apelan.

Que la situación eclesial tiene estructuralmente carácter de conflicto se ha probado abundantemente en los últimos años. Numerosos puestos importantes en la dirección del CELAM y de sus diversas comisiones han sido ocupados en virtud de la postura ideológica de los obispos. Institutos que surgieron a

96 Tanto en el encuentro del Escorial de 1972 como en el de México de 1975 se constató que la teología de la liberación no es una dimensión monolítica sino que arremolina a su alrededor una familia de opciones. Es por lo tanto una simplificación hablar de “dos” corrientes. Pero en general, por las relaciones sobre todo de mutua oposición se puede hablar de una corriente de liberación y de “otra” que no está bien definida, pero que se constituye como corriente precisamente en contra de la corriente liberacionista.

partir de Medellín han sido suprimidos o reubicados. Por otra parte un número considerable de obispos busca otras plataformas de reunión y comunicación que no sean sólo o principalmente las del CELAM o las Conferencias Episcopales. A nivel de grupos de base existen diversos movimientos que, al menos estructuralmente e independientemente de la intención de los individuos, buscan líneas de trabajo opuestas: existe una proliferación de movimientos que intentan volver a la interioridad de la fe cristiana, a concentrarse en la liturgia, en la ordenación de la vida privada y familiar; mientras que otros grupos buscan en directo la eficacia socio-política de su fe cristiana. Existe un considerable grupo de movimientos sacerdotales que chocan en la teoría y en la práctica con el ejercicio tradicional del ministerio sacerdotal. Existe un diverso apoyo económico –indirectamente a través del influjo sobre las organizaciones europeas y norteamericanas– a unos grupos de cristianos o a otros, según su línea de acción. Existe la competencia a nivel de ideología: hay quienes se arremolinan en torno a la teología de la liberación, en alguna de sus formas, y quienes la combaten, ofreciendo como alternativa la teología tradicional, más o menos adecuada, o una teología de la liberación aguada y nominalista. Existe la competencia en la misma organización de congresos de teología y de pastoral. Se invita a diferentes teólogos según sean los organizadores. Incluso se ha vuelto a reavivar el problema de la ortodoxia de algunos teólogos, no porque éstos tengan ningún interés de revivir viejas herejías, sino como arma de descrédito contra ellos.

Todas estas observaciones, y otras más que se pudieran hacer, muestran claramente que la situación actual de la Iglesia en América Latina es de conflicto y no meramente de pluralismo. Las dos corrientes que existen van tomando en su dirección global, aparte de los detalles, carácter antagónico. Y quizás lo más interesante y novedoso es que no parece que de ahí vaya a surgir un cisma o herejía, en el sentido tradicional de la palabra, pues los cristianos de avanzada pretenden permanecer en la Iglesia. Si esto es así, el conflicto está ahí y estará por largo tiempo; y no parece que se va a solucionar apelando a la unidad genérica de la Iglesia, ni a la legitimidad del pluralismo, ni siquiera a una doctrina de los carismas; pues no se trata de dos corrientes que se comprenden como funciones complementarias dentro de la Iglesia, sino que ambas pretenden ser concepciones globalizantes de la existencia eclesial, y por lo tanto van a ser antagónicas, al menos en la práctica.

En esta situación no es superfluo reflexionar sobre el hecho del conflicto dentro de la Iglesia. Queremos analizar brevemente:

- (II) los cambios en la eclesiología que han posibilitado ese conflicto,
- (III) la necesidad y sentido del conflicto intraeclesial, y
- (IV) algunos criterios de discernimiento.

II. La nueva Eclesiología

Lo que pretendemos en este apartado es analizar cómo una nueva eclesiología ha hecho posible y real el conflicto intraeclesial. No se pretende afirmar que la eclesiología como mera teoría haya desencadenado los conflictos, sino que una nueva eclesiología ha desbloqueado la justificación de la unidad de la Iglesia, considerada como uniformidad, y ha hecho que la Iglesia se introduzca realmente en el mundo, que es el lugar del conflicto. Obviamente esto sólo lo podemos hacer programáticamente, sin descender a detalles, apuntando sólo a aquellos momentos del desarrollo verdaderamente significativos.

1. Como primera afirmación fundamental podemos decir que la Iglesia no es el reino de Dios. Cuál sea su relación positiva con ese reino es otro problema, que analizaremos más adelante. Pero ahora conviene insistir en la negación, pues es el primer paso para desbloquear una falsa eclesiología, tanto por lo que toca a los contenidos como al mismo proceso de justificación de esos contenidos.

Ese descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo, cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico. En el análisis de eso escatológico (último) al servicio del cual estaba Jesús, se descubrió que lo propiamente escatológico era el reino de Dios y no la Iglesia. Jesús no predicó ni instituyó –en el sentido convencional del término– una iglesia, sino que anunció un reino de Dios que se acercaba. Lo último y definitivo para Jesús era el reino, y no la Iglesia.

Esto no significa en absoluto que no exista una continuidad teológica e histórica entre Jesús y la Iglesia que surge después de su resurrección, y que en ese sentido no se deba hablar de una “fundación” de la Iglesia por Cristo. No es éste el lugar para desarrollar positivamente este tema. Lo importante es recordar que lo último es el reino, y que la Iglesia no tiene ese carácter absoluto que le compete sólo al reino, sino que tiene un carácter relacional. Como Jesús, su esencia y plenitud se deriva de la relación al reino.

Lo segundo que implica el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios es que éste es crisis. En cuanto aparición de lo último relativiza y critica cualquier

realidad creada. El reino de Dios no llega como posibilidad de la existencia presente, sino siempre a través de una ruptura. Y no existe nada creado o histórico que no deba pasar por esa ruptura. Obviamente Jesús no pudo hablar de la ruptura por la que ha de pasar la Iglesia; pero de su actitud ante las estructuras incluso salvíficas y queridas por Dios según el AT, se desprende que el reino de Dios relativiza todo: las instituciones de Israel, la alianza, la ley, incluso las mismas tradiciones sobre Dios y el reino de Dios, en cuanto tradiciones concretas. El reino de Dios, en cuanto realidad nueva, y el Dios de Jesús, en cuanto Dios mayor, relativiza todo lo creado y lo hace entrar en crisis. De esto se deducen dos tipos de consecuencias; una sobre la Iglesia en su totalidad y otra sobre la estructura institucional de la Iglesia. Por lo que toca a la Iglesia en su totalidad, si ella no es adecuadamente el reino de Dios, entonces en principio puede ser criticada; y en cuanto el reino de Dios pone en crisis cualquier realidad histórica, entonces tiene que ser criticada. Estas formulaciones son todavía muy genéricas, y a este nivel pueden ser aceptadas sin mayor dificultad, para quien no quiera negarse a la evidencia de la exégesis. Estas afirmaciones tampoco explican directa y adecuadamente el conflicto actual de la Iglesia en América Latina, pero aceptarlas o no es la base para comprender la posibilidad y el sentido de tal conflicto. Es verdad que no se afirmará ya normalmente que la Iglesia es adecuadamente el reino de Dios, es decir, algo absoluto; pero en la práctica se sigue actuando muchísimas veces como si lo fuera. Lo supuestamente absoluto de la Iglesia se traslada eficazmente al Papa, al Vaticano, a una Conferencia Episcopal, o por otra parte a un determinado movimiento de avanzada.

La mayor tentación estructural de la Iglesia como tal consiste en su misma realidad relacional. Por una parte es depositaria de la tradición del reino y de la exigencia a realizarlo; por otra parte, ella misma no es el reino. Esto la coloca en una situación de “concupiscencia”, de querer ser adecuadamente aquello a lo que sólo puede y debe apuntar y servir, el reino de Dios. Por ello la posibilidad del conflicto está siempre ahí; y cuando una situación determinada muestra más claramente la diferencia y distancia entre Iglesia y reino, entonces el conflicto surge –y debiera surgir– espontáneamente. El descubrimiento del reino de Dios como lo último ha sacado a luz esta elemental verdad: la iglesia en totalidad no es absoluta, y por lo tanto estructuralmente criticable.

Si la Iglesia no es algo absoluto, entonces tampoco lo son sus estructuras. Cada una de ellas tendrá una función en principio positiva para todo el cuerpo eclesial. Pero en último término existe algo que juzga por igual a jerarcas y simples fieles. La estructura de la Iglesia no es en sí ya salvífica. Y puede surgir

dentro de la Iglesia alguien que le recuerde esa verdad, bien sea de la jerarquía o de los fieles. Cuando dentro de la Iglesia se cae en la cuenta de la diferencia entre Iglesia y reino de Dios entonces surge el conflicto cristianamente. Y en principio no existe en la Iglesia ningún mecanismo institucional que pueda apagar esa protesta, si es que la crítica se hace, no en virtud de un propio interés, sino en virtud del reino de Dios.

Con eso no se ha dicho todavía cómo debe tratarse el conflicto, quién tiene derecho y deber de provocarlo, cómo se debe solucionar, etc. Lo único que se ha pretendido decir es que si la realidad de la Iglesia es relacional y no absoluta, entonces deja de ser intocable, es criticable. Esto, que ha sido verdad desde los comienzos del NT, pero que fue eficazmente olvidado desde Trento, es lo que se ha vuelto a descubrir a nivel teórico con el análisis del mensaje escatológico de Jesús.

2. La segunda afirmación fundamental es que la Iglesia debe proseguir la realidad del Jesús histórico. La Iglesia tiene varias actividades, tiene una liturgia, una doctrina, una organización, etc. Pero lo más fundamental suyo consiste en el proseguimiento de Jesús. Si no hace esto ha viciado su esencia, y haciendo esto hará todo lo demás cristianamente.

En qué sentido el redescubrimiento del Jesús histórico es una de las causas actuales del conflicto lo podemos ver en tres pasos. En primer lugar, la realidad de Jesús es también relacional: él no se predicó a sí mismo, ni siquiera simplemente a Dios, sino el reino de Dios; o dicho de otra forma, predica a Dios que se acerca en su reino. Esto significa que, estrictamente hablando, Jesús tampoco es algo absoluto en sí mismo, sino en relación con el reino de Dios y con el Padre que a través de él se va a revelar. Jesús es absolutamente el Hijo, y lo es absolutamente en cuanto vive de y para el Padre.

En segundo lugar la relación de Jesús con el reino no es meramente de predicación, sino de acción. Jesús no declara meramente una verdad para ser sabida, sino que pone toda su vida al servicio de la realización de esa verdad. No sólo predica que el reino de Dios se acerca, sino que intenta realizarlo. La Iglesia contemporánea ha sido creadora de una concepción de revelación más bien doctrinaria. Ya en el Vaticano II se trató de completar esta doctrina añadiendo que la revelación se da en “palabras” y en “hechos”. Pero el mismo Vaticano II no reflexionó sobre la relación entre las palabras y los hechos de Jesús. En esta situación el descubrimiento consiste en que Jesús no sólo predica la venida del reino, sino que lo intenta instaurar, lo intenta hacer. Su vida

está dedicada a la praxis del reino, como aparece en su actividad en favor de los oprimidos, sus prodigios, sus exorcismos, su crítica ante una sociedad que es la negación del reino, su actitud consecuente en el hacer hasta la muerte. Aquí propiamente no se opone palabra a hechos, pues la palabra, por ejemplo como crítica profética, como concientizadora, como interpelación, como teoría de lo que ha de venir, es también una praxis. Lo que se opone es una concepción de la actividad de Jesús como doctrina sobre el reino o como praxis del reino, en la cual estarán incluidos los hechos y las palabras.

En tercer lugar Jesús intenta hacer el reino de Dios dentro de su historia concreta. Esa historia está dominada por el pecado en sus diversas formas: por el egoísmo y la voluntad de poder del individuo y por las estructuras de clara injusticia. Jesús intenta hacer el reino en esa estructura y no fuera de ella. Su palabra la juzga desde dentro, su predicación ética se presenta en forma de alternativa a esa situación, su visión del futuro se hace en contra de ella, su praxis de prodigios, de liberación ocurre en contra de quienes detentan el poder. Y por esa razón Jesús es perseguido y muere en cruz. Jesús intentó hacer el reino dentro de su historia conflictiva, y por ello el poder del pecado recayó sobre él.

Este redescubrimiento del Jesús histórico tiene grandes consecuencias para la comprensión de la Iglesia sobre sí misma. Si la Iglesia reconoce en su fundador no un Cristo cualquiera, sino al Cristo que es Jesús de Nazaret, entonces su realidad más profunda no puede estar basada sólo ni principalmente en las instrucciones que Jesús pudiera haber dado sobre el modo de organización y misión de la Iglesia, sino en primer lugar en la misma historia de Jesús.

Pero si esto es así, de ahí se deducen varias consecuencias para la Iglesia que van a causar conflicto, por lo menos en nuestra situación histórica. Lo primero es que la Iglesia no puede ni debe predicarse a sí misma, de la misma manera que ni siquiera Jesús se predicó a sí mismo. Siempre que consciente o inconscientemente la Iglesia pretenda ponerse a ella misma en primer plano estará dada la posibilidad del conflicto, si alguien le recuerda que ése es su primer y fundamental pecado. El primer conflicto aparecerá en la tensión entre predicarse la Iglesia ella misma en reforzar sus instituciones, en el intento de crecer ella misma y predicar el reino, algo que es distinto de ella, y que incluso puede ser contrario a su esencia histórica.

Este primer conflicto se agrava si la Iglesia, como Jesús, pasa de una misión de predicar meramente a una realización práxica del contenido de lo que predica. Mientras la Iglesia considera su misión como el anuncio de algo, aun

cuando eso sea sublime como Cristo, Dios o el reino, los conflictos intraeclesiales serán relativamente pequeños; se reducirán a la problemática de la ortodoxia, a las discusiones de escuela sobre la hermenéutica y pastoral más adecuadas para hacer comprensible el mensaje. Pero cuando la Iglesia pasa de “anunciar” algo a “hacer” el contenido de lo que se anuncia, entonces surgen los grandes conflictos.

La pregunta clave que se le dirige a la Iglesia, de hoy y que condicionará toda la conflictividad intraeclesial es la siguiente: si quiere meramente anunciar a Cristo o hacer lo que hizo Jesús, y así declararle como el Cristo. Obviamente no existe aquí una alternativa total, ni siquiera histórica, pues siempre se ha dado en la Iglesia algo de ambas cosas. Pero el énfasis es muy distinto, y también el conflicto que se seguirá. Si se inclina por lo primero, entonces la situación histórica tendrá que ser conocida para que el mensaje sea comprensible. Pero si se inclina por lo segundo, entonces la situación histórica tendrá que ser sufrida para poder hacer el contenido de lo que se predica.

A nuestro entender aquí se da la raíz más profunda de la división y los conflictos actuales dentro de la Iglesia: en la concepción teórica y práctica de lo que es la misión. Hoy en día, tanto la unión como la desunión de los cristianos está enraizada en las diferentes alternativas sobre la misión: o preferentemente como un mero anunciar o preferentemente como un hacer. Y este conflicto se agranda si el hacer es como el considerado en el tercer punto sobre el Jesús histórico. Si se realiza realmente en la situación histórica de América Latina sin quedarse al margen del pecado de la situación, un cierto tipo de misión conlleva la oposición, el repudio y la persecución de los poderosos; mientras que el mero anuncio de la palabra suele ser normalmente tolerado. Si una determinada práctica de la misión, como un hacer el reino, se unen las consecuencias empíricas que provocan, entonces se comprende la última raíz del conflicto intraeclesial. La división se da entre los que quieren defender a la Iglesia –y a sus personas– del pecado de la sociedad aunque esto se haga tan sutilmente como reduciéndose al anuncio genérico sobre la verdad de Cristo, y los que quieren introducir a la Iglesia en la sociedad de pecado con todas sus consecuencias. El conflicto no es por lo tanto la mera división de opiniones sobre cómo se puede realizar la misión de la Iglesia dentro del pluralismo, sino que surge de la concepción teórica y práctica de lo que significa hacer el reino.

Si la misión cristiana es un hacer el reino entonces se añade un nuevo matiz al conflicto pues la misión versa sobre el bien de terceras personas, y un bien que es una: exigencia impostergable: la recuperación del mínimo de dignidad humana. Lo que está entonces en juego en el conflicto intraeclesial

no es entonces en principio la realización del individuo dentro de la Iglesia, sino la realización de “otros” que son los más pobres. El que la Iglesia se equivoque con algunos de sus miembros, es lamentable, pero es presumible, y ese error puede ser más fácilmente integrable en la conciencia del cristiano, en cuanto él mismo y sólo él sea el perjudicado. El problema consiste en que si la misión de la Iglesia es hacer el reino, entonces el no hacerlo, el entorpecerlo, el equivocarse en ese campo es la causa de sufrimiento para otros. Y ese tipo de omisión o equivocación en América Latina es altamente conflictivo.

Esto aclara la agudeza del conflicto intraeclesial. No se trata de división de opiniones de escuela, ni del destino del cristiano al interior de la Iglesia. Se trata de una misión en favor de los más pobres, no sólo para que oigan que tienen un Padre en el cielo, sino para que vivan ya con el mínimo de dignidad, como correspondería a hijos de ese Padre. Y por ello es un error buscar el primer origen y la primera solución al problema del conflicto en la pura subjetividad de los individuos. Evidentemente que el carácter de las personas y de los grupos configurará externamente el conflicto; pero su raíz no está ahí. Lo que la Iglesia tiene planteado hoy no es un problema de psicología –como tantas veces se presupone–, no es problema de docilidad o rebeldía psicológica a la jerarquía, sino que es un problema de misión. La voluntad de poder, como tendencia a la autoafirmación personal, estará presente en todos los grupos implicados en un conflicto. Pero el conflicto no se resolverá sólo negando esa voluntad de poder, sino esclareciendo lo que debe ser la misión cristiana.

Resumiendo, creemos que el origen más profundo del conflicto eclesial está en la diferente concepción de la misión. Mientras ésta se mantenga al nivel del mero predicar, sin excluir que se añadan ciertas exigencias éticas, los conflictos intraeclesiales serán mínimos, como aparece en aquellas partes del mundo o en aquellos grupos de cristianos cuya problemática sigue siendo la ortodoxia, la hermenéutica y la pastoral apropiada para hacer comprensible el mensaje. Pero si la misión de la Iglesia es vista como un hacer, para desde ahí predicar a Jesús como el Cristo, entonces surgen los grandes conflictos, como lo demuestra la experiencia en América Latina. Ese hacer será como el de Jesús explicitando a Jesús, pero será al fin y al cabo un hacer el reino y no sólo dar información sobre qué es o cómo debería ser el reino. La misión de la Iglesia así comprendida tiene la virtud de arremolinar a muchos cristianos, hace saltar las barreras que han separado a obispos, sacerdotes y seglares. Pero a su vez desune también, y es por lo tanto conflictivo porque en el fondo no se está defendiendo la propia causa de la Iglesia, sino una causa ajena, la de los más pobres.

El enfocar la misión de la Iglesia como un hacer no hace desaparecer todos los problemas del cristiano hacia adentro y hacia afuera de la Iglesia, tampoco explica todos los matices de los conflictos intraeclesiales, y por ello debe ser complementado con un estudio sobre la voluntad de poder de los diversos individuos y grupos. Pero el hecho fundamental parece que es correcto: los grandes conflictos intraeclesiales surgen en el momento en que la Iglesia concibe su misión preferentemente como la de hacer el reino.

3. Al hacer la misión como Jesús, entonces el conflicto del mundo se introduce al interior de la Iglesia. El mundo es un mundo de pecado, en la más antigua tradición bíblica. Lo que la reflexión actual ha añadido a esa verdad es la visión que de ese pecado tenían los profetas de Israel y Jesús de Nazaret: el pecado del mundo hace que los hombres vivan divididos entre sí, con intereses antagónicos; se dividen en grupos o clases que están en pugna. Hacer la misión en este mundo “plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la Iglesia. Pero toda consideración sobre ello debe partir de dos comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible”.⁹⁷

Mientras la misión de la Iglesia se conciba de hecho como anunciar el mensaje, el conflicto del mundo no salpicará a la Iglesia misma. “Cristianos de izquierda, de derecha y de centro estarán de acuerdo en que Jesucristo es verdadero hombre y verdadero Dios, en que Dios es uno en tres personas, en que Jesús, con su muerte y resurrección, redimió al género humano ...”⁹⁸. Más aún, si la predicación insiste en lo absoluto de Dios, entonces es posible –como se hace frecuentemente en Europa– recordar la reserva escatológica que eso absoluto impone a cualquier realización humana. De esta forma el conflicto del mundo será lamentable ciertamente, pero en la práctica no tan importante. Se repetirá que la fe cristiana tiene exigencias éticas, que hay que mejorar el mundo, etc., pero la reserva escatológica quitará agresividad al mensaje ético.

Pero si la misión de la Iglesia es un hacer el reino como Jesús, es decir, dentro de la historia, entonces tiene que situarse en esa historia real con la conflictividad que le es inherente. “Querer cubrir piadosamente esa escisión social con una unidad ficticia y de etiqueta es escamotear una realidad difícil y conflictual, y tomar partido en definitiva por la clase dominante; es falsear el verdadero carácter de la comunidad cristiana so pretexto de una actitud religiosa que

97 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, p. 353.

98 J.L. Segundo, “Las “élites” latinoamericanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social”, en *Fe cristiana y cambio social*. Salamanca. 1973, p. 209.

busca situarse más allá de las contingencias temporales.⁹⁹ La escisión social revierte en una escisión dentro de la misma Iglesia. Esto no tendría por qué ser así, si todo el cuerpo eclesial tomase el mismo partido, defendiese los mismos intereses. Pero en la realidad no ocurre esto. En primer lugar porque los mismos cristianos pertenecen a diversas clases sociales, y en segundo lugar porque en su labor hacia afuera toman diversas posturas. Lo que hace que la división aquí sea tan fuerte es que la acción versa sobre lo concreto. Evidentemente que el cristiano tiene que actuar críticamente, tiene que vivir la tensión entre un amor que en principio se extienda a todos los hombres y un amor que para ser eficaz ha de optar por unos hombres concretos en contra de otros. Pero aun con todas esas cautelas, es innegable que la acción significa opción y concreción. Significa concretar la ideología cristiana en ideologías que, aunque parciales, presenten más eficazmente el camino de la liberación concreta, significa elegir medios concretos para la acción. En el hacer concreto se crean identificaciones efectivas y afectivas con distintos grupos sociales, se corren diversos riesgos. En esta concreción que exige la misión cristiana, considerada como hacer, surge el conflicto intraeclesial. A través del hacer el conflicto que está afuera, en la sociedad, se introduce en el interior de la Iglesia.

Todo lo dicho en este segundo apartado es en sí simple y evidente. Es claro que existe un conflicto en la Iglesia de América Latina, y que ese conflicto estalla visiblemente cuando los cristianos optan por hacer el reino y elegir las mediaciones concretas que parecen históricamente más adecuadas, aun cuando las usen críticamente. Lo importante para comprender la naturaleza del conflicto consiste en no analizarlo sólo en su último estadio. Cuando esto se hace, se escuchan las voces de que está analizando el conflicto eclesial sociológicamente, de que se quiere llenar “el Pueblo de Dios de significación sociológica”.¹⁰⁰ De esta forma se quiere evitar el análisis teológico del conflicto, se presupone que la unidad de la Iglesia es “el centro mismo de toda eclesiología”,¹⁰¹ y que por lo tanto el conflicto no es deseable.

Por esta razón hemos comenzado el análisis desde más arriba que la mera descripción del conflicto actual. Mientras la Iglesia no asimile el “descubrimiento” del reino de Dios, como ultimidad y crisis, y la actuación de Jesús como un hacer el reino, a través de la palabra y de la acción, entonces el conflicto aparecerá siempre como algo indeseado, que atenta a la unidad de la Iglesia. Pero hay que recalcar que la raíz más profunda de la desunión y del conflicto

99 G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 359.

100 A. López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina*, Bogotá, 1974, p. 78.

101 *Ibid.*, p. 73.

está en la misma concepción de fe de los cristianos. A este nivel el conflicto no aparecerá todavía, pero su raíz está ahí. Una determinada comprensión de la fe cristiana lleva por su lógica interna a un tipo de opción concreta. Y por ello es tan peligroso repetir ingenuamente que “hay que dejar en claro que la unidad esencial de la Iglesia es unidad en la fe”.¹⁰² Eso es formalmente correcto, pero eso no soluciona sino que plantea de la manera más radical el problema. Si la fe cristiana es fe en un Dios siempre mayor, un Dios crucificado, si es seguimiento de Jesús en medio de la conflictividad de la historia para hacer el reino, si ese seguimiento implica riesgos y persecuciones, toma de posturas concretas ante la opresión y los opresores, entonces la fe, y no el talante del individuo, es lo que va a desunir. Que a la fe le competa también el crear unidad eclesial es evidente, que por esa unidad haya que trabajar es correcto, que el individuo dentro de la Iglesia deberá estar dispuesto a sacrificar su realización personal para el bien del cuerpo de la Iglesia es también cierto. Pero nada de esto justifica anteponer el bienestar interior del cuerpo de la Iglesia a la misión que la Iglesia ha de realizar, aun cuando esto provoque el conflicto interno.

III. El sentido del conflicto intraeclesial

Suele ser frecuente afirmar que la unidad, en general y más la unidad intraeclesial, es algo bueno. Expresado a este nivel genérico esto es correcto, pero supone una concepción idealista de la Iglesia y de la unidad. La unidad de la Iglesia aparece en el NT como algo escatológico, que no está simplemente a la mano, sino algo que debiera suceder, algo que se debiera construir. Pero esto remite la unidad de la Iglesia de nuevo al terreno de la historia. Y entonces el juicio sobre la unidad debe ser histórico y no meramente idealista.

Si se plantea así el problema, la relación entre unidad y conflicto cobra una nueva dimensión. Si al nivel de ideas unidad y conflicto se excluyen

¹⁰² Ibid. p. 73. Todo el tratamiento de la unidad y división en la Iglesia es bien iluminador. En primer lugar distingue tres posibles planos de la unidad: el de la fe, el de la fraternidad y el de la política. López Trujillo admite que la fe es mediada por la fraternidad, pero no queda nada claro qué lugar ocupa la política en la realización de la fe. Por los ejemplos concretos que pone parece que está en contra. En esto vemos dos grandes tallos. (1) El análisis que hace de la unidad de la Iglesia lo deduce sobre todo de Pablo cuando éste está hablando de cómo se construye hacia dentro de tal unidad. Pero como hemos dicho no basta este tipo de consideraciones, sino que hay que pasar a la realización de la misión ad extra para plantear el problema de la unidad de los cristianos, puesto que la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de otra realidad. (2) La eclesiología de fondo es introvertida; no aparece un análisis serio de la relación de la Iglesia con Jesús de Nazaret ni con el Dios de Jesús. De esta forma puede hacer declaraciones absolutas sobre la Iglesia misma y sus características; más aún, puede sacar de una determinada concepción de Iglesia –en este caso la paulina– conclusiones generales que ignoran la historización de la Iglesia en nombre de Jesús. Al absolutizar la eclesiología se absolutizan automáticamente ciertas notas de la Iglesia, como es la unidad. Pero el problema consiste en analizar en qué consiste la unidad cristiana y esto no se resuelve en base a un análisis de la Iglesia, sino de aquello que le da sentido: el reino de Dios que anuncia y hace Jesús.

mutuamente, al nivel histórico no tienen por qué excluirse; más aún, el conflicto tiene un sentido positivo para la Iglesia, incluso para la construcción de la unidad escatológica. Dada la realidad histórica de la Iglesia el conflicto no es sólo algo inevitable, que desgraciadamente hubiera que admitirse, sino necesario, tanto histórica como teológicamente. Esto se deriva del aspecto institucional y profético del cuerpo de la Iglesia, lo cual vale no sólo de la Iglesia, sino de cualquier otra configuración humana que trate de realizar una misión a través de un cuerpo constituido.

Veamos en primer lugar qué función ha tenido y tiene el elemento profético dentro de la Iglesia, que estructuralmente puede tomar dos formas: la de la herejía y la del profetismo intraeclesial, al cual denominamos simplemente profetismo. En un análisis meramente conceptual la herejía es la negación de alguna verdad eclesial, que origina la separación del cuerpo eclesial; parece por lo tanto que no presta ningún servicio a la misma Iglesia. Pero en un análisis histórico, la herejía –por paradójico que parezca– ha cumplido un importante papel social en la Iglesia. Ese papel positivo consiste en el momento negativo de cuestionar a la misma Iglesia. Que la respuesta herética es inaceptable para la Iglesia, es evidente. Pero en presencia de la herejía “lo que la Iglesia hace es comprender más claramente su propia verdad a la luz de la contradicción que se alza contra ella”.¹⁰³ Lo que se quiere afirmar es que dada la esencia histórica de la Iglesia, su propio crecimiento es imposible sin que dentro de ella aparezca el momento de contradicción, que cuestione lo que en la práctica se haya absolutizado como definitivo. Obviamente, desde la fe cristiana, el hecho de que existan herejías no es deseable en principio; pero históricamente tampoco se puede negar que es también a través de la herejía como la Iglesia se va esclareciendo sobre su propia esencia y descubriendo eficazmente sus limitaciones y pecados.

Esto mismo vale para el profetismo, sólo que el profeta permanece dentro de la Iglesia, y por ello perpetúa el conflicto en su mismo seno. Los grandes cristianos, en este caso católicos, que han configurado nuevos movimientos en la Iglesia, normalmente han encontrado en primer lugar una oposición dentro de ella; han causado conflictos, y ellos mismos han sido los primeros que los han sufrido. Sólo que, a diferencia del “hereje”, se han mantenido dentro de la Iglesia, y desde dentro de la Iglesia han motivado la contradicción clarificadora. Una historia del profetismo dentro de la Iglesia muestra que el cuerpo eclesial no avanza sin que en un primer momento no exista una negación de algo intraeclesial. El que la Iglesia pueda integrar ese nuevo avance motivará

103 K.Rahner, “Historia de las Herejías”, en *Sacramentum Mundi* III, Barcelona, 1973, p. 394.

que el profetismo no se convierta en herejía; pero si no integra la profecía la Iglesia se anquilosará.

La Iglesia ha reconocido abundantemente la necesidad de la profecía. Es fenómeno frecuente que se canonicen a esos profetas después de su muerte y que se les eche en falta cuando no los hay. El problema está en que la alabanza oficial al profeta suele ocurrir cuando éste no está ya presente, y que se espera a un profeta, mientras éste no llegue. Pero durante la actividad profética, el profeta es normalmente sospechoso y causa conflictos intraeclesiales. Cualquier vida de los “santos” y “doctores” de la Iglesia mostraría esta tesis. Es un hecho histórico de la vida de la Iglesia, por lo tanto, que ha habido profetismo, que el cuerpo mismo eclesial lo exige, que cuando aparece causa conflictos, y que cuando la Iglesia integra lo nuevo que ha traído el profeta, aunque no lo haga casi nunca a las inmediatas, se ha dado un avance en la vida de la Iglesia.

El profetismo le es esencial históricamente a la vida de la Iglesia. Pero suele chocar con otro momento esencial de la Iglesia que es su carácter de cuerpo. Para comprender este fenómeno que recorre toda la historia de la Iglesia hay que tener en cuenta dos datos que aparecen ya desde los comienzos. El primero es que la fe en Cristo se vive comunitariamente y no de forma individual, es decir, se vive como “iglesia”. Este hecho encuentra pronto su teologización en el NT. Los cristianos son descritos como “pueblo de Dios”, “cuerpo de Cristo”, “el verdadero Israel”, etc.

Con esto se está haciendo una afirmación teológica sobre la esencia ideal de la Iglesia, al relacionarla con Dios y con Cristo. Pero se está haciendo también una afirmación histórica: la fe se vive comunitariamente, con lo cual va a existir algún tipo de estructuras para expresar esa comunitariedad.

El segundo dato importante es el proceso de institucionalización de la Iglesia, motivado sobre todo por el retroceso de la parusía. Cuando la Iglesia va tomando conciencia de que ha de vivir en la historia se acelera el proceso de institucionalización. Este proceso es tanto teórica como históricamente ambiguo. Por una parte apareció la tentación de estructurar la fe en Cristo en cauces religiosos tradicionales, que hicieran desaparecer lo típico de la nueva fe. Esta tentación es la que ha denunciado siempre el profetismo intraeclesial. Por otra parte, la institucionalización se hacía históricamente inevitable. La decisión que toman los primeros cristianos de “ir a los gentiles” significa la opción por un cristianismo universal, geográfica, cultural y socialmente, y la opción contra un cristiano elitista y sectario. Pero entonces la Iglesia va

tomando proporciones que sólo son manejables institucionalmente. La institución se va haciendo necesaria para tomar decisiones a nivel doctrinal, ético y de vida litúrgica y comunitaria. Se necesita la creación de una tradición sobre Jesús, que se mantenga viva, pueda ser transmitida a lo largo de la historia, y mantenida en pureza, por lo que toca a lo fundamental. La institución da cuerpo al carisma e incluso integra la profecía, aun cuando muchas veces tardíamente e incluso a regañadientes. A nivel de la acción ofrece un cuerpo que haga eficaz más masivamente lo que los profetas exponen como línea de acción.

La Iglesia institución, aun cuando ambigua, es una necesidad histórica. Por ello afirma H.Assmann: *“La Iglesia latinoamericana es una Iglesia en cautiverio, que mantiene en cautiverio al Evangelio y sus dogmas; pero esta es la Iglesia, polo indiscutible de poder, que permitirá una ampliación hacia los siguientes pasos en el proceso de liberación”*.¹⁰⁴

No es tanto una aceptación simplista de la institución, sino la captación de que todo carisma que ocurra en la historia y quiera ser eficaz, tiene que pagar un costo social, que será la institución.

De esta forma aparece en qué sentido es necesario el conflicto en la Iglesia, como en cualquier sociedad que busque continuidad y eficacia histórica: profecía e institución son elementos indispensables, pero históricamente están en pugna, y por ello surge el conflicto. Y si analizamos el tipo de cuerpo social que es la Iglesia, entonces el conflicto aparece como necesario no sólo en virtud de los mismos contenidos al servicio de los cuales debe estar la Iglesia. La Iglesia está al servicio del reino de Dios y de un Dios mayor, lo cual representa una utopía. La Iglesia como institución tenderá a ignorar esa realidad y a adecuar su realidad concreta y posee al Dios mayor. Por esa razón, la señal de que la realidad llamada Iglesia, en cuanto tal, sigue viva es precisamente si tiene la capacidad de que dentro de su misma institución surjan cristianos que recuerden y concreten la elemental verdad de que la Iglesia no es el reino, que el Dios a quien predica es mayor que cualquiera de sus estructuras. El marxista E.Bloch, que juzga el fenómeno religioso desde fuera, ha dicho que *“lo mejor de la religión es que suscita herejes”*,¹⁰⁵ pues para él *“donde hay religión hay esperanza”*. Dicho cristianamente, esto significa que la Iglesia vive cuando es capaz de segregar y mantener viva la esperanza. Pero esto no se realiza históricamente sin negaciones concretas, que muestren que no se puede identificar

104 “El pasado y el presente de la praxis liberadora en América Latina”, en *Liberación y Cautiverio*, México, 1976, p. 296.

105 *Atheismus im Christentum*, Hamburg, 1970, p. 15.

el contenido de la esperanza cristiana con los contenidos eclesiales. Por esta razón teológica el conflicto es necesario en la Iglesia, pues es la manera de que ésta no se anquilose, no niegue con su misma existencia lo que predica, aunque a veces sin convencimiento: que Dios es mayor y que el reino de Dios es mayor que ella misma. La Iglesia institución dará cuerpo a la larga a lo que en un primer momento es pura profecía –como apareció, por ejemplo, en el Vaticano II y Medellín–, aun cuando al darle cuerpo aguará de algún modo la profecía. Pero la profecía es lo que justifica en último término a la misma institución. Sin profecía la Iglesia desaparecería literalmente. Se convertiría en depositaria de una verdad abstracta; negaría su verdad fundamental de que Jesús es el Hijo y es capaz de hacer de los hombres hermanos suyos que recorran en la historia el camino que él recorrió. Cuál sea ese camino concreto, que hay que negar para que la Iglesia siga haciendo camino hacia el reino, es el papel de la profecía.

Por todo esto no se puede hablar sin más de la “unidad de la Iglesia”, ni siquiera como unidad en la fe. Esa unidad se va haciendo a través de afirmaciones y negaciones concretas. Desde un punto de vista descriptivo podrá parecer que en determinadas épocas de la historia existe más unidad que en otras. Cuando está viva la actividad profética –como en la situación presente– la impresión es de mayor desunión. Pero no se puede olvidar que esa desunión es el precio que hay que pagar para que se llegue a una unión superior, basada en la respuesta necesaria a la situación actual. La desunión que históricamente origina la profecía es el precio que hay que pagar para que en una determinada situación la unidad eclesial sea cristiana y no meramente uniformidad eclesial.

La Iglesia como institución garantiza la transmisión a lo largo de la historia de la tradición de Jesús. Pero es importante recordar que esa tradición y su contenido no es una tradición de pasado, sino de un pasado que desencadena un futuro. El hecho de Cristo no es algo que quedó constituido en el pasado de una vez para siempre, ni siquiera con su resurrección. Toda la creación está todavía en dolores de parto (Rom 8, 22) esperando la liberación, esperando el nuevo cielo y la nueva tierra (Apoc 21, 1). Y en esa espera hay que seguir completando, como Pablo, en el cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1,24). Esa tradición de futuro es lo que debe transmitir la Iglesia como institución, con lo cual lleva la contradicción en sí misma. Por una parte tenderá a conservar, a hablar de lo que ya sucedió, a canonizar y sacralizar su esencia y sus mismas estructuras. Por otra parte sigue suscitando profetas que le recuerdan que es la tradición de Jesús, aquélla de la que es depositaria, con lo cual la

Iglesia será profeta en el mundo, pero antes será criticada ella misma. Siempre que se predique realmente a Jesús y se intente hacer el reino habrá conflictos en la Iglesia.

IV. Algunos criterios de discernimiento

El conflicto dentro de la Iglesia le pertenece a su esencia histórica y teológica, de hecho hoy existen estos conflictos. La pregunta que surge es qué criterios hay para discernir si ese conflicto es cristiano o no. Esta pregunta es antigua. Tanto en el AT como en el NT aparece el problema de discernir entre verdaderos y falsos profetas. A un nivel genérico la respuesta ya está dada. Aquel conflicto intraeclesial será cristiano cuando surge de y desencadena una misión eclesial a hacer el reino como Jesús. Pero este criterio es obviamente muy vago. Vamos a analizar en primer lugar dos tipos de criterios que pueden ser usados, pero que son ambiguos.

En primer lugar la autoridad jerárquica no es el último criterio para discernir. Esto no implica que la autoridad no tenga su función en la Iglesia ni en el caso de conflicto. Pero como criterio último no sirve por varias razones. En primer lugar porque el conflicto puede surgir entre la profecía y la autoridad. A nivel administrativo la autoridad puede zanjar el conflicto, pero no a nivel objetivo. En esta hipótesis la autoridad es parte del conflicto y a la vez su juez. Pero lo que la profecía puede cuestionar es precisamente el pecado de la institución como tal, en un momento determinado. Y por ello, metodológicamente al menos, la autoridad debiera dejarse juzgar por algo superior a ella, por la palabra de Dios. En segundo lugar la historia reciente muestra cómo profetas que han sido condenados de alguna forma por la autoridad eclesial, son después admitidos y aun alabados. Ese es uno de los fenómenos más curiosos alrededor del Vaticano II. Prácticamente todos los grandes teólogos que lo hicieron posible fueron en su día declarados como sospechosos e incluso se les aplicó medidas administrativas en su contra. Lo cual indica que había algo objetivo en el conflicto, que por su novedad sobrepasaba la capacidad normal de juicio de la autoridad.

Esto indica también el peligro de “psicologizar” el tratamiento del conflicto dentro de la Iglesia. A menudo se ha analizado desde el punto de vista de la psicología del profeta, apelando a su docilidad. Pero el problema no está ahí. Existen abundantes casos de profetas que han sido dóciles, y se han sometido a las medidas administrativas eclesiásticas, pero la causa que han detentado en un momento determinado por su mismo peso objetivo se ha impuesto. Esta

simple lección de la historia debe hacer reflexionar sobre el papel de la autoridad en caso de conflicto. Esta debe intervenir y aportar su mejor sabiduría, incluso tomará medidas administrativas; pero ha de ser bien consciente que cuando lo que está en juego es algo nuevo, que niega parte del presente de la Iglesia, su función de autoridad no le capacita para discernir mejor que los demás, y muchas veces lo ha hecho peor.¹⁰⁶

Por extraño que parezca tampoco el NT es el último criterio de discernimiento. Más exactamente habría que decir que no es el NT como doctrina el último criterio de discernimiento. La razón simple es que en el NT se describen varias doctrinas sobre la Iglesia, que no se pueden reconciliar sin más. Lo que propiamente narra el NT es la historia de la Iglesia en las tres primeras generaciones de cristianos y cómo se fueron sucediendo y resolviendo los conflictos. Lo que se saca del NT es entonces en primer lugar la existencia del mismo conflicto y cómo en cada caso se fue buscando una solución.

La razón última de esa imposibilidad estriba en la misma estructura de la fe cristiana, que encuentra en Jesús de Nazaret su origen, pero no se reduce a “aplicar” la doctrina de Jesús a la historia subsiguiente, sino que ese Jesús del pasado es captado, incluso como norma, en cuanto desencadena una historia en el presente. No basta con repetir abstractamente que la fe cristiana es histórica, que la revelación acaece en la historia, y que la Iglesia debe desarrollar su misión en la historia. “*Histórico no significa aquí narrativo o genérico; significa comprensión y transformación de la realidad histórica*”.¹⁰⁷ Si el conflicto intraeclesial surge en nuestra historia y al tratar de hacer historia no se puede entonces apelar sin más al NT. Este es el problema fundamental de lo que se ha dado en llamar el círculo hermenéutico. La existencia cristiana “*implica una lectura de la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación*”.¹⁰⁸

De todas formas sí es conveniente insistir en que en nuestra situación actual parte del conflicto se genera por una ignorancia, a veces crasa, de lo que aparece en el NT. Esta ignorancia versa sobre varios puntos. En primer lugar una consideración del NT como doctrina que ignora que es historia. De ahí se deduce un modo de argumentar sobre todo por parte de la institución –ecl-

106 En este punto sí que habría que insistir no sólo en el análisis estructural del papel de la institución en la Iglesia, sino también en un análisis sociológico. Pues la falta de capacidad para discernir parece que se institucionaliza al introducirse en la clase social de los jerarcas, y al tener que defender unos intereses como clase, que son –entre otros– los que cuestiona el profeta.

107 I. Ellacuría, “En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana”, que aparecerá próximamente en Sal Terrae.

108 Ibid.

sial desarrollada— que ignora la tensión que dentro de la Iglesia existe, como aparece en otros escritos del NT. En segundo lugar se suele ignorar las grandes verdades de la eclesiología cristiana, tal como las hemos expuesto más arriba. Pareciera que el descubrimiento de la noción teológica de “reino de Dios” no ha sido todavía asimilado. Y de ahí que se siga manteniendo eficazmente una noción de Iglesia, de autoridad, de institución que no tiene base en el NT; como si la Iglesia fuese un fin en sí misma, como si la autoridad eclesial estuviese por encima de la Iglesia como pueblo de Dios, como si las estructuras de la institución eclesial fuesen en sí ya salvíficas.

En concreto se ignora que el conflicto intraeclesial es algo que aparece ya desde los orígenes mismos del NT, y que ese conflicto se da entre jerarquía y fieles, entre los mismos fieles y también entre los mismos jefes. Cualquier ideologización de la unidad eclesial debiera tener en cuenta que esa unidad es ciertamente un desideratum en el NT (cfr. Jn 17,11: “que todos sean uno”), que por esa unidad hay que trabajar (cfr. Ef 4, 1-6), pero que la mera declaración de que existe un solo Señor, una sola fe, un bautismo, un cuerpo, un Espíritu, un solo Dios y Padre no realiza de por sí la unidad; es el fundamento cristiano de que lo que haya de haber de unidad sea cristiano, pero de por sí no la realiza sin más. Basta recordar las divisiones que existen en las comunidades paulinas, la situación que describe la carta de Santiago en las asambleas litúrgicas y en las relaciones sociales entre ricos y pobres, la celebración de la eucaristía en Corinto, las discusiones entre Pedro, Pablo y Santiago,¹⁰⁹ en base a citas aisladas, tomadas casi siempre de la eclesiología de las Cartas Pastorales, en donde se encuentra ya una organización.

El superar esta ignorancia no resuelve de por sí el conflicto ni da criterios concluyentes para resolverlos, pero es una condición necesaria para que el diálogo tenga un mínimo de lucidez. Si desde el principio la unidad de la Iglesia es vista como algo absoluto, y justificada absolutamente en el NT, entonces la discusión en caso de conflicto no tiene sentido, pues ya se ha decidido de antemano dónde estará la razón. Se exigirá entonces al menos aquel conocimiento del NT “que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta

109 Es ejemplar la discusión entre Pedro y Pablo. “Cuando Cefas fue a Antioquía, me opuse a él cara a cara, porque era culpable. Pues antes que llegaran algunos de los de Santiago, comía con los paganos; pero cuando llegaron se echó atrás y se separó, temiendo a los circuncisos” (Gal 2, 11s). Lo que Pedro está poniendo en entredicho no es la verdad teórica del evangelio, sino su concreción práctica con consecuencias visibles. Cuando esa actitud de Pedro llega a la publicidad, Pablo no tiene inconveniente, más aún, considera su obligación reprenderle públicamente. “Pablo se opone a tal negación práctica y objetiva de la verdad del evangelio. Se llega a un altercado público, o sea, a una acusación pública de Pablo a Pedro. El escándalo público tiene que ser criticado y removido en la Iglesia públicamente”, II. Schliet, *La carta a los Gálatas*, Salamanca, 1975, p. 103.

datos importantes”.¹¹⁰ Aun cuando el NT, aisladamente, no es el único criterio de discernimiento, un conocimiento actualizado de él, que lleve por lo menos a investigarlo de manera novedosa, es uno de los presupuestos de que el conflicto eclesial pueda ser resuelto con lucidez y no dogmática o autoritariamente; esta tarea se impone a todo cristiano, pero sobre todo a la parte más conservadora de la Iglesia, que da la sensación de que ni siquiera tiene que ir a buscar la verdad en el NT, pues presuntamente ya es conocida y concretada en los documentos eclesiásticos. Ni la autoridad eclesial ni siquiera el mismo NT son criterios unívocos para discernir en caso de conflicto, si son considerados como algo absolutamente autónomo y ajeno a la historia. De aquí se sigue que el criterio ha de ser histórico, ha de surgir dentro de la historia concreta. La razón objetiva última ya la hemos dicho: el cristianismo no es una verdad que aparece hace dos mil años, para ser después aplicada a lo largo de la historia, sino que se funda en la historia concreta de Jesús de Nazaret que a su vez desencadena una historia. Si no fuera porque ha sido tan manipulado para usos ahistóricos, privatistas, iluministas o entusiásticos, este sería el lugar apropiado para apelar al Espíritu Santo. En la fe cristiana la realidad de Dios es descrita como Padre –en cuanto misterio último absoluto–, como Hijo en cuanto en Jesús aparece el camino correcto para corresponder a ese Padre, y como Espíritu. Esto último significa la incorporación del hombre en la historia de Dios y la inmersión de Dios en la historia de los hombres. El Dios trinitario no puede serlo si no sigue creando historia, no sólo interpretándola.

Y aquí se da la razón del círculo hermenéutico que no está en primer lugar en la línea de “interpretación”, como es habitual en la hermenéutica existencialista o trascendental, sino en la línea de la “acción”. El círculo constante en que Jesús desencadene una historia, y en que la historia desencadenada se pueda remontar a Jesús. Pero en cuanto el círculo mismo se desarrolla dentro de la historia, ese remontarse a Jesús será también diferente, si lo que ha desencadenado a Jesús es verdadera historia. “Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente”.¹¹¹

Con esto nos privamos de un criterio claro y unívoco para discernir en caso de conflicto, pero remitimos el problema a su verdadero lugar: a la con-

110 J. L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires, 1975.

111 *Ibid.*, p. 12.

vergencia entre revelación e historia de salvación y salvación en la historia, fe y praxis cristiana, sentido y acción. Esa convergencia no se da comparando doctrinas, sino en el mismo hacer. El NT muestra ya ese círculo hermenéutico, aunque sólo en principio pues no ha habido todavía “historia suficiente” para poder formularlo como lo hacemos hoy. Pero en principio está ahí: “*el que obra a la verdad va a la luz*” (Jn 3,21), la verdad hay que hacerla en la caridad. En lenguaje más modernizado, eso es lo que ha declarado en principio la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. “*El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables. Y es por ese camino único, por ese camino empinado, por el que la Iglesia peregrina tiene que marchar afanosamente*” (Decreto sobre Jesuitas hoy, n.8).

Dónde se encuentra la “verdad” dentro del conflicto en el fondo sólo se puede ver a posteriori, en el mismo hacer la verdad. Esto supone obviamente un pre-conocimiento de lo que es la verdad. Y por ello cristianamente el NT es uno de los polos de discernimiento, pero qué sea en concreto esa verdad y su misma congruencia con el NT sólo se sabe al hacerla, al pasar de la verdad genérica a la verdad historizada. Y por ello la situación actual concreta es el segundo polo de discernimiento. O dicho de otra forma, que la historia es salvación sólo se va develando dentro de la salvación en la historia.

Lo que en realidad es una sola cosa, la reflexión lo divide en los dos polos: NT y situación actual. Desde el NT se desprenden unos criterios genéricos para los casos de conflictos, los cuales ya están implícitamente enunciados: que la Iglesia es para el reino de Dios; que ese “para” tiene unas mediaciones seculares, como son la praxis del amor y de la justicia; que la misión desarrolla en un mundo de pecado, y que por lo tanto la Iglesia debe cargar con ese pecado, y no meramente declararlo como algo malo; que el destinatario primario y privilegiado de su misión son los pobres de Mt 25: que de esa misión se sigue el riesgo y la persecución por parte de quienes detentan el poder. En ese hacer histórico de la misión la Iglesia irá reconquistando su esencia cristiana y se irá aproximando a la Iglesia de la fe; irá haciendo real su fe en Jesús como el Cristo, irá comprendiendo su misión también como un camino del pueblo de Dios hacia el Padre.

Desde la situación actual esos criterios genéricos se van concretando, la cual concreción hace además que se encuentren en el NT esos y no otros criterios, que es lo que significa el círculo hermenéutico. Y además la concreción supondrá la negación de varios aspectos de la misión concreta de la Iglesia; no por un interés apriorístico de condenar el pasado de la Iglesia, en

todo o en parte, sino porque desde la situación actual aparece claro y evidente que la Iglesia no puede continuar con su autocomprensión anterior, ni justificar esa autocomprensión en el NT. La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre al pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran a la sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente al amor cristiano universal, que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refugiarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas. En todo este quehacer la Iglesia irá también comprendiéndose a sí misma como la continuadora de Jesús, expresará su fe en él explícitamente pero desde dentro de esa historia; su fe en Jesús se basará en último término en el hacer la misma fe de Jesús. Su liturgia será la expresión de la gracia de Dios, que la capta en el mismo hacer la locura que supone el seguimiento de Jesús.

El criterio en caso de conflicto no aparece sólo en la verdad, sino en el encontrarse haciendo la verdad. Obviamente nadie será tan presuntuoso para afirmar que él la está haciendo químicamente pura. Lo que hemos ofrecido son criterios genéricos que apuntan desde el NT a lo que significa hacer la verdad. Y un criterio formal, pero que está en la base de todo lo dicho, es si en la Iglesia se opera una conversión, lo cual no significa simplemente un cambio o adaptación a una nueva situación, sino un hacer lo contrario de lo que se estaba haciendo en muchos casos. Esto se desprende de la esencia de la fe cristiana en un Dios últimamente crucificado, que constantemente cuestiona la verdad del statu quo eclesial, rompe el interés y la inercia de lo que comúnmente es tenido como bueno.

¿Puede haber entonces unidad en la Iglesia? Esa unidad como tal es un don escatológico, cuando Dios sea todo en todo. En la historia lo que deberá haber es la búsqueda de la unidad, pero no basada ni en la uniformidad impuesta, ni en una fe expresada genéricamente, sino en la misma misión, en el hacer como Jesús en una situación determinada. La unidad de la Iglesia en la historia siempre será relativa, parcial y provisional. En cuanto institución deberá buscar los mecanismos y formas de esa unión; en cuanto profecía esa unidad lograda se volverá a quebrar, hasta que la institución logre integrarla

de alguna manera, a la espera de que surja otro movimiento profético. La unidad de la Iglesia se va haciendo en la dialéctica de unión y conflicto. La institución recordará que los cristianos deben unirse; la profecía, que deben unirse cristianamente.

CRISIS SOCIAL E IGLESIA: APUNTES SOBRE LA CONFLICTIVIDAD LATENTE Y MANIFIESTA EN LA IGLESIA CATÓLICA CHILENA

HUGO VILLELA

En el último documento de los Obispos chilenos, el documento de trabajo “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad” (octubre de 1978), el punto de partida de toda la reflexión social cristiana que allí se ofrece, es la constatación de una situación de crisis política.

Los Obispos plantean tres dimensiones de la crisis:

- La primera, es que una crisis política implica una crisis moral: “Una crisis política no es una mera ruptura del equilibrio y tolerancia entre las opiniones divergentes o las mentalidades, o las clases o sectores que componen una sociedad. Sin duda que esos factores se dan, pero en cierto plano de consecuencia. Quisiéramos ir más a fondo para señalar que una crisis política profunda, como una guerra, una revolución, un pronunciamiento, comportan en la trama de sus antecedentes, explosión y consecuencias, una grave crisis moral”.
- La segunda dimensión es que la situación de crisis política hay que entenderla como crisis global de la sociedad y en sus causas más profundas: “Finalmente, la guerra anti-subversiva y total contra el marxismo, cuando no atiende a la problemática económico-social que la ha engendrado y cuando no detecta tras la radicalización política la expresión de una verdadera crisis de estructuras de dominación, de estratificación de clases, de participación y de distribución de la propiedad, producción y riqueza, sino al contrario cuando parece confundir el inmovilismo y el silencio con la paz, entonces lejos de parecernos eficaz esta cruzada, no podemos impedirnos de temer que constituya el mejor caldo de cultivo de lo que se intenta reprimir” .
- La tercera dimensión es la que se desprende de afirmar una voluntad de superación de la crisis: “De allí que la crisis no puede resolverse por la sola imposición coercitiva de soluciones, sino por el llamado a la responsabilidad moral colectiva” .

Como vemos, el diagnóstico de los Obispos apunta a dos situaciones fundamentales: la profundidad de la crisis y su persistencia ya que urgen a encontrar una salida o una superación como el deber moral básico.

Nuestra reflexión intenta retomar este análisis sobre la crisis de nuestra sociedad y ver cómo ella ha influido en la práctica social y pastoral de la Iglesia Católica. Intentamos entregar algunos elementos que nos ayuden a explicar el actual momento que vive la institución eclesial; momento que podemos caracterizar como de “vuelco hacia adentro”, hacia sus patios y corredores interiores, marco de una conflictividad latente y manifiesta provocada por la distancia entre su proyecto político y las demandas de un pueblo diezmado.

1. El marco de la crisis de dominación y la práctica social de la Iglesia

El documento de los Obispos “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad”, converge con las ciencias sociales en caracterizar la situación de crisis que vive nuestra sociedad como una crisis de dominación y entre los ámbitos a que ésta se extiende, señala la “estratificación de clases”. Pensamos que ambos rasgos son claves para entender la práctica de la Iglesia en este período.

Respecto a la crisis de dominación es necesario profundizar en varias dimensiones:

a) La crisis de dominación en el desarrollo político reciente de Chile:

La crisis de dominación es un rasgo que abarca toda la historia reciente de nuestra sociedad. De alguna manera se puede decir que nuestra historia moderna es una secuencia de situaciones de crisis de dominación, en la cual los sectores burgueses han buscado su reacomodo dentro de la estructura de poder de nuestra sociedad. La crisis no es ajena a los distintos momentos del reajuste del desarrollo capitalista de nuestras sociedades. No es la oportunidad de extenderse sobre este concepto de crisis –que todavía busca su afinamiento en las ciencias sociales–, pero lo que sí nos interesa afirmar es que la crisis ha persistido tomando un carácter diverso en cada etapa, que permanece todavía, aunque su punto más extremo y más intolerable, para los sectores burgueses de nuestra sociedad, se dio bajo el gobierno de la Unidad Popular. En ese período, la Unidad Popular representó una amenaza pues aparecía como una alternativa de salida a la crisis, y esta alternativa no se daba en función de los sectores burgueses, sino en la perspectiva de los sectores populares. El régimen militar surge como la solución violenta con que la burguesía trata de encontrar una salida a su crisis de dominación.

Tanto el modo de apropiarse del poder, como el ejercicio del poder mismo en estos seis años, por parte del régimen militar –con un despliegue de la violencia institucionalizada– continúa mostrando la permanencia de la crisis de dominación a la que se refieren los Obispos en “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad”.

La persistencia de la situación de crisis se manifiesta en dos expresiones claras:

- La incapacidad –por parte del régimen– para articular coherentemente su modelo económico con las aspiraciones democráticas del grueso de la sociedad.
- La deficitaria legitimación del “nuevo orden”, que si bien muestra una cierta incapacidad de filtrarse capilarmente en los individuos, muestra también una incapacidad para imponerse como “bien común” de toda la sociedad. Persiste así una situación de crisis como crisis de legitimidad.

La persistencia de la crisis bajo el régimen militar ha provocado transformaciones importantes en dos ámbitos de la vida política; uno, un cambio en el carácter del Estado, y, el segundo, un cambio en la ubicación de las clases sociales respecto al poder, es decir, transformaciones en la geografía social. Lo que los Obispos denominan la crisis de “estratificación de clases”.

Ambas transformaciones han afectado al desarrollo de la institución eclesial como veremos en seguida.

b) La crisis de dominación, el Estado autoritario y las relaciones Estado-Iglesia.

Simplificando, podemos decir que las transformaciones en la esfera del Estado han consistido en el paso de un Estado en búsqueda de constituir una síntesis de los diversos grupos de la sociedad, hacia un Estado clasista identificado con los intereses de un sector con su proyecto de profundización capitalista. Esta caracterización no es producto de algún tipo de dogmatismo izquierdista sino que es una construcción lograda por el régimen militar.

En efecto, en las formas democráticas anteriores a la dominación autoritaria militar, el Estado se definía como una instancia de articulación de las demandas de los distintos sectores sociales, dentro de la racionalidad de buscar una correspondencia entre proyecto capitalista y desarrollo social de los diversos grupos. Se puede afirmar que, precariamente, bajo la forma democrática, el Estado llega a ser la expresión de una búsqueda de un “interés general”, de un “bien común”. Bajo la dominación militar, el Estado pasa

a ser la afirmación del “interés particular” de los sectores capitalistas más dinámicos.

Desde instancias gubernamentales se afirma que el régimen militar está empeñado en un proceso de “desestatización”, pero más que desestatización, lo que el régimen desarrolla es un proceso de “privatización” del Estado, en el sentido de facilitar la apropiación de los aparatos estatales por parte de los sectores capitalistas.

En esta identificación clasista, el Estado asume como último referente, el movimiento del capital internacional, y el desarrollo de aquellos sectores capitalistas que por su dinamismo sean capaces de entrar en los circuitos del capital internacionalizado. Como parte de esta lógica se impone sobre la sociedad el Estado autoritario cívico-militar, que rompe con la forma del Estado democrático anterior.

¿Cuál es la ubicación de la Iglesia frente al Estado autoritario cívico-militar?

En general, se puede afirmar que la Iglesia, que en etapas anteriores había definido un rol importante junto al Estado, bajo la dominación militar tiende a ubicarse al interior de la sociedad civil, jugando un claro papel en cuanto a aglutinar a sectores diversos. Esto no significa que abandone su lugar junto al Estado, pero su presencia respecto al Estado la ejerce a través de una crítica al Estado autoritario de los militares en nombre de una forma democrática.

Para explicar esta última afirmación, es necesario atender al modo como la Iglesia analiza al Estado autoritario. Del documento “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad” surge una distinción clara: una cosa es el Estado autoritario actual y otra el Estado burgués en general. El Estado autoritario de los militares es una forma política dentro del Estado burgués genérico; es un Estado de “excepción” de la dominación burguesa en medio de su crisis: “Las autoridades públicas que se constituyen en el curso o a consecuencias de una crisis política, particularmente cuando se trata de régimen democrático, no es raro que por la fuerza de las circunstancias se vean conducidos al establecimiento de un régimen provisorio o de excepción, caracterizado por la suspensión o limitación de ciertos derechos-libertades civiles, de ciertas instituciones políticas y de la participación de las comunidades intermedias entre las personas y el Estado en la promoción del bien común”.

“En período de crisis y un poder de gobierno legitimado por la emergencia suscitada, no hacen perder al Estado su propia razón de ser. Así como tiene el derecho a recabar de los ciudadanos el acatamiento a las normas de orden público indispensables para la superación de la crisis, tiene también el deber de respetar, defender y promover los derechos de las personas, de las familias y de las instituciones. Este derecho y este deber del Estado se fundan en su

razón de ser propia, que consiste en su responsabilidad moral al servicio del bien común de todo el cuerpo social” .

Una vez superada la “excepción” el Estado democrático-burgués es colocado como el “deber ser”, como el proyecto a futuro, en cierto sentido, como la “utopía” hacia la cual es necesario orientarse. Por tanto, podemos llegar a afirmar que la Iglesia mantiene un papel dentro del Estado, pero no respecto al Estado autoritario, sino respecto a la razón burguesa que, postulando un retorno al Estado democrático, es capaz de interpretar al Estado autoritario como “momento legítimo”. En este sentido se puede decir que la Iglesia institucional ubica un espacio dentro de un Estado democrático burgués entendido como proyecto a realizar, y que necesariamente pasa por la superación de la “excepción autoritaria”.

Lo que acabamos de decir, se ilustra con la práctica de la Iglesia institucional frente a la dictadura a lo largo de toda esta etapa.

Tanto en el discurso eclesial, como en el actuar práctico de la jerarquía, se ha expresado un comportamiento que ha consistido fundamentalmente en:

- Por un lado, conceder legitimidad de origen a la dominación militar;
- Por otro, suspender o retirar legitimidad en vista del ejercicio defectuoso del poder por parte de la dominación. La Iglesia ha criticado duramente la violación constante de los derechos humanos, los efectos desastrosos del modelo económico, la anulación de conflictos potenciales sólo podrían engendrar situaciones pre-revolucionarias o buenos caldos de cultivo para ideologías marxistas, etc...

Este comportamiento, no sólo es visible en la práctica cotidiana de la Iglesia, sino que tiene su formulación escrita en dos documentos de trabajo del Episcopado: uno del año 1975, “Evangelio y Paz” y otro de 1978, “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad”.

En medio de esta dinámica, la Iglesia se afirma doblemente: en la medida que critica el ejercicio del poder de los militares, se afirma como espacio dentro de la sociedad civil. Y, en la medida que legitima el origen de la dictadura, se afirma y se ubica en la línea del Estado, pero no de la forma del Estado autoritario, sino del Estado burgués; más aún, las críticas que la Iglesia formula son hechas en nombre de la razón burguesa de un Estado que no es compatible indefinidamente con los “excesos” del autoritarismo.

La única manera de entender la claridad con que los Obispos chilenos han entregado legitimidad de origen al actual Estado autoritario es pensando que

dicha legitimidad es entregada en nombre de la mantención de un Estado burgués. Los Obispos no protestan tanto contra el “Estado de excepción”, sino contra su prolongación indefinida en el tiempo. Incluso, entienden y asumen las razones de Seguridad Nacional por las que los militares asaltaron el poder –y en este sentido se identifican con ellos– pero critican sus excesos.

En resumen, el impacto de la crisis de dominación respecto a las relaciones de la Iglesia con el Estado y de la Iglesia con el conjunto de la sociedad, se puede sintetizar en las siguientes afirmaciones:

- Por un lado, la Iglesia se ubica en el seno de la sociedad civil como espacio de encuentro interclasista.
- Por otro, la Iglesia aparece vinculada a una racionalidad burguesa de un Estado democrático por construir una vez superada la “excepción” autoritaria.

c) La crisis de dominación como “crisis de la estratificación de clases”

En la sección anterior, vimos cómo la crisis de la sociedad afectó las relaciones entre Iglesia y Estado, ahora intentamos ver el significado de esta crisis respecto a las diversas clases de nuestra sociedad, es decir lo que los Obispos denominan (y conceptualizan) como “crisis de la estratificación de clases”. Pensamos que esta “crisis de la estratificación de clases” que no es otra cosa que el reordenamiento de los diversos sectores de la sociedad, a partir del proyecto económico y político del régimen, tiene una significación muy importante respecto a la práctica social de la Iglesia.

La casi totalidad de las actividades de “solidaridad” y de defensa de los derechos humanos que asume la Iglesia en este período tiene su origen en las profundas modificaciones en la estructura de clases, introducidas por la dominación militar.

En efecto, el régimen militar y la burguesía beneficiaria han llegado a imponer un proyecto al cual se subordina todo el ordenamiento de la sociedad. Se trata de un proyecto cuyas coordenadas son:

- Subordinación de la economía al movimiento del capital nacional dentro de la nueva división internacional del trabajo que ha definido el capital transnacional. Para alcanzar esta meta, es necesario reorientar toda la economía y los sectores que la componen. Se trata de construir un nuevo “escenario” para “nuevos actores” y del cual serán desplazados

aquellos actores que no se acomodan a la nueva racionalidad (empresarios capitalistas pequeños y medianos) o que sean obstáculo o signifiquen riesgo para los intereses del nuevo modelo: los trabajadores.

- Privilegio de los sectores más dinámicos del capitalismo criollo, es decir aquellos que muestran real capacidad de inserción en el capital transnacional.
- Lo anterior trae aparejado un impacto sobre los sectores capitalistas medianos y pequeños que se ven urgidos por el imperativo de readecuarse al nuevo esquema económico o desaparecer. En el plano de la estructura económica el lugar de beneficiarios de estos sectores se desvanece y es condicionado a una readecuación. Comienza a actuar sobre ellos la racionalidad excluyente de un modelo económico definido desde fuera por parámetros internacionales.
- Las pautas de exclusión del modelo se hacen sentir en los sectores profesionales de la pequeña burguesía. Aquí la exclusión es sentida como exclusión en el plano de las decisiones económicas y de la participación política, no así como exclusión de los beneficios del circuito económico, donde la pequeña burguesía profesional como estrato social tiene seguras posibilidades de “sobrevivir” realizando sucesivas inversiones en la racionalidad altamente mercantil del sistema impuesto por el régimen militar.

La hipótesis política con que estos sectores apoyaron al golpe de Estado, ha sido defraudada por el régimen militar y dentro de estos límites pasan a la oposición que postula una democratización. Tanto para los sectores capitalistas medianos y pequeños como para la pequeña burguesía profesional, el carácter excluyente del régimen, en definitiva, ha consistido en no llegar a ser los sectores directamente beneficiarios. Otra y muy distinta es la situación de los sectores populares que, en este período, han pasado a ser los afectados directos de las nuevas pautas de exclusión; en efecto:

- El privilegio de los sectores capitalistas dinámicos trae una redefinición de la estructura productiva del país;
- Esta redefinición de la estructura productiva ha provocado una readecuación al interior de las ramas de la producción, el cierre de empresas, efectos de desocupación persistente y baja de salarios.

En el agro, la situación de desocupación y superexplotación se acentúa como efecto de la contrarreforma agraria del régimen.

- Respecto a los sectores populares, estas políticas estatales son posibles

a través de un esquema represivo orientado a desarticular y descabezar a las organizaciones laborales de tal modo de impedir movimientos reivindicativos.

- Transformación de la estructura productiva; empobrecimiento de los sectores populares y represión policíaca producen la desarticulación de la base laboral y del universo popular. Todo converge a crear las condiciones del “nuevo escenario” que en este plano consiste en crear un sector laboral “ordenado” que tiene a la inversión extranjera en Chile. (Si bien este proyecto parece encontrarse con serios obstáculos en la realidad: la inversión extranjera no llega y parece que el “factor laboral” no es la única variable que toman en cuenta los inversionistas extranjeros. Por lo demás parece difícil que Chile llegue a mostrar “ventajas comparativas” en cuanto a posibilidades de explotación de la masa laboral, pues tiene que entrar a competir con otros “paraísos laborales” existentes en nuestro mismo continente).

La voluntad política del régimen para imponer este “nuevo ordenamiento” pasa por la creación de estructuras represivas, no sólo en el nivel económico sino en el plano de la persecución política, dirigidos a actores bien definidos: los sectores populares, el movimiento popular y la izquierda chilena. La persecución a sectores del centrismo político ha revestido otro carácter.

Desde el golpe de Estado (1973) hasta la actualidad son innumerables los afectados por esta política de violencia planteada por el “Estado de Emergencia”. La Iglesia, dentro de su racionalidad, ha tratado de hacerse cargo de la situación, desarrollando desde el principio actividades de defensa de los derechos humanos violados y de solidaridad con las víctimas del sistema. En ello ha desarrollado una acción eficiente.

Tomando la historia de todos estos años, respecto al desarrollo de esta práctica solidaria de la Iglesia, podemos distinguir gruesamente tres etapas:

- La primera etapa entre el 11/9/73 y septiembre 1975. La Iglesia tiene una larga historia de solidaridad social. Las acciones de solidaridad no comienzan en septiembre de 1973. Pero con todo, es la primera vez que le toca desplegar su práctica solidaria en condiciones de extrema necesidad e incertidumbre impuestas por un régimen que hace de la violencia y el terror uno de sus pilares. En este sentido es una situación nueva, porque para desarrollar lo solidario, la Iglesia necesita definir en cada momento un tratamiento respecto al Estado opresor. Es una etapa que

pone en juego la creatividad y el peso de una tradición histórica de la Iglesia, no siempre comprometida directamente con los oprimidos.

La característica general de esta etapa, es la ausencia aún de un tratamiento definido de la Iglesia respecto al régimen. Dicho tratamiento se consolidará públicamente en el documento “Evangelio y Paz” de septiembre de 1975. Lo anterior es un período lleno de vacilaciones, con amplios márgenes de ambigüedad, donde los elementos más definitorios de la práctica de solidaridad son:

- i. Predominio del “humanitarismo individual” en la defensa de los derechos humanos, por encima de la consideración de la existencia de estructuras represivas globales. La solución de casos individuales afirma una conducta de “negociación” y de “hacer concesiones” puntuales.
- ii. Respecto al régimen, desarrollo de una crítica ambigua, sobre parcialidades, –en este sentido, casuística– y formulada en privado; aún no se expresa frente a una opinión pública nacional e internacional.

Es en esta etapa, desde sus inicios, que surge el Comité Pro Paz, organismo ecuménico y especializado por las Iglesias para la atención de la defensa de los derechos humanos. Su especialización le da un carácter de cierta autonomía, frente a los condicionamientos políticos globales de la Iglesia católica y las otras iglesias; ello le asegura una gran eficacia dentro de la profundidad de la represión del sistema. El Comité Pro Paz empieza a perfilarse rápidamente como una instancia que, dentro de las limitaciones impuestas por un ecumenismo sin tradición en Chile, y por el marco político vigente, aglutina a los afectados creando un espacio de acción significativo para los sectores populares, y el movimiento popular aún en proceso de desarticulación. Dentro de la relativa autonomía operativa, el Comité inicia una etapa de apertura y de pluralismo práctico.

- La segunda etapa: entre septiembre 1975 y marzo 1979. En esta etapa, la Iglesia ya ha conseguido consolidar su tratamiento respecto al régimen militar. Como hemos dicho más arriba, él ha consistido en la tensión constante entre la legitimación de la dominación en sus orígenes y la formulación de críticas correctivas encaminadas a “humanizarla”. Bajo esta línea central de comportamiento, la práctica solidaria va a estar sustentada en dos pilares importantes: por un lado, las constantes críticas públicas formuladas por la Jerarquía a la gestión defectuosa y a los “excesos” de la dominación militar; por otro en la gestión diligente,

institucionalizada y burocratizada de la Vicaría de la Solidaridad (que viene a reemplazar al Comité Pro Paz). La Vicaría se consolida como un espacio y lugar de encuentro restringido pero sólido, de diversas fuerzas sociales populares que tal vez dentro de muchos condicionamientos, consiguen desarrollar acciones de rearticulación de sus propias bases sociales. La Vicaría de la Solidaridad se proyecta –dentro de ciertos límites– como un espacio pluralista que al asumir ciertas banderas, como la de los Derechos Humanos, llega a sumarse al movimiento de la oposición burguesa (Simposium de los Derechos Humanos). La práctica solidaria de la Vicaría en esta etapa, se puede caracterizar por un cierto clima de confianza, dentro de un fuerte activismo, en torno a una noción de evangelización que en su amplitud concilia trabajo social con trabajo pastoral fundado en el mensaje evangélico. No son ajenas en este período las dudas y sospechas en torno a la “instrumentalización política” de la Iglesia.

Paralelamente en esta etapa, la jerarquía eclesiástica da pasos decisivos en cuanto a madurar y explicitar su proyecto político: así los documentos “Evangelio y Paz” (septiembre 1975) y sobre todo “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad” (octubre 1978). Como veremos más adelante, la implementación de este proyecto tendrá una significación determinante para la redefinición de la práctica de solidaridad.

- La tercera etapa: marzo 1979 en adelante. Dentro del sector “de solidaridad” de la Iglesia, un hecho coyuntural que marca el inicio de una tercera etapa, es el cambio del Vicario de la Solidaridad. El cambio de Precht por De Castro ha sido interpretado más como un problema de corte personal, que como un cambio de línea en la conducción de la línea de trabajo solidario. A pesar de todas las declaraciones de que “no habrá cambio de línea”, los pocos meses transcurridos bajo la conducción de De Castro, demuestran lo contrario: realmente hay un cambio de línea en la conducción. El problema de explicarse el porqué y junto con esto el destino de la práctica solidaria en la Iglesia; ambas preguntas nos llevan también a explicarnos en qué consiste el cambio de línea.

Ofreceremos brevemente algunos elementos para intentar una respuesta a las preguntas que formulamos.

- a) ¿En qué consiste el cambio de línea y cuál es el destino de la práctica solidaria?

No se trata de un corte violento con la línea anterior, sino más bien de profundizar paulatinamente en cierto aspecto de la práctica solidaria desde la Iglesia, hasta llegar a vaciarla de su contenido primitivo.

En efecto, la nueva línea se propone “pastoralizar” la práctica solidaria. Es decir, si la práctica solidaria era entendida fundamentalmente como trabajo social, se trata ahora de subordinar el trabajo social a la acción pastoral. Esta subordinación significa someter las demandas que surgen del trabajo social con los oprimidos, a las demandas pastorales de la Iglesia. Más adelante nos referiremos a la teología que subyace en ese esquema, especialmente a la noción de evangelización que lo fundamenta y que consiste en separar dentro de la historia humana dos planos, el de la fe y el de la vida concreta.

El subordinar el trabajo social a los criterios pastorales, tiene como efecto inmediato la necesidad de transformar al trabajador social en agente pastoral. Pero, no todo trabajador social puede convertirse en agente pastoral, sólo aquel que es creyente y tiene algún grado de militancia católica. Aparece así un elemento nuevo en la línea de la práctica solidaria de la Iglesia, es la distinción entre creyente y no creyente. Anteriormente la convocatoria era amplia, ahora comienza a restringirse. Se compromete la noción de pluralismo.

La tendencia parece ser absorber el trabajo social en la “pastoral católica ordinaria”; ello implicará hacer pasar las necesidades y demandas de los sectores populares afectados, por el filtro de un “proselitismo eclesiástico” que no parece que encontrará muchos seguidores en el clero que trabaja en la base popular.

b) ¿Por qué este cambio de línea?

Por el momento plantearemos una hipótesis que luego desarrollaremos en la segunda parte de este trabajo.

Muy brevemente señalaremos que, por una parte, parece ser que la Iglesia ha sido superada por su práctica de solidaridad llevándola a desarrollar un papel no querido por sus conductores, y por otra parte, que en esta etapa, la Iglesia institucional ha llegado a estar en condiciones de plantear un proyecto social y político (“Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad”) en torno al cual busca ordenar a toda su base social eclesiástica y laica católica, y por tanto a redefinir el papel que tiene la práctica solidaria en la consecución de este proyecto. Proyecto que pasa por el cambio de las condiciones políticas

globales de dictadura, hacia una transición democrática, cívico-militar con componente democristiano.

El trabajo social solidario debe subordinarse a este proyecto eclesial.

Podemos afirmar que esta tercera etapa de la práctica solidaria de la Iglesia, se caracteriza por la relativa maduración de dos procesos que condicionan “lo solidario”:

- El proceso de clarificación y decantamiento de un proyecto político por parte de la jerarquía; su expresión acabada es el documento de trabajo “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad”. El es el marco de redefinición de la solidaridad.
- El proceso de consolidación del rol mediador que pasa a ejercer la Iglesia respecto a las demandas populares. En la medida que dicha mediación ha significado que las demandas populares pasan por el “filtro seleccionador” de la institución, las organizaciones populares han pasado a afirmar su autonomía –dentro de los límites– y a no hacer pasar muchas de sus demandas por la instancia eclesial. En los últimos años las organizaciones populares han logrado una relativa rearticulación y una madurez nueva, que coloca nuevos parámetros al trabajo solidario.

Proyecto eclesial y autonomía de las organizaciones populares no siempre consiguen articularse y en algunos ámbitos entran en oposición. En definitiva son dos racionalidades distintas: la de un proyecto que interpreta las aspiraciones políticas de los sectores medios y de la pequeña burguesía católica, y la racionalidad de un proyecto popular en gestación problemática. La existencia de esta oposición dentro de la práctica solidaria, coloca los desafíos de dos tipos: o se avanza en una línea de acompañamiento de las organizaciones del pueblo en pro de su liberación; o se retrocede en una búsqueda de “la identidad cristiana” definida en torno a un proyecto que da a los sectores populares un lugar subordinado. La elección de este segundo camino por parte de la institución eclesial nos lleva a afirmar que, en este caso, la Iglesia ha sido superada por su práctica solidaria. En efecto, el desarrollo de la práctica de solidaridad y de defensa de los derechos humanos, en este período, tiene orígenes bien concretos. Sus raíces se encuentran en los efectos producidos por los intentos de la burguesía por superar su propia crisis de dominación. La dictadura militar prolonga la crisis de dominación o al menos no la resuelve y provoca lo que los Obispos llaman “la crisis de la estratificación de las clases”. La Iglesia, mientras formula críticas correctivas al régimen, asume la defensa y el apoyo de los afectados. Los afectados como hemos visto son fundamentalmente los

sectores populares. Pero aquí surge un rasgo muy específico que diferencia la práctica solidaria actual de los otros períodos. La Iglesia no tiene posibilidad de “elegir” a los sectores afectados, ni tampoco de programar su asistencia en el tiempo. El sistema le impone una masa entera a la que en distintos planos hay que entrar a apoyar. Se trata de una masa popular que, a pesar de haber sufrido una derrota, tiene viva su historia; intenta reconstruir sus organizaciones, y desarrolla su práctica social inspirada en las vertientes ideológicas de la izquierda chilena. Dentro de esta masa está demasiado presente la izquierda y la conducción partidaria de origen marxista. La Iglesia no elige a esta masa, por el contrario, la recibe como un efecto de la crisis de la dominación en la sociedad, hasta cierto punto se puede decir que le es impuesta por la lógica del sistema capitalista y de su forma política autoritaria. De aquí que en la actualidad, en la etapa del “volcarse hacia adentro” de la Iglesia, el problema de la práctica solidaria se haya llegado a conceptualizar de alguna manera a través de la distinción entre creyente y no-creyente. La masa popular de afectados tiene un sesgo de no-creencia. Para los efectos del trabajo social solidario, los sectores populares aparecen como sujetos de la no-creencia, con su historia escrita en perspectiva socialista, con sus dirigentes militantes de izquierda, con sus demandas por una sociedad más justa que propicia un cambio radical del sistema, y sobre todo con la presencia de una “ideología marxista” en su práctica social. ¡Es curioso cómo dentro de cierta mentalidad cristiana, la lucha de clases puede ser reinterpretada como problema de creencia versus no-creencia!

Es así como en el desarrollo de la práctica solidaria de la Iglesia, lo solidario se convierte en un problema que, dentro de un cierto concepto restringido de “evangelización” o dentro de una “eclesiología corporativa”, llega a implicar un desafío a la propia “identidad cristiana”.

El problema de la práctica solidaria en esta tercera etapa, consiste en esta capacidad restringida de respuesta a las demandas y necesidades de los afectados. El problema remite inmediatamente al concepto de Iglesia y al modo de concebir las relaciones “Iglesia–mundo”.

Pero las restricciones de la práctica de solidaridad gestada a lo largo del período, ponen en evidencia una situación de crisis interna de la Iglesia. Tal vez el papel protagónico jugado por ella frente a la dictadura, en el sentido de buscar su humanización y abrir espacios, ha colocado en segundo término esta situación de crisis, pero en la etapa actual ella se hace más evidente.

La crisis de la sociedad, caracterizada por los Obispos como “crisis de la dominación, y de la estratificación de las clases”, llega a la Iglesia por la vía

de la solidaridad con los afectados por la dominación militar y no sólo llega, sino que se instala colocando nuevos desafíos que la Iglesia ha comenzado a abordar de un modo determinado.

No es posible atender las líneas de conducción que hoy día se dan dentro de la Iglesia –y no sólo en el ámbito del trabajo social solidario, también en el ámbito de los intelectuales y las restricciones colocadas por la Academia de Humanismo Cristiano a la incorporación de grupos y personas de izquierda– sin comprender en forma más detenida cuáles son las salidas de superación que se implementan desde la institución eclesial.

2. La situación de crisis interna de la Iglesia y las líneas de superación de la crisis

Tanto el cambio de ubicación de la Iglesia frente al Estado, como el impacto de las acciones de solidaridad y defensa de los derechos humanos son los datos nuevos de la práctica de la Iglesia, a través de los cuales la crisis de la sociedad se hace presente en el interior de la institución eclesial.

La situación de crisis se hace visible y se expresa como la incapacidad de la institución para asumir totalmente los efectos originados en la crisis de la sociedad. La Iglesia institucional no muestra una capacidad ilimitada para asumir la defensa de los afectados sin poner en peligro los datos que le dan “identidad”, es decir:

- Su concepto de Iglesia y de evangelización;
- Y su proyecto social y político que, en su formulación, da a los sectores populares afectados un papel pasivo y subalterno.

Intentaremos ahora describir los componentes de esta crisis, y al mismo tiempo vislumbrar sus líneas de superación.

Tres dimensiones aparecen en esta crisis interna:

- Crisis de identidad
- Crisis de conducción, y
- Crisis ideológica

a) Crisis de identidad: Sin duda es el componente central de esta situación de crisis y de él dependen los otros dos. Ya lo hemos venido describiendo en cuanto a su gestación. Resumiendo, podemos decir que en esta expresión de la crisis como problema de identidad, confluyen dos elementos:

- La existencia de un proyecto social y político de parte de la institución eclesial. Proyecto madurado a lo largo de estos años y formulado explícitamente en el documento de trabajo “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad”. Dicho proyecto incorpora como base una determinada noción de Iglesia, de evangelización y de pluralismo. Dirigido fundamentalmente a homogeneizar la base social católica, se coloca como referencia central de toda la acción de la Iglesia.

En lo social, la pretensión primera de dicho proyecto es la de reconstruir un consenso común dentro de la base social católica, demasiado “distráida” por las demandas solidarias y de defensa de derechos humanos, en medio de los cuales han asumido tareas conjuntas con sectores populares, partidos de izquierda y no-creyentes en general.

Así en la introducción al documento “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad” podemos leer:

“Ha sido redactado por encargo de la Asamblea Plenaria del Episcopado Chileno y destinado primariamente al pueblo cristiano, como un aporte a su reflexión”.

“(...) Es pensado y redactado más bien para estimular la reflexión y ayudar a creyentes adultos, a quienes la Iglesia considera como los instauradores del orden temporal, a sopesar sus responsabilidades”.

Se trata pues de entregar elementos que ayuden al “creyente adulto” para asumir este papel de “instaurador del orden temporal”. En este sentido decimos que la pretensión del documento es el de crear un consenso sobre el “orden temporal” dentro de la base social católica.

- El otro elemento que confluye en la configuración de esta situación de crisis de identidad, es la progresiva autonomía que afirma el movimiento popular dentro del espacio solidario, y que lleva a desdibujar el proyecto de “orden temporal” trazado por la Iglesia para “el creyente adulto”.

Los dos elementos que hemos anotado ponen como imperativo la búsqueda de un plano de identidad cristiana.

Podemos afirmar que esta búsqueda tiene efectos prácticos muy concretos en la actual coyuntura que vive la Iglesia. Vemos tres efectos importantes, especialmente en el ámbito del trabajo social solidario:

- Redefinición del trabajo social solidario como trabajo pastoral. Como ya vimos más arriba, ella trae consigo la subordinación del trabajo social y las demandas que de allí surgen, al objetivo pastoral intraeclesial. La subordinación trae como problema la readecuación del trabajo social solidario dentro de una nueva problemática intraeclesial que es la relación entre “fe y trabajo social”, en la medida que se trata de convertir al trabajador social en agente pastoral. (De este modo se pretende también crear un antídoto contra la “infiltración de izquierda” dentro de los aparatos solidarios de la Iglesia. Infiltración que es un fantasma actuante en el horizonte eclesial-jerárquico, no sólo chileno). Pero la redefinición a la que nos referimos, contiene un efecto impracticable que no podemos dejar a un lado. Si el trabajo social solidario consiguió abrir espacios significativos para la organización popular en rearticulación, la “prioridad pastoral” lleva a “cerrar” muchos de los espacios abiertos, o al menos comienza un proceso de restricción y cercamiento de dichos espacios, en otra etapa abiertos con mayor amplitud a las demandas que venían de abajo.
- Un segundo efecto de esta búsqueda de identidad es el que se refiere a los sectores de la Iglesia abiertamente comprometidos con los sectores populares. Por ahora, lo que se vislumbra, es la preocupación por impedir que un excesivo compromiso lleve a muchos cristianos a asumir una opción de clases que entre en contradicción con el proyecto social y político de la institución eclesial. La meta de la “identidad cristiana” llega a las zonas fronterizas donde lo cristiano y lo popular encuentran su síntesis en una lectura distinta del mensaje evangélico, una lectura hecha desde la práctica social de los sectores populares dominados.
- Un tercer efecto, consecuencia de los anteriores, es el que se refiere a las relaciones de la institución eclesial con las franjas más organizadas de los sectores populares.

La redefinición anterior señala un cambio de escenario interno del cual las organizaciones populares han comenzado a tomar nota, por lo demás, las cosas en parte nunca fueron tan diferentes, pero, con todo, la línea actual constituye una reducción del espacio existente anteriormente. No es el caso de entrar en mayor comentario en este documento. Nos interesa sólo señalar un efecto que en ningún caso es el factor más importante del desarrollo de las organizaciones populares en la actual situación, pero que marca una línea de comportamiento de la Iglesia como actor en el plano de la defensa de los derechos humanos violados.

b) Crisis de conducción.

Un segundo aspecto de expresión de la crisis interna de la Iglesia, es la que se refiere a la conducción: no se trata de una crisis en el nivel de los altos mandos jerárquicos, donde la homogeneidad de criterios es una antigua adquisición masiva, exceptuada la minoría episcopal derechista. Nos referimos a una crisis que afecta a lo que podemos llamar “los mandos medios jerárquicos”, distintos niveles medios de la jerarquía que en su compromiso solidario práctico han llegado a abrir espacios demasiado evidentes o demasiado estructurados en una perspectiva de acompañamiento a sectores populares. Estos actores se transforman así en elementos disfuncionales a la implementación del proyecto definido. A través de esta interpretación parece explicarse cambios como el del responsable de la Vicaría de la Solidaridad. En este mismo sentido el Cardenal Silva dio instrucciones a través de una circular (abril 1979). En ella se refiere tanto al estatuto de los creyentes en cuanto a participar obras o acciones de la Iglesia, como el papel de los “responsables de la actividad eclesial” a este respecto. *“El primer criterio de discernimiento será verificar la naturaleza del apoyo que se nos pide y ofrece; las finalidades que prudentemente pueden presumirse; y las circunstancias concretas que rodean cada situación particular. Los responsables de la actividad eclesial deben ejercer tal discernimiento en comunión jerárquica con el Obispo y con la debida participación de la comunidad Cristiana; teniendo siempre en vista, no sólo una necesidad o urgencia particular, sino el bien superior de la Iglesia”.*

c) Crisis ideológica: ¿Cuál es la teología fundante de esta búsqueda de identidad?

Los problemas que hemos señalado en la práctica social de la Iglesia, tienen su expresión en el horizonte ideológico de la relación “Iglesia–mundo”. Dos tipos de desafíos no resueltos en este nivel, y que se arrastran durante estos años constituyen el nudo de la crisis inmediata, cuya solución nos lleva a hacer algunas preguntas en el plano de la reflexión teológica actual. En efecto, un primer desafío es el que se origina en la práctica solidaria y de defensa de los derechos humanos de la Iglesia. Dicha práctica llevada a su máxima coherencia dentro de la situación latinoamericana, lleva a postular una transformación radical de las condiciones económicas, sociales y políticas.

Lleva a postular un cambio del sistema en su globalidad más que a fórmulas de reformas correctivas. Dicha radicalidad y coherencia tiene su punto de partida en una lectura del Evangelio que “opta por los pobres”.

¿Cómo compatibilizar esta opción llevada a sus últimas consecuencias, dentro del marco de la Doctrina Social Cristiana, tal como es entendida por la Iglesia Chilena? ¿Es decir, dentro de una interpretación que en definitiva cree que es posible la convivencia de valores cristianos con valores capitalistas? (Ver “Evangelio y Paz” y “Humanismo Cristiano y Nueva Institucionalidad”).

En otras palabras, ¿cómo se puede postular un proyecto sociopolítico que interpreta a los “sectores medios” con la “opción por los pobres”, sin entregar a esta opción un lugar subalterno?

El segundo desafío tiene la misma raíz pero ha sido conceptualizado como la “relación entre fe y política”. La Iglesia, a lo largo del tiempo, siempre ha encontrado una fórmula estable de articulación entre la fe y la política, prueba de ello es la teoría y práctica social cristiana en los últimos 30 años, pero la fórmula se desestabiliza cuando surge el cristiano que a partir de su fe camina hacia una utopía de sociedad no capitalista. No es el lugar para detenerse a analizar este problema; sólo interesa señalar que, frente al hecho del cristiano no capitalista, el problema de la relación entre fe y política adquiere otra dimensión: se pone en juego toda la capacidad de la Iglesia para aceptar la práctica social transformadora como parte de la opción cristiana por los pobres. En la medida que dicha práctica transformadora no ha surgido históricamente de una vertiente cristiana, sino del seno del movimiento popular chileno y su inspiración socialista, surgen en el comportamiento eclesial una serie de bloqueos históricos que tienden a ser enfocados como problema doctrinal de compatibilidad entre creencia y no creencia, pero que, en la práctica concreta, es el problema de la convergencia de cristianos y socialistas en una práctica social transformadora que es común tanto en su opción de clases originaria como en su proyección utópica de una sociedad más humana. Desde esta perspectiva el problema de la relación entre fe y política es menos abstracto, y se coloca en términos de la relación entre fe cristiana y política partidaria de sello transformador. El desafío actual consiste en cómo la perspectiva eclesial lo asume sin complejos ni sospechas de pérdidas de identidad cristiana.

Ambos desafíos nos remiten a preguntarnos por el tipo de teología que subyace a la práctica actual de la institución eclesial.

Al subrayar como problema el de la identidad de la Iglesia, ¿no se está tomando como punto de partida un concepto de Iglesia estático, “corporativo”, que separa a la Iglesia de la misión que le da sentido?

En efecto, según la “*Evangelii Nuntiandi*” la identidad más profunda de la Iglesia, separada de la misión de evangelización, ¿no significa un concepto abstracto de Iglesia, donde la búsqueda de identidad se convierte en el problema de buscar sólo la reproducción de su estructura organizativa e institucional? Así ¿no se vive a la Iglesia sólo como una “corporación” idéntica a sí misma? ¿Es dentro de esta lógica –que parece privilegia la reproducción de la institución– que hay que entender la distinción entre creyentes y no creyentes en la actual práctica social de la Iglesia?

Pero el problema eclesiológico lleva a la concepción de la misión de la Iglesia: la evangelización.

¿Qué es lo que entendemos por evangelización?

Siguiendo al teólogo Jon Sobrino en su lectura de “*Evangelii Nuntiandi*” distinguimos cuatro modos de evangelización:

“Los modos fundamentales de la evangelización son: 1) el anuncio de la palabra de Dios, como expresión del sentido global de la historia y de la gratuidad, 2) el testimonio de la vida de los cristianos, quienes en cuanto “sujetos” de fe pueden y deben transmitir “objetos” de fe, 3) la acción transformadora del mundo, que vaya realizando el contenido de la palabra: la implantación del Reino de Dios. Como el mundo en que la Iglesia desarrolla su misión es un mundo de pecado, a la evangelización le compete no sólo el anuncio, sino también, 4) la denuncia profética de todo aquello que impide o niega formalmente el Reino de Dios”.

Parece que la perspectiva de la búsqueda de identidad institucional, tiene capacidad para asumir los dos primeros modos de evangelización: el anuncio y el testimonio. “La forma fundamental de evangelizar se ha entendido entonces como la actividad de la proclamación verbal de la Buena Nueva”.

En la historia de la Iglesia obviamente su misión ha sido más amplia que la predicación verbal; ha llevado a cabo prácticas diversas pero éstas normalmente no se consideran como evangelización, sino como acompañamiento o exigencias éticas de la fe cristiana. La razón última de por qué se ha privilegiado tradicionalmente esta noción de evangelización consistía en que la misma revelación acaecida en Cristo se consideraba sobre todo a nivel doctrinal. La revelación acaecía a través de las palabras de Cristo o de las palabras sobre

Cristo consignadas en el Nuevo Testamento.

Ya es sabido que en el Vaticano II se superó esa concepción al añadir que “esta economía de la revelación se cumple por hechos y palabras trabadas entre sí” (“Dei Verbum” N°2).

(...) De esta forma aparece un nuevo enfoque de la evangelización. Antes de introducir a Cristo como objeto de la evangelización se menciona a Jesús como sujeto de la evangelización. Y de él se dice que evangelizó a través de la predicación (N°11) y a través de signos, es decir, de una praxis histórica (N°12).

De esta forma se introduce en la misma evangelización la eficacia de la praxis.

(...) Según la *Evangelii Nuntiandi* la evangelización se lleva a cabo a través de: 1) la proclamación verbal de la Buena Nueva, 2) del testimonio de la propia vida, y 3) de una praxis transformadora. De esta forma, aunque la “*Evangelii Nuntiandi*” no analiza la relación entre las tres dimensiones, sino que nuevamente las presenta, presta el innegable servicio de terminar con una concepción simplista de evangelización, pues “ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso inutilizarla” (N°17).

Después de esta larga pero iluminadora cita del teólogo Jon Sobrino queda más claro qué cosa queremos afirmar cuando decimos que una concepción de la Iglesia demasiado centrada en su identidad, separa a la Iglesia de la misión que le da sentido, es decir, de la evangelización. En efecto, como decíamos más arriba, para este modo de comprender a la Iglesia, no hay problemas con una evangelización entendida como anuncio y testimonio. El problema se coloca con una evangelización entendida como práctica transformadora y, a veces, con una evangelización que se entiende como anuncio profético.

Ante esta búsqueda de identidad de la Iglesia chilena, que se manifiesta en un “vuelco hacia adentro”, ¿cómo explicar su dificultad para asumir la evangelización como práctica transformadora de la situación de pecado social en que vive el país?

¿Cómo interpretar la persistencia de una especie de parálisis frente a la relación fe y política, cuando se trata de la política que trata de expresar la práctica transformadora del pueblo?

¿La “pastoralización” del trabajo solidario que subordina el trabajo social al “anuncio y al testimonio”, no muestra una desconfianza respecto al modo de evangelizar como práctica transformadora?

¿La subordinación de la denuncia a un determinado cálculo, no coloca interrogantes sobre la validez evangelizadora del gesto político?

Si tratamos de acercarnos a una interpretación, ¿no sería válido pensar que esta búsqueda de identidad y vuelco hacia adentro de la Iglesia, se explica por un condicionamiento muy estrecho de la práctica social de la Iglesia por parte del proyecto social y político definido por la Jerarquía?

En este caso, ¿se renuncia a articular dicho proyecto con la práctica transformadora de los sectores populares?

Preguntas de este tipo, creemos que están en la base del quehacer eclesial, y abren un espacio de discusión creadora en el sentido de la superación de la crisis que hemos descrito.

3. *¿La unidad puesta a prueba?*

En la parte anterior, hemos examinado una situación de crisis interna de la Iglesia viendo en el impacto del trabajo solidario y la defensa de los derechos humanos, una causalidad bastante determinante de esta situación. Aquí el problema de trasfondo era el de la relación de la Iglesia con los sectores populares.

Queremos referirnos brevemente a cómo se expresa esta crisis respecto a los sectores burgueses de la sociedad. Se observa en el último tiempo una actitud de repliegue de la Iglesia, respecto al régimen, es decir, una reducción de sus críticas correctivas; una reactividad más o menos medida, una moderación en las acciones que puedan generar conflictos, una actitud que más de alguien resume en la expresión “no hacer olas al régimen”.

Para ilustrar esta percepción podemos señalar algunos hechos y pronunciamientos del último período:

- La Carta del Comité Permanente (9 de noviembre de 1978) sobre los detenidos desaparecidos.

Si bien pretende denunciar el agotamiento de las gestiones frente a un régimen que persiste en ocultar la verdad, por otro lado, insinúa el término del papel de la Iglesia e invoca a los sentimientos de resignación de los familiares. La Iglesia reduce su capacidad de presión a pesar de tener una legitimidad moral que continuar poniendo en juego.

- El impacto que en ciertos niveles causó la carta de los ocho “cristianos por el capitalismo” (15 diciembre de 1978) titulada “Ante un deber de conciencia” (Julio Philippi, Jorge Cauas, Gonzalo Vial, José Piñera, Juan de Dios Carmona, William Thayer, Guillermo Pumpin y Jaime Guzmán).
- La actitud de moderación negociadora en el conflicto con la rectoría de la U.C., donde, a propósito de la solidaridad de los estudiantes de teología con los detenidos del 1° de mayo, se puso en juego el principio de autoridad en un terreno estrictamente eclesial.

¿Cómo interpretar esta actitud de la institución eclesial? Es claro que la Iglesia y el régimen militar poseen dos proyectos que se contradicen. Pero, en el nivel intra eclesial, una oposición crítica demasiado cuestionadora, podría crear problemas dentro de la “unidad” del cuerpo eclesial.

Se trata pues de extender la unidad hacia la derecha capitalista. Unidad que pasa por la moderación en su afán de lucro y en la aceptación o al menos apertura frente a un proyecto rectificador social cristiano.

Una pregunta surge a propósito de este tratamiento que insinuamos: ¿por qué cuando se trata de sectores burgueses el problema se plantea en torno a la unidad y, cuando se trata de los sectores populares, en términos de “identidad de Iglesia”?

Si tomamos esta pregunta desde el ángulo de la no-creencia, ¿por qué la “no-creencia del dinero” de la derecha capitalista es asumida como problema de extender la unidad, mientras la “no-creencia de las necesidades” existente en los sectores populares es tratada con el imperativo de la identidad?

Al terminar esta reflexión queremos decir que hemos intentado entregar sólo elementos para analizar una realidad compleja y conflictiva. Hemos querido examinar el “vuelco hacia adentro” de la Iglesia y algunas de sus consecuencias. Hemos tratado a la Iglesia como actor social y político, teniendo presente su definición como “comunidad de fe”; no es fácil establecer fronte-

ras entre el hecho religioso y el hecho político, pero ambas son dimensiones de una práctica social. Hemos parcializado conscientemente el hecho religioso que es la Iglesia como “red de comunidades”, y su práctica social dentro de los sectores populares será materia de otro análisis.

Santiago, agosto de 1979

