

Anotaciones al Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología celebrado en San Paulo, Brasil

Francisco Tamayo, Pbro., Bogotá

Una "Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares": tal es el tema del Congreso, cuyo texto integral fue publicado en las pp. 282-296 de esta revista. De su desarrollo se esperaría un interesante planteamiento teológico. Pero el resultado de aquellos diez días de reflexión teológica que se refleja en el Documento no corresponde exactamente a estas expectativas. Veamos por qué:

A las comunidades cristianas populares que en el Documento se identifican con las Comunidades Eclesiales de Base, se les asigna un servicio liberador dentro de su misión específica evangelizadora, profética, pastoral y sacramental (22). El lector no debe, sin embargo, esperar un desarrollo de estos cuatro aspectos que indudablemente iluminarían la misión específica de la Iglesia en general y de las comunidades de base en particular. La preocupación de los teólogos reunidos en San Pablo es otra: destacar el trabajo de la Iglesia "en la construcción de la fraternidad y la solidaridad de todas las clases oprimidas y de las razas humilladas por este anti-Reino de la discriminación, de la violencia, y de la muerte, que es el sistema capitalista dominante" (23).

El Evangelio, del cual "se *apropian*" los pobres, sirve para inspirar la lucha por la liberación (24). De este modo el Documento se adentra en el tema de la evangelización, tan actual y tan caro a la Iglesia de hoy. Mas para sus autores, evangelizar es anunciar "al Dios que hace alianza con los oprimidos" (40), y proclamar la historia de la liberación total presente en los acontecimientos actuales (41). El tema bíblico de la Alianza es pues interpretado restrictivamente; desde Abraham hasta Jesucristo, Dios no hace alianza con el hombre, con el pecador, con la humanidad caída, con la raza de Adán, sino con una porción bien definida sociológicamente: los oprimidos. El anuncio de este acontecimiento es realizado por los pobres (43) y se dirige a las masas abandonadas (44) a fin de transformar la masa en pueblo y realizar "la liberación de su cultura, de su lengua, de su raza, de su sexo" (45).

De esta manera se restringe también el sujeto de la evangelización. Son los pobres quienes evangelizan, después de haberse "apropiado" del Mensaje. Y el lugar privilegiado (y según el Documento, el único, pues no se mencionan otros) para esta labor de evangelización son las Comunidades Eclesiales de Base "lugares de encarnación de una Iglesia que, fiel a su vocación, hace constantemente del pueblo, desde "los no invitados al banquete" (Lc 14, 15-24)" (43).

Podemos preguntarnos quiénes son estos pobres, encargados de la misión evangelizadora. ¿Qué relación tienen con los "pobres de Yahvé" de que tanto se habla en la Sagrada Escritura? ¿Son quizás pobres en el sentido evangélico, los *anawim*, aquellos que han puesto toda su esperanza en el Dios de las misericordias, cuyo modelo es el Servidor descrito por Isaías (Is 52, 13; 53, 12)?

No precisamente. Más bien parecen ser "las grandes mayorías explotadas, concentradas especialmente en el llamado Tercer Mundo" (6), "las clases explotadas, las razas oprimidas, los seres que se desea mantener ausentes y desconocidos en la historia humana, y que cada vez con mayor decisión, muestran su propio rostro, expresan su palabra y se organizan para conquistar por sí mismos el poder" (9).

La sola ubicación sociológica dentro de estas clases sociales da, pues, derecho a ser considerado miembro de la Iglesia, propietario del Evangelio y evangelizador propio iure. Basta con ser explotado o marginado para que se reciba el título de cristiano. El Documento no siente la necesidad de hablar de conversión personal como *paso previo* para pertenecer al grupo escogido de los creyentes. Mucho menos se mencionará el Bautismo, sacramento de la iniciación cristiana, al cual no se hace ni siquiera una alusión. Tampoco se requiere, al parecer, la penitencia, sin la cual todos igualmente pereceremos. Si es necesario convertirse, poco importa que la conversión se lleve a cabo en el corazón; lo importante es pasar del estado de masa a la condición de pueblo, por medio del proceso de conciencia de pertenecer a la clase dominada, de organización y de lucha (45 y 69).

Tampoco se hace hincapié en el acto de fe como aceptación personal y voluntaria de la persona y de la doctrina de Jesucristo dentro de la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. A pesar de que se afirma que "la conversión al Evangelio de Jesús no se limita a tomar conciencia de que es necesario estar al lado de los oprimidos, sino que implica, sobre todo, la apertura a la palabra de Jesús acogida en la fe" (93), lo que realmente transforma es la lucha: "La Iglesia que *renace* en este pueblo, en lucha espontánea y organizada, comparte esta lucha y muchas veces la impulsa con su fe incommovible en el amor de Dios que *garantiza el sentido absoluto de esta lucha*" (69). En esta perspectiva, la fe más parece consistir en un proceso comunitario popular en el que "el pueblo pobre descubre mejor su identidad, su valor, su misión evangelizadora dentro de la historia de liberación de los pueblos" (45).

¿Cuál es el contenido de la Evangelización? La respuesta es simple. "La buena nueva que anuncia a los pobres el fin de la opresión, de la mentira, de la hipocresía y del abuso del poder" (48). No se habla de la comunión trinitaria, del designio eterno de Dios, de su infinita bondad, porque todo eso sale de la perspectiva antropológica en que se mueve el documento. De ahí que la revelación de Jesucristo haya de ser encontrada en los pobres, en sus luchas, en su camino de liberación (59). "En la lucha de una vida justa para los pobres *confesamos* a la Iglesia de Jesucristo como su cuerpo en la historia y como sacramento de liberación" (76) Cf 41 y 26.

El Evangelio se identifica con el anuncio del Reino hecho por Jesucristo. Pero el Reino de Dios que el Mesías anuncia se reduce a la proclamación de "un Dios que se revela como tal, porque reina haciendo justicia a los pobres y oprimidos... un Dios que convoca a los hermanos desde los más pobres y abandonados" (47).

Así concebido el anuncio del Reino, nada de raro tiene que se convierta en motor de la lucha de clases. Porque el Evangelio "es también mala noticia para quienes lucran por abuso y la injusticia. *Por eso* los poderosos persiguen a Jesús hasta la muerte" (48). Esta primera contradicción se repetirá luego a nivel de la Iglesia apostólica. Las primeras comunidades recorrieron el camino liberador de Jesucristo proclamándolo como único Señor: llegaron al martirio por rechazar el culto idolátrico a los poderes de este mundo" (49). Y es fácil entonces aplicar el esquema a la realidad de nuestros días. "Hoy muchas comunidades cristianas recorren el mismo camino de seguimiento de Jesús. Rehúsan aceptar los mecanismos de dominación que enriquecen a los sectores y países

poderosos con la pobreza de los débiles; reclaman para los oprimidos y explotados la justicia y la dignidad, el trabajo y el pan, la educación, el techo y la participación en la construcción de la historia de cada pueblo" (49).

Si pues la noción de "pobres" es la clave de interpretación de la evangelización, la de martirio se emplea en la misma línea, pero con mayor audacia y con una generosidad conceptual admirable. Todo comienza con la *lucha* (otro concepto fecundo, que por supuesto no necesita ser aclarado ni criticado): "Desde esta lucha liberadora estas comunidades experimentan al Señor como vivo y presente" (49). La lucha, sin embargo, va acompañada de la experiencia espiritual. "Al interior de este proceso se experimenta a Dios como Padre, a quien es ofrecido todo esfuerzo y toda lucha; de quien viene la valentía, el coraje, la verdad y la justicia" (50).

La lucha necesariamente desencadena la represión que se ensaña en quienes denuncian la existencia de miseria y opresión, cuya secuela son los mártires. "Por eso los mártires de la justicia, que dan su vida por la libertad de sus hermanos oprimidos, *son también mártires de la fe*" (52)!!! No se requiere, tampoco aquí, un acto de fe personal, ni una adhesión a Jesucristo como ha sido el caso en toda la tradición de la Iglesia, desde Esteban hasta los cristianos de la Iglesia del Silencio. No. En la perspectiva del Documento, basta una vinculación a la lucha, basta pertenecer al movimiento popular de liberación, para estar en el camino del martirio, y para tener derecho a la veneración y al culto que la Iglesia reserva tradicionalmente a quienes derraman su sangre para confesar el nombre del Señor Jesucristo. "A los torturados, desaparecidos, exiliados, presos y asesinados de este pueblo tenemos derecho a *celebrarlos como mártires*. Son obreros, campesinos, indios y negros, hombres y mujeres, niños inocentes entusiasmados ya por el proyecto histórico de sus padres" (70).

La fe pues no es necesaria. Lo que interesa sí es el entusiasmo por el "proyecto histórico". Por fortuna para la teología, el Documento precisa el sentido y el valor de este proyecto: "A medida que se desarrolla el movimiento popular se plantea la *cuestión fundamental* de la formulación del *proyecto histórico*, que encuentra hoy su base en la crítica del capitalismo y de la dominación imperialista. Este proyecto incluye una exigencia radical de democratización en la construcción del sistema político en el cual el control popular sobre los gobiernos y el poder popular sean una realidad efectiva" (11).

Este texto no abre al verdadero sentido "teológico" de todo el trabajo del Congreso Internacional Ecuménico, y de su búsqueda común por la implantación del Reino de Justicia y de Paz. (3). También nos orienta acerca del significado real de la identificación que se hace entre Comunidades Eclesiales de Base y comunidades cristianas populares. Lo que llama la atención es que haya necesidad de dar esa vuelta tan larga por los terrenos del Reino, de la evangelización, y del compromiso cristiano, cuando la *cuestión fundamental*, que es la formulación del proyecto histórico, se soluciona a base de la crítica del capitalismo y de la dominación imperialista. Y de hecho, el Documento realiza este trabajo en los Nos. 12 a 18, sin mucho esfuerzo teológico, al tratar de las "Estructuras de Dominación".

¿Qué necesidad puede tener el movimiento popular de que en su interior se encuentre "unos cristianos que expresan y celebran su fe en Cristo y su esperanza en el Reino de Dios"? (19). Tal vez lo único importante sea saber que "las clases populares emergentes impulsan movimientos sociales" (8), y que "se trata del hecho nuevo, de la irrupción masiva de los pobres de cada sociedad... y que cada vez con mayor decisión, muestran su propio rostro, expresan su palabra y se organizan para conquistar por sí mismo el poder que les permita

garantizar la satisfacción de sus necesidades y la creación de verdaderas condiciones de liberación" (9).

A no ser que ésta sea precisamente la Buena Noticia, el Evangelio del Reino de Dios. Y así parece ser para los autores del Documento. Según su concepción teológica, afortunadamente para la "Iglesia establecida" el movimiento popular irrumpe también en el mundo eclesial, lo cual permite a aquella gozar de un "tiempo de gracia y de conversión" (19-20). La Buena Nueva viene pues de los movimientos populares de liberación. El proyecto histórico en su formulación no deja por fuera a los cristianos!!! "En la lucha del pueblo, la Iglesia redescubre siempre más su identidad y su misión propias" (20).

Redimida así la Iglesia por los movimientos populares, convertida "por el juicio de Dios que irrumpe en la historia liberadora de los pobres y explotados" (20), produce en su propio seno un movimiento eclesial que se encarna en diferentes tipos de Comunidades Eclesiales de Base", donde el pueblo encuentra un *espacio de resistencia*, de lucha y de esperanza frente a la dominación" (21).

La Iglesia, pues, nace del pueblo. Es convocada desde el pueblo. Se manifiestan en las comunidades populares, que son su encarnación (43), lugar de resistencia (68) en donde los cristianos se organizan para ser lanzados a la lucha por la justicia.

Esta manera de concebir la Iglesia hace innecesarias las dimensiones teológicas que tratan de los sacramentos o de los preceptos y mandamientos de Jesús, o de la organización jerárquica querida explícitamente por el Señor. Tampoco siente la necesidad de elaborar una antropología, así sea rudimentaria, ni una Cristología (que sólo se evoca como una simple analogía "para entender la relación entre Reino y liberaciones históricas", en un texto de corte adopcionista) (34). No se interesa por el Verbo pre-existente, ni por la consumación de la historia en el Juicio de responsabilidades personales a que será sometido el hombre (Mt 25). Se ignora toda tradición en el sentido católico, se desconoce la universalidad de la Iglesia tanto en su dimensión espacio-temporal como en su dimensión antropológico-cultural. Se calla la fundación de la Iglesia por Jesucristo, las funciones confiadas a Pedro y al Colegio Apostólico, se silencia la vida eclesial y todas sus polifacéticas manifestaciones carismáticas y ministeriales. Jamás se habla en el Documento del sacerdocio, ni en su realidad bautismal, ni en su realidad ministerial. Para nada se considera la dimensión sacramental del misterio de la Iglesia, ni se la percibe como "Koiononía" o *communio fidelium*.

Todo pues se reduce al "compromiso" que es ante todo compromiso político. No se menciona nada que no tenga que ver directamente con la lucha popular. La familia no es, seguramente, una parte del compromiso cristiano, ni la cultura, ni el trabajo, ni la vida consagrada... Se llega al extremo de presentar la oración contemplativa como una simple "dimensión de las comunidades cristianas populares" (63). La espiritualidad cristiana, rica y fecunda en sus formas pluralistas, se reduce al seguimiento de Jesús "que se revela en el pobre, en las luchas, en la entrega, en el martirio del pueblo" (59).

Para acabar de comprender la "Eclesiología de las comunidades cristianas populares" conviene fijar la atención en las "Aclaraciones" que el Documento ofrece hacia el final (No. 91-95).

La primera de ellas afirma que "la participación del *pueblo de Dios* en la vida interna de las Iglesias cristianas se hace cada vez mayor... Se constata con alegría cómo nuestros Obispos y pastores toman, *por iniciativa propia*, medidas eficaces que hacen esta participación siempre más amplia y efectiva al interior de la comunidad eclesial y en su orientación pastoral" (91). Sorprendente afirmación que contrasta con mucho de lo expuesto en los párrafos que preceden a las "Aclaraciones".

Ya no se habla aquí del "pueblo" simplemente, ni de las masas, ni de las comunidades populares, sino que se introduce (por primera vez) la noción de "Pueblo de Dios". Y en contraposición con aquella "Iglesia rica y dominadora, impregnada del espíritu del mundo" reacia a acoger "los nuevos ministerios que las comunidades requieren y generan" (82-83), aquí los asistentes al Congreso Teológico descubren con alegría una creciente participación de todo el pueblo de Dios en la vida interna de las Iglesias. Y ello debido a que los Obispos y pastores "por iniciativa propia, hacen esta participación más amplia y efectiva".

¿Es esta la misma Iglesia que no acepta vivir de esta vida entregada por la causa de Dios en la causa de las clases hoy explotadas y oprimidas"? ¿Es la misma que parece no tener "ojos nuevos para reconocer al Señor crucificado en los rostros desfigurados de los empobrecidos del Tercer Mundo"? (71). Habría sido oportuno ampliar las "Aclaraciones" para despejar estos y otros interrogantes.

Pero hay más. Parece que los participantes en el Congreso sintieron la necesidad de *aclarar* su exposición afirmando que "las iglesias cristianas, como instituciones, no deben restringirse a una parcela de la sociedad, en detrimento de la universalidad del mensaje de Jesús" (92). Como si al releer sus elaboraciones eclesiológicas las hubieran percibido excesivamente "populares", restringidas a una sola clase social. Era pues necesario rectificar y dejar abierta la puerta de la comunidad eclesial a todos, con la sola condición de que "estén dispuestos a asumir las aspiraciones liberadoras de los oprimidos" (92). Aquí, como se ve, la aclaración fue más sutil y no tan generosa. Porque se afirma francamente la universalidad, condicionándola, eso sí, a la causa de la liberación de los oprimidos.

Con lo cual se hace necesaria una tercera aclaración sobre el concepto de liberación, que a lo largo de todo el documento se mantiene fielmente en el terreno de las realidades tangibles, socio-económicas, dentro del marco político que impone el "proyecto histórico". Aquí, en la aclaración, a primera vista se tiene la impresión que se abre una perspectiva "meta-histórica", una dimensión vertical y trascendente:

"Debemos alabar al Señor por la participación de los cristianos en la construcción de sociedades justas y fraternas. La liberación y sus implicaciones socio-políticas, así como las categorías de análisis que la definen no se agotan en las teorías sociales. Antes de que las ciencias sociales hablasen de liberación, el pueblo de Dios la realizaba en el Egipto de los faraones. *La liberación es el centro del mensaje bíblico*. En el horizonte de la expectativa pascual, la liberación no se reduce a éste o aquel modelo político, sino que traspasa toda historia: alcanza su plenitud en la manifestación del Reino asegurado por la práctica liberadora de Jesús y por la bondad misericordiosa del Padre".

Esta aclaración tiende a reforzar el contenido de los números centrales en que se expone el pensamiento teológico del Congreso sobre el Reino y la Liberación. Vale la pena releerlos:

"La realización del Reino como designio último de Dios para su creación, se experimenta en los procesos históricos de liberación humana. El Reino posee por un lado carácter utópico, nunca totalmente realizable en la historia, y por otro lado se anticipa y se concretiza en las liberaciones históricas. El Reino impregna y atraviesa las liberaciones humanas manifestándose en ellas, pero sin identificarse con ellas. Las liberaciones históricas, por el hecho de ser históricas, son limitadas, pero abiertas a algo mayor. El Reino las sobrepasa. Por eso es objeto de nuestra esperanza y podemos entonces orar al Padre: "Venega tu Reino". Las liberaciones históricas encarnan el Reino en la medida en que humanizan

la vida y generan relaciones sociales de mayor fraternidad, participación y justicia" (33).

El reino, pues, posee carácter utópico, porque no se identifica con las liberaciones históricas, que son limitadas y están abiertas a *algo mayor*. ¿Qué es este "algo mayor"? ¿Cuál es "el objeto de nuestra esperanza"? ¿Es algo diferente a la liberación?

Parece que no, porque un poco más adelante se afirma: "*La liberación y la vida que Dios nos ofrece sobrepasa, pues, todo lo que podemos alcanzar en la historia*" (35). Liberación y Reino parecen coincidir. Parecen ser la misma realidad que se encarna en la historia, pero al mismo tiempo traspasa la historia. "El Reino se concretiza en las liberaciones... Las liberaciones históricas encarnan el Reino" (33).

¿Cuál es entonces la dimensión trascendente del Reino (o sea de la liberación)? ¿Es una realidad futura, meta-histórica, culminación del designio de Dios? Si el Reino se *anticipa* en las liberaciones históricas, ¿qué es lo que esperamos para después de ellas? En realidad, nada. No hay realmente un "después". Porque a pesar de que "la liberación sobrepasa todo lo que podemos alcanzar en la historia", no hay nada que se nos ofrezca "fuera de esa historia, sin pasar por ella" (35).

Como se ve claramente, lo trascendente del Reino no se nos ofrece fuera de la historia. Otros textos se encargan de ratificar esa inmanencia, ese carácter histórico y actual del Reino, es decir, de la liberación:

"La liberación de los pobres es una historia inmensa que abarca la totalidad de la historia de la humanidad y le *da su verdadero sentido*" (41). Hay que encontrar, pues, el sentido de la historia en el aquí y ahora, en la concreta realidad intra-histórica. "El Evangelio proclama la historia de la liberación total *presente en los acontecimientos actuales*. Ella muestra cómo aquí y ahora en medio de las masas de América Latina y en todos los pueblos marginados Dios está liberando a su pueblo" (41).

Si no está más allá de la historia, no puede ser sino un aspecto de la misma liberación. Un aspecto del Reino que entra en relación con las liberaciones históricas de manera análoga a lo que sucede en el misterio de la encarnación: "Así como en el único y mismo Jesucristo, la *presencia* de Dios y del hombre conservan cada uno su identidad, sin absorción ni confusión, así acontece con la realidad escatológica del Reino y las liberaciones históricas" (34).

Una realidad que no se confunde con las liberaciones históricas, que no las absorbe, y que sea análoga a la "presencia" de Dios en Jesucristo, ¿qué es concretamente? La respuesta está dada en la afirmación siguiente: "Las liberaciones históricas *encarnan* el Reino en la medida en que humanizan la vida y generan *relaciones sociales de mayor fraternidad, participación y justicia*" (33). Este es el objeto de nuestra esperanza. Esto es lo que en la liberación tiene carácter utópico. Esto es lo que pedimos al Padre cuando decimos: "Venga tu Reino": mayor fraternidad, participación y justicia. El Reino tiene una misión específica: *humanizar la vida*. ¡Esa es su trascendencia! ¡Esa es su novedad!

En esta perspectiva se entienden todos los textos que ilustran la doctrina del Reino: "El Reino es gracia y debe ser acogido como tal, pero es también exigencia de vida nueva, de compromiso en la liberación solidaria de los oprimidos y en la construcción de una sociedad justa. Por eso decimos que el Reino es *de Dios*, es gracia y obra suya, pero al mismo tiempo es exigencia y tarea para el ser humano" (36). Este enfoque antropocéntrico domina todo el Documento y reduce todo el contenido del Evangelio, mutilando cualquier dimensión "vertical" que introduciría la comunión trinitaria fuente de toda vida espiritual, modelo de toda relación social, principio de toda fraternidad, participación y justicia.

En resumen, se pueden observar en el Documento un enfoque para la reflexión centrado sólo en la dimensión humana, un uso arbitrario de los conceptos bíblicos a los que se asigna un significado exclusivamente sociológico, y una ambigüedad sistemática en el discurso que —si bien materialmente toma la terminología de la Escritura— formalmente se queda aprisionado en el marco de una ideología política, que se constituye en clave única de hermenéutica teológica.

Para terminar, y a manera de ejemplo, podríamos traer a colación un párrafo de Puebla —entre los muchos que podrían citarse— cuya lectura muestra a las claras la diferencia entre el enfoque integral, universalista y católico de los Obispos latinoamericanos, y el enfoque reductor y pobre que se manifiesta en el Documento Final elaborado por el Congreso Teológico de San Pablo:

“En una palabra, nuestro pueblo desea una liberación integral que no se agota en el cuadro de su existencia temporal, sino que se proyecta a la comunión plena con Dios y con sus hermanos en la eternidad, comunión que ya comienza a realizarse, aunque imperfectamente, en la historia” (Puebla 141).

Documento de 1681 contra la Esclavitud

En el Archivo de Indias de Sevilla, bajo el número de orden “Santo Domingo, 527 (1681-1683)”, se encontró un Memorial inédito, con este título: “A mayor honor y gloria de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de paganos y después de cristianos”. El documento fue escrito por Fr. Francisco José de Jaca de Aragón, O.F.M. Cap., que había trabajado en Cartagena, Colombia, junto con Fr. Epifanio de Borgoña, donde conoció y mantuvo amistad con el P. Sandoval y San Pedro Claver. Por su actuación en favor de los esclavos, los dos capuchinos fueron llevados a La Habana, en 1680. Allá Fr. Francisco José de Jaca de Aragón comenzó a redactar su Memorial o “resolución”, que terminó de escribir en el viaje hacia España, para presentarlo directamente al Rey. En su libro *San Pedro Claver* (Cartagena 1980), tomo I. pp. 125-137, el P. Angel Valtierra, S.J., publica por primera vez textos seleccionados de este histórico Memorial, con una breve introducción. Con su autorización reproducimos aquí estas páginas. El documento consta de 63 capítulos en los que, en la retórica de la época, se presentan los argumentos de esclavistas, y son destruidos a golpes de dialéctica. Fray Francisco José poseía una erudición innegable. Sus principales fuentes fueron Fray Tomás de Mercado (1569) y Alonso de Sandoval, S.J. (1627). La presente selección de textos son las páginas más definitivas, sin introducir en ellas otros cambios que eliminar algunas frases repetitivas, modernizar la ortografía e incluir subtítulos, utilizando casi siempre palabras que aparecen en el texto original:

El señorío de la libertad

...El divino y soberano creador de cielos y tierra ...no obstante la infinita distancia... desde la racional criatura... ha querido, ...sobre lo absoluto de su dominio ...sobre ella, ...adornarla con el señorío de la libertad.

...Lo grande, lo principal y lo que es sobre toda estimación y precio, como es la libertad, la cual sólo su Divina Majestad tiene en los tesoros de su divino querer... (y) para cuya significación ...el pecho no solo católico, pero el de un rudo bárbaro no ha menester más luz que la participación en su principio.