

“Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares”

Documento sobre las Iglesias Populares

José L. Idígoras, S.J.

Profesor de Teología en la Facultad Pontificia y Civil de Lima, Perú

En el número anterior de esta revista (pp. 282-296), se publicó el texto del Documento del IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología, celebrado en Sao Paulo, del 20 de febrero al 3 de marzo de 1980. Vamos a hacer ahora algunas breves reflexiones sobre dicho texto, pues creemos que realmente merece nuestra atención. Citaremos también ocasionalmente la ponencia presentada por G. Gutiérrez en dicho Congreso, con el título “Comunidades cristianas de base” y que ha sido publicada en *Páginas*, n. 29 de mayo de 1980.

Lo primero que nos parece que hay que señalar en el texto que comentamos, es su valor positivo y su interpelación viva a las iglesias pobres y concientizadas del continente. Todo él está lleno de vigor, toca los aspectos más candentes y dinámicos de nuestra realidad y los enfrenta con una postura que podemos considerar, dentro de la teología de la liberación, como moderada. No se trata de uno de esos documentos politizados y virulentos que parecen extraños al espíritu evangélico. Hay un serio intento de conciliar las posiciones revolucionarias con una actitud creyente sincera y evangélica. En este sentido, juzgamos que hay aspectos muy logrados.

No me voy a extender en desarrollar los valores positivos del documento que creo saltan a la vista. Valoración de la misión de los pobres en la Iglesia, concepción de una Iglesia formada por los pobres mismos que comienzan a ingresar en la historia, urgencia de la lucha liberadora contra las estructuras actuales de dominación, organización popular de las comunidades de base, compromiso de la Iglesia por las liberaciones parciales que anticipan de alguna manera el Reino, potencial evangelizador de los pobres con respecto a la Iglesia entera, seguimiento de Cristo pobre hacia las aspiraciones de un Reino de paz y de justicia, ecumenismo a partir de las luchas del pueblo, memoria subversiva de la muerte de Cristo y de los mártires del pueblo que han caído en la causa común, urgencia de una conversión de la Iglesia. Creo que hay aportes muy ricos y dinámicos en todos estos puntos que merecen sincera reflexión.

Es también muy valiosa la presentación que se nos hace de la espi-

ritualidad de las nuevas comunidades pobres y comprometidas en la liberación. Espiritualidad que se empeña en superar los viejos dualismos: "fe y vida, oración y acción, compromisos y tareas diarias, contemplación y lucha, creación y salvación" (56). Se insiste en la necesidad de una espiritualidad liberadora que sea "la mística de la experiencia de Dios en todo este proceso". A través de ella se logra "el encuentro con el Dios vivo de Jesucristo en la historia colectiva y en la vida cotidiana y personal. La oración y el compromiso no son prácticas alternativas, se exigen y refuerzan mutuamente. La oración no es una evasión, sino un modo fundamental en el seguimiento a Jesús que nos hace siempre disponibles para el encuentro con el Padre y para las exigencias de la misión" (56).

Podríamos seguir enumerando aspectos positivos que contribuyen a dinamizar la fe y la vivencia cristiana de esas comunidades de base y de los cristianos que se abren a las nuevas exigencias evangélicas. Pero nos parece que el interés de este comentario ha de estar más bien en la visión crítica de la ideología latente en todo el documento. Pues los aspectos positivos son por sí mismos patentes, mientras que la ideología siempre se esconde a través de formulaciones a primera vista inocentes. Vamos a tratar de criticar lo que juzgamos una ideologización del mensaje del documento. Reconocemos que, en la mayoría de los casos, cada una de las frases del texto se podrían defender aisladamente. Pero juzgamos que es el conjunto el que lleva a una clara instrumentalización de las nuevas Iglesias al servicio de ideologías izquierdizantes.

Los "Pobres", la "Lucha", y la "Liberación"

Creo que es en torno a estos tres términos donde se lleva a cabo la ideologización a que aludimos. Los tres términos resultan fundamentales en todo el documento. Los pobres como el sujeto que se va haciendo el protagonista de la historia. La lucha como el medio esencial para alcanzar la victoria contra los opresores. Y la liberación como la meta hacia la que se tiende. De la utilización de estos tres términos resultará un enfoque muy peculiar de la misión de la Iglesia y de los cristianos.

Conviene también tener en cuenta que, aunque no pocas formulaciones se presten a interpretaciones diversas, en la mayoría de los casos se habrán de leer en contextos muy concientizados y proclives a actitudes revolucionarias. Es decir que la ambigüedad de muchas de las fórmulas se pierde en los contextos concretos en que se habrán de leer. Y más teniendo en cuenta que el documento tiende siempre en esa dirección, sin hacer apenas salvedades sobre los posibles peligros o desviaciones que se puedan dar en ese camino. Juzgamos por eso que nuestro documento trata de servir a una cierta visión revolucionaria, presentándola como el único y verdadero camino cristiano.

1. El término fundamental que recorre el documento y en el que se encierra la clave de la ambigüedad es el de los "pobres". Es de su mística y de su fervor de donde se trata de extraer todo el dinamismo del documento. Sin embargo, el término permanece de ordinario en su imprecisión.

sión. Unas veces nos indica a las grandes masas oprimidas del continente. Otras a los cristianos de las comunidades de base. Pero en el fondo se trata siempre de unir a todos en una sola denominación común. Se agranda así el sentido de la causa, aunque en algunos casos puede dejar ya de ser cristiana.

Pero lo curioso es que los redactores del documento, como muchos representantes de la teología de la liberación, se sienten los dueños de la voz de los pobres, aun cuando la mayoría de los pobres no digan lo mismo que ellos. Ellos parecen saber lo que los pobres deben sentir y manifestar. Y en caso de conflicto con el sentir de los pobres, siempre se suele anteponer su visión ideológica de la realidad. G. Gutiérrez en la ponencia que está en la base del documento que comentamos, nos dice: "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 el oprimido". Aunque los formuladores de esa teología no sean precisamente los pobres, la teología resultante es expresión viva de los pobres. Se advierte una cierta tendencia acaparadora de la "riqueza" de los pobres que da a veces la impresión de sectarismo.

En el documento que comentamos los pobres son primariamente las grandes multitudes oprimidas y explotadas. No dudamos que haya una razón que fundamente esta equiparación, desde el punto de vista evangélico. Pues las masas de nuestros pueblos están bautizadas y sus culturas tienen no poco de cristianas. Más aún, el mensaje de Jesús no iba dirigido meramente a los que vivían la pobreza como ideal de vida, sino también a las grandes masas abandonadas y ansiosas de una liberación que confiaban recibir de Dios.

Sin embargo el hablar de los pobres, en un mensaje eclesial, sin precisar un poco más claramente lo que son los pobres, como multitudes abandonadas y explotadas y lo que son los pobres a quienes Jesús llama bienaventurados, precisamente por su pobreza, me parece que se presta a una confusión. De hecho, Puebla que ha insistido en la necesidad de una opción por los pobres, hace una distinción clara entre los pobres por su mera situación económica y los que viven la pobreza como un modelo de vida (n. 1148). Pues no cabe duda que en muchos de los movimientos populares de liberación, hay muchos que luchan agresivamente por motivos de amargo resentimiento, de odio y de venganza. Hay muchos que odian y desprecian la fe. Y en esos mismos movimientos hay muchos líderes que se identifican a sí mismos con los pobres, y que están llevados por el ansia de poder un egoísmo ansioso de protagonismo, y suelen manipular e instrumentalizar al pueblo aun más cruelmente que muchos líderes de otros partidos.

Prescindir de esos hechos y hablar líricamente de movimientos populares portadores de la causa justa sin más puede llevar a confundir el mensaje evangélico con las estrategias partidistas y las ideologías de clase. Hubiéramos deseado que el documento, manteniendo su compromiso liberador, hubiera sido en este aspecto más sincero y hubiera insistido más en los genuinos valores y características de la pobreza evangélica. Un dato que nos resulta sintomático es que para nada se alude a las clases medias, donde según el testimonio de Puebla, se da de manera concreta la viven-

cia de la pobreza evangélica principalmente (n. 1151). Quizás la alusión a las clases medias modestas rompería el esquema ideológico que contraponen a los pobres y explotados frente a los dominadores, causantes del actual desorden. Juzgamos que aquí la falta de claridad está al servicio de los intereses ideológicos.

En nuestro documento "los pobres" se suelen equiparar sin más a los oprimidos y a los explotados (20; 44; 47; 49; *passim*). Y en forma clara se nos habla desde el principio del sentido de los pobres a los que se refiere el documento: "Se trata del hecho nuevo, en los términos que hoy reviste, de la irrupción masiva de los pobres en cada sociedad. Ellos son 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 que les permita garantizar la satisfacción de sus necesidades y la creación de verdaderas condiciones de liberación" (9). Son estos grupos los que en todo el documento se identifican con los pobres evangélicos. Y esos grupos así descritos con colores idealizados y al margen de las manipulaciones reales de las facciones políticas y las luchas de poder.

Son después esos pobres los que en el resto del documento se nos presentan, como los portadores de los valores cristianos, al margen de sus reales motivaciones. Por eso se nos dice que "los pobres" pueden evangelizar a la Iglesia, "porque a ellos han sido revelados los secretos del Reino de Dios" (42). Y son también esos pobres los que tienen el potencial evangelizador (42). Determinando el sentido de los pobres, en ese mismo número, se precisa: "pueblo oprimido y creyentes". No dudamos que en muchos de los casos se dé esa unidad entre los creyentes de las comunidades de base. Pero de ahí a generalizar los valores evangélicos de todos los movimientos populares que buscan la liberación, creemos que hay un abismo del que nada se dice.

Claro está que el documento no reduce el cristianismo a una clase social, aun cuando en no pocos pasajes ésa sea la primera impresión. Expresamente se nos dice: "Las Iglesias cristianas, como instituciones no deben restringirse a una parcela de la sociedad, en detrimento de la universalidad del mensaje de Jesús" (92). "Ser pobre es vocación de toda la Iglesia. La comunidad eclesial, sin embargo, está abierta a todos —al joven rico y a Zaqueo— siempre que ellos, por exigencia evangélica, estén dispuestos a asumir las aspiraciones liberadoras de los oprimidos" (92). Es evidente que no excluyen a los ricos de la Iglesia, si es que se convierten. Pero no se ve claro si la conversión incluye la aceptación de la visión ideológica, bajo el nombre de "aspiraciones liberadoras de los oprimidos" y tampoco se ve claro si los pobres que no son creyentes ya por el mismo hecho de ser pobres pertenecen a la Iglesia o están igualmente, sin ella, en la vía liberadora que da sentido a la historia.

2. Lo que hemos señalado sobre los pobres, creemos que se repite con el término de "lucha". No cabe duda que el término es en sí muy justo y cabe desarrollar una visión cristiana de las luchas liberadoras. Pero, a lo largo del documento, hay un uso poco matizado de la palabra que

se presta a interpretaciones ideológicas. Si además se ha de leer en comunidades ya de suyo ideologizadas, podemos imaginar los resultados. El esquema clasista está siempre detrás de la concepción de la lucha, aun cuando en algún texto aislado alardeen de la vivencia en las comunidades del amor a los enemigos (42). Y falta toda posible crítica a los abusos que se pueden mezclar en la lucha, al abuso eventual de una violencia cargada de odio, o a los desmanes de luchas populares desenfundadas. Hablan de la lucha con una naturalidad y espíritu evangélico que no dejan de impresionar.

Y es que en el fondo se trata de una "guerra santa", ya que se trata de la causa justa de los pobres contra la opresión inicua de los poderosos. "La Iglesia celebra la presencia del Dios de la vida en las luchas populares por una vida más justa y humana. La Iglesia encuentra al Dios de los pobres enfrentando los ídolos de la opresión" (23). Es Dios mismo el que se halla presente en esas luchas: "aquí y ahora en medio de las masas pobres de América Latina y en todos los pueblos marginados Dios está liberando a su pueblo" (41). ¿No nos parece escuchar ahí los ecos mesiánicos del A. Testamento, de un Dios que se alía con su pueblo y con sus inevitables injusticias a lo largo de una historia humana de guerras y conflictos? También las promesas de la lucha son grandiosas. Como en el A. Testamento, se trata aquí también de un éxodo, "de una situación de opresión en dirección a un espacio y un tiempo de libertad, abundancia y fraternidad" (25). La esperanza y la pasión mesiánicas se unen a "la causa de los pobres" que queda santificada, al margen de las crueles guerras, las violencias e injusticias propias de toda causa humana.

Y lo más curioso es que no sólo se interpreta así el mensaje del A. Testamento, sino que se coloca en la misma dirección del éxodo, el N. Testamento, con dos citas, una de las bienaventuranzas y otra del juicio final (25). Es aquí donde la ideologización me parece que instrumentaliza más claramente el mensaje bíblico. El evangelio significa un cambio radical en la dirección de la lucha que no se dirige ya fundamentalmente contra los adversarios, sino contra el mal que mora en cada uno de nosotros, contra nuestras pasiones egoístas y agresivas. Querer fundamentar las luchas populares con la cita de las bienaventuranzas me parece del todo caprichoso. Allí se trata precisamente de la felicidad que se encuentra en una pobreza acogida y amada contra el consumismo y la soberbia de los ricos. Y lo mismo sucede con la cita del juicio final. Allí nos encontramos con una exhortación a ayudar y servir a los pobres libremente, porque en ellos está la causa de Dios. Pero nada tiene eso que ver con la organización de los pobres para luchar contra los opresores.

En la mente de los redactores del documento me parece que prevalece siempre la visión veterotestamentaria de que el mal está en los adversarios que nos oprimen sobre la neotestamentaria de que el mal está en nosotros (Mc 7,20ss.). Por eso las luchas van siempre dirigidas contra los opresores y es ahí donde arde la mística. Sobre la lucha contra el pecado personal y las propias pasiones que son capaces de corromper la más bella de las causas, sólo se hacen algunas alusiones que carecen de relieve en el conjunto del texto. Indicaciones pasajeras y que en nada cambian el sentido general del documento (35s.).

También la historia de la Iglesia se nos pretende presentar con cierta coloración de lucha contra los adversarios. La primitiva Iglesia aparece como "perseguida y reprimida por los mismos que habían asesinado al Señor. Unidos en la comunidad de vida y en el compartir el pan, los que antes estaban silenciados por el terror, entraron, llenos de Espíritu, en la resistencia y proclamaron que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (68). Hay aquí un tinte en la descripción que parece nos pone ante guerrilleros que luchaban contra el imperio romano. Y sin embargo se silencia el hecho fundamental de que esos primeros cristianos se enfrentaron al imperio con la actitud evangélica de la no-violencia y que en ella estaba su fuerza y novedad.

Hasta el seguimiento de Cristo se nos describe con acentos que nos hacen pensar en la lucha de clases y su táctica. "La buena nueva que anuncia a los pobres el fin de la opresión, de la mentira, de la hipocresía y del abuso del poder, es también mala noticia para quienes lucran por el abuso y la injusticia" (48). En las comunidades de base "el pueblo encuentra un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación" (21). Caben interpretaciones rectas de esas fórmulas, pero su sentido espontáneo lleva a una concepción de las luchas que no se puede, sin más, fundar en el evangelio.

La causa de las luchas populares es descrita también con marcado triunfalismo. Parece tratarse de movimientos puros al servicio de los más evangélicos ideales. "En todo el Tercer Mundo hoy las clases populares y las étnias oprimidas resisten, se organizan y luchan para construir tierras de justicia, de trabajo y de vida, compartidos y humanizantes" (69). En la conferencia de G. Gutiérrez se idealiza aun más la unidad sublime del pueblo: "En esa lucha el pueblo va tomando conciencia de ser una clase social, una raza, una cultura, sujeto activo de revolución y de la construcción de una sociedad distinta". Idealismos mesiánicos que contrastan siempre con los divisionismos egoístas de tantos movimientos populares y con las manipulaciones interesadas de muchos de sus líderes. Pero se prefiere el tono mesiánico y la esperanza utópica a una visión más realista y serena de los hechos modestos.

Para nuestro documento, esas clases populares y étnias oprimidas "están obedeciendo a Dios que quiere que los hombres vivan y dominen la tierra" (69). Una causa tan noble y tan santa no puede menos de arrastrar a la misma Iglesia. "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 esa lucha" (69). Tenemos aquí la canonización plena de la lucha popular, con toda la vaguedad que este término importa. Es una "guerra santa", pues está al servicio de la causa de Dios. Es la causa justa por excelencia, "la causa de Dios en la causa de las clases explotadas y oprimidas" (71). Sacralización que se puede prestar a graves abusos.

Y uno de los más graves puede ser la proclividad a santificar los medios que llevan a esa lucha. El entusiasmo mesiánico popular suele arrastrar a acciones muchas veces atroces, pero que se consideran dentro del dinamismo salvador al que van unidas. Por eso juzgamos que hubiera sido

necesario en este punto desarrollar una ética de los medios y una reflexión sobre la violencia y sus límites. Pero el triunfalismo de la causa popular parece hacer inútiles todas esas elaboraciones. Del pueblo sólo se esperan acciones liberadoras, justas y nobles. Y aun se sospecha que los abusos que puedan ocurrir quedan justificados por los pasados dolores del pueblo. Demasiada confianza en la espontaneidad popular, o en los medios políticos que deberán dirigirla.

Ciertamente que no faltan algunos textos que insinúan la necesidad de moderación y que aluden a posibles deformaciones. Pero de nuevo aquí se trata de restricciones tan suaves y alusivas que juzgamos que pierden toda su posible eficacia en el conjunto del documento. Así se nos advierte: "La Iglesia debe contribuir, a partir de su fe y de la caridad evangélica, para que esas diferentes luchas sean verdaderas alianzas de fuerza del pueblo oprimido, sin hegemonías absorbentes que a su vez se hacen opresoras. Debemos cooperar para que esa gran alianza y este respeto mutuo se hagan efectivos desde ya en el proceso de lucha global" (88). Juzgamos que ésta y alguna otra alusión tímida no responden a los problemas que se plantean. Y aun en ese texto se nos habla de una "lucha global" que se presta a las más variadas interpretaciones.

Desde el punto de vista cristiano, las reflexiones éticas sobre los medios que se han de emplear en las luchas parecen inevitables. Y lo mismo sobre la forma de superar esos procesos de ideologización y de instrumentalización, llevados a cabo por grupos egoístas y acomplejados. Pero se prefiere guardar un respetuoso silencio cuyas razones no es difícil sospechar. Temor a enervar la energía necesaria para una lucha que se considera impostergable. Desinterés por lo ético en medio de una lucha que se juega fundamentalmente en el plano social. Confianza en el pueblo que marcha en la causa de Dios. Juzgo que la actitud de Puebla es más realista y más evangélica.

3. Señalamos, por último, el término "liberación", como fundamental para comprender la ideología que se infiltra en el documento. "La liberación es el centro del mensaje bíblico" (94). Este gran principio, con toda su ambigüedad, se extiende por todo el documento. Y es que realmente por liberación se puede entender, o la liberación integral que se identifica con la salvación, o la liberación socio-política que no se identifica con ella, o esa misma liberación alcanzada, según los dogmas ideológicos de determinados partidos de izquierda. Como en el caso de los pobres, también aquí se juega con la equivocidad de los términos para presentarnos un mensaje evangélico y mesiánico-político.

Se nos hace ver que la liberación es mucho más antigua que las ciencias sociales. "Antes de que las ciencias sociales hablasen de liberación, el pueblo de Dios la realizaba en el Egipto de los faraones" (49). Pero en esa alusión también parece que se reduce la liberación a la mera salida de Egipto, prescindiendo de los rasgos esenciales de la ley moral y de la alianza. Y sin ellos, la salida de Egipto se reduce a una de tantas luchas nacionales que empiezan por desterrar una tiranía para terminar en el sojuzgamiento violento y cruel de nuevos pueblos en nombre de la causa sagrada.

De hecho, cuando se nos describe la liberación se suele hacer con términos muy semejantes a los de la ideología marxista. "A medida que el movimiento popular se desarrolla, se coloca la cuestión fundamental de formular un proyecto histórico que se basa hoy en la crítica al capitalismo y a la dominación imperialista. Este proyecto encierra una exigencia radical de democratización, en la construcción de un sistema político en el que el control popular sobre los gobernantes y el poder popular sean una realidad efectiva" (11). La marcha de los pueblos del Tercer Mundo "se hace en el marco del capitalismo dependiente" (12). Se nos habla igualmente de 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).

Esta crítica repetida contra el capitalismo, sin la menor alusión a los abusos de los regímenes marxistas, nos podría hacer pensar que se debe meramente a que nos hallamos en países de influencia norteamericana. Sin embargo parece que no es esa la realidad, sino que se debe a la concepción ideológica de los redactores. Pues a continuación pasan a hablar de las "sociedades africanas y asiáticas" y otra vez vuelven a citar allí al sistema capitalista, sin la menor alusión a graves abusos de los países marxistas en esas regiones (13). Es decir, que parece que hay una opción ideológica tomada que no se quiere someter a crítica.

Eso mismo es insinuado por algún pasaje que parece atribuir nuestros males "a la existencia de diferentes clases sociales" (93). Y sobre todo, cuando se señalan los países donde la liberación anhelada se ha realizado. El documento hace mención explícita de Nicaragua (7). Pero el texto de G. Gutiérrez que lo ha inspirado es mucho más explícito. Se refiere al miedo de los opresores ante los movimientos populares y añade: "Y no les 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". Se ve claro donde se ha realizado ya la liberación, aun cuando el nombre de Cuba haya desaparecido en el documento, por prudencia o quizás mejor por táctica.

La misma descripción que nos hacen del cambio político manifiesta que se trata de tender hacia los socialismos marxistas. G. Gutiérrez, en el texto varias veces citado, lo expresa con bastante claridad. "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". Y naturalmente no dudan de cuál es el camino y el sistema popular, aun cuando sean varios los que se presentan como liberadores, y aun cuando el pueblo no dé en muchos casos su apoyo al sistema propugnado por los teólogos.

Claro está que no reducen la liberación a la mera realización socio-política. Afirman claramente que es trascendente y religiosa. "La liberación y la vida que Dios nos ofrece sobrepasa, pues, todo lo que podemos alcanzar en la historia" (35). En este sentido nunca se muestran reduccionistas. Aunque tampoco se les ocurre pensar en las posibles limitaciones de toda praxis religiosa que se puedan dar en un régimen donde la liberación

socio-política se haya realizado de acuerdo a sus planes. Aquí también muestran una confianza plena en el actuar del pueblo que ha de llevar a realizaciones positivamente liberadoras. Tampoco se plantean el tema de la posible reducción de las libertades, como contrapuesta a los derechos fundamentales de la persona.

La liberación bíblica se nos describe en base al éxodo (25). "Todo el relato bíblico nos revela que la lucha de los pobres por su liberación son signos de la acción de Dios en la historia y como tales son vividos como gérmenes imperfectos y provisionarios del Reino definitivo" (26). Siempre se mantiene la firme seguridad de que su propio camino de lucha es el genuinamente liberador, como el del éxodo y sin dudar, en un campo tan oscuro como el de la política; ni de su proyecto histórico ni de su ideología. También se sienten seguros del éxito de las luchas populares, sin tomar en cuenta no ya posibles fracasos coyunturales, sino la posibilidad de un fracaso global del proyecto ideológico. Y es que mesiánicamente están seguros de estar con la causa de Dios.

Por eso suelen contraponer la triste y miserable realidad del presente con las esperanzas desmesuradas de un futuro histórico feliz. El presente se nos describe como situación de opresión y explotación, "un mundo impío, injusto e idólatra" (65). Las esperanzas mesiánico-apocalípticas nos hablan de fraternidad, de solidaridad universal de todas las razas y clases (23), "el fin de la opresión, de la mentira, de la hipocresía y del abuso del poder" (48), "promesa y exigencia de la justicia, de la libertad y la fraternidad" (61). De esa manera se pretende agudizar el contraste entre la miseria actual y el paraíso futuro lo que ha de extremar el descontento y comprometer en una lucha incondicional.

Comunidades de Base, Martirio y Ecumenismo

Tras estas reflexiones críticas sobre el planteamiento general de la lucha liberadora de los pobres en nuestro documento, vamos a dirigir nuestra atención a otras tres nociones más directamente eclesiales. También aquí vamos a descubrir valores muy positivos en la concepción de estas nuevas comunidades activas y evangelizadoras. Pero en el fondo vamos a encontrar de nuevo tras estas categorías las mismas tendencias ideológicas que hemos señalado en el apartado anterior y que desvirtúan su pleno sentido eclesiológico.

1. La descripción de las comunidades de base es muy valiosa. Se apoya sobre la realidad concreta de comunidades de América Latina, diferentes según sus contextos, pero con rasgos eclesiales comunes. Y trata de comprender su significación y darles una visión más clara de sus tareas y metas. El centro de la reflexión es la misión evangelizadora de los pobres que hacen su irrupción en la historia con una misión liberadora que da sentido a la historia entera. Son por tanto, en primer lugar, centros de convocación del pueblo, pero además centros de vivencia cristiana liberadora.

"Las comunidades cristianas ejercen dentro del pueblo de los pobres,

a través de la formación de la conciencia, de la educación popular y del desarrollo de valores étnicos y culturales, un servicio liberador, asumidos en una misión específica, evangelizadora, profética, pastoral y sacramental" (22). Allí el pueblo encuentra "un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación" (21). Y se celebra la fe en Cristo liberador (21), a la vez que se acoge el Reino, como don gratuito del Padre" (23). Expresiones en sí bellas y dinamizadoras, si no estuvieran marcadas por la concepción básica de la liberación y de sus luchas que hemos visto hasta ahora.

En esas comunidades el Reino "se anticipa y se concretiza en liberaciones históricas" (33). El Reino supera ciertamente cuanto se pueda llegar a realizar en las liberaciones humanas. Pero a su vez no puede prescindir de esa historia de liberaciones, pues sólo por la historia se camina hacia el Reino (35). "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). Nos parece interesante y urgente esta conexión de la historia con el Reino en tensión dialéctica. Es preciso dinamizar la fe de nuestras comunidades creyentes confrontándola con la realidad desafiante. Pero insistimos de nuevo que es preciso evitar la vinculación de las comunidades con visiones ideológicas que pueden desvirtuar su verdadero compromiso cristiano.

Estas comunidades no se identifican con todo el movimiento popular. Pero de alguna manera lo representan y anteceden. "Las comunidades cristianas populares son primicia del pueblo entero a cuyo servicio están. En ellas el pueblo pobre descubre mejor su identidad, su valor, su misión evangelizadora dentro de la historia de liberación de los pueblos" (45). La finalidad de la evangelización no es "la formación de pequeñas élites de grupos privilegiados en la Iglesia" (44). Se ha de dirigir "a la muchedumbre de ovejas sin pastor" (44). Abordan aquí un tema que me parece fundamental y es el de las relaciones entre las minorías y el pueblo en general.

No cabe duda que estas comunidades están siendo en muchos sitios una forma de que el pueblo deje de ser masa y se vaya personalizando, a la vez que se une más conscientemente con sus hermanos. Pero a la vez hay que reconocer que esas comunidades no dejan de ser escasas minorías en el pueblo. El documento exhorta con toda razón a superar un elitismo de grupos que rompería más la unidad popular. Las comunidades han de estar abiertas hacia afuera y ser lugar de acogimiento para los más pobres y abandonados. Pues es de ellos de donde viene una gran fuerza evangelizadora. Hasta aquí estamos en pleno acuerdo con el documento.

Juzgamos sin embargo que cuanto más se inculque la ideología dominante en el documento, mayor será el peligro de sectarismo y de aislamiento del resto de la Iglesia. Y es que esa mística de lucha, ese compromiso totalitario en la lucha contra enemigos tan difusos y omnipresentes, como el capitalismo, esa obsesión por la utopía deslumbrante y esa obsesión por la lucha son rasgos poco populares y muy típicos de minorías propensas a ciertos heroísmos llamativos. El pueblo en sus grandes mayorías busca caminos más sosegados y razonables. Prefiere el sentido común a esas dramatizaciones absolutistas donde se juega el porvenir de la humanidad

en luchas míticas. De hecho, todos los movimientos de ideología sectaria han sido minoritarios.

Por eso vemos ahí un peligro que los redactores del documento tratan de soslayar, insistiendo en la necesidad de una constante apertura de las comunidades. Pero cuanto la ideología sea más dominadora, más peligro existirá de que se elimine a muchos hombres del pueblo por no coincidir con la ortodoxia y la ortopraxis de las comunidades. En este sentido, juzgamos que la fidelidad al Evangelio no sólo ha de ayudar a la genuína conservación de la fe, sino que contribuirá a hacer esas comunidades más abiertas y de hecho más populares. Pues creemos que lo popular no coincide siempre con las ideologías izquierdistas.

En este sentido, Puebla señaló los peligros de la llamada Iglesia popular (n. 263). Pero nuestro documento ni siquiera vislumbra tales posibles peligros. Se nos dice, por ejemplo, que "la Iglesia rescata los símbolos de esperanza del pueblo, manipulados secularmente por el sistema de dominación" (23). Pero muchas veces se introducen en su lugar, no los símbolos populares, sino los de nuevas ideologías de dominación. Se nos dice que las nuevas comunidades son "parte integrante del caminar del pueblo" (22). Uno se pregunta si de esa manera no pueden romper la unidad de la Iglesia. Pero el interés de los redactores no va por ahí. Más bien su preocupación va en otro sentido, pues añaden: "pero no constituyen un movimiento o poder político paralelo a las organizaciones populares" (22). Lo que les preocupa es la unidad del movimiento político popular.

Se podrá decir con razón que la Iglesia no es para sí, sino para el pueblo y que por eso ha de mirar ante todo el bien del pueblo al que sirve. No tenemos ningún inconveniente en admitir esa afirmación. Pero juzgamos que se trata de servir al pueblo real y no a los que se puedan constituir como conciencia del pueblo, señalando lo que es el pueblo, lo que le conviene y los caminos por los que ha de caminar.

2. Sobre el martirio también nos encontramos con bellas y positivas expresiones que no dudamos en acoger con gozo. Pero de nuevo la tendencia ideologizadora lleva a simplificar las cosas y ponerlas al servicio de su causa. No dudamos que las muertes de cristianos y de ministros por defender los derechos humanos es hoy un signo de fe y esperanza para nuestras Iglesias. Pero juzgamos también que hace falta algún discernimiento para valorar esos testimonios. Pues ni todos los que han muerto en nuestros países eran cristianos, ni tampoco apoyaban las concepciones ideológicas de los que los quieren tomar por bandera. Si no se quiere utilizar a los muertos, es preciso comprender el sentido de cada testimonio y darle la significación que merece.

En nuestro documento, hasta los mártires de los primeros siglos se nos presentan con un cierto matiz de lucha social moderna (49). De la misma manera, la lucha de los nuevos mártires se trata de colorear con fórmulas que evocan los dogmas ideológicos. "Rehusan aceptar los mecanismos de dominación que enriquecen a los sectores y países poderosos con la pobreza de los débiles" (49). Y no solamente los cristianos, sino que todos los que mueren por la justicia "son también mártires de la fe,

porque aprendieron del Evangelio el mandamiento del amor fraterno, como signo de los discípulos del Señor" (52).

Juzgamos que hay en esa última afirmación mucho de simplificación. Pues puede ser que muchos de esos que se consideran murieron por la justicia, hayan estado equivocados y además hayan tenido móviles de odio, de resentimiento y de destrucción. Si se nos responde que se trata sólo de los que "dan su vida por la libertad de sus hermanos", juzgamos que ya se hace necesario un criterio de discernimiento. Los redactores del documento, propensos siempre a idealizar la causa de "los pobres", suponen siempre las más nobles motivaciones en cuantos mueren por la causa. Parece como que la causa los canoniza y ya dejan de tener relieve sus sentimientos, o lo descabellado de sus propósitos. Y el Evangelio ensalza al que da la vida por amor a sus hermanos.

Lo mismo se repite en otros contextos, referidos ahora a los mártires del mismo pueblo. "A los torturados, desaparecidos, exilados, 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). No queremos escatimar los méritos de la gente sencilla que muere por su causa justa. Lo único que señalamos es que conviene no generalizar excesivamente, para no confundir la causa de la Iglesia con la de cualquier grupo político. Y el mismo texto que hemos citado ya trata de unir la causa de esos mártires, incluyendo a los niños, al proyecto histórico que defienden los redactores, aunque no haya quizás muchas pruebas de esa coincidencia ni en los padres ni en los hijos.

El que los pueblos tiendan a venerar a sus héroes religiosos es justo y contribuye a alentar sus móviles de vivir. Pero de ahí a la afirmación categórica de que esos muertos son mártires hay mucha diferencia. Se trasluce ahí una afirmación autoritativa que puede suponer la intención de manipular esos nombres y esas memorias subversivas. Si la Iglesia se reservó tradicionalmente el derecho de proclamar a los Santos, fue precisamente por los abusos de todo orden que se cometieron con los héroes del pueblo creyente. Aunque haya que reconocer también que los procedimientos de la Iglesia se han deteriorado con el tiempo y restan con frecuencia actualidad y dinamismo a la memoria de los que realmente dieron su vida por el Evangelio.

3. Como el documento está hecho por católicos y protestantes, es natural que la reflexión sobre el ecumenismo no pueda faltar. Con el triunfalismo que les caracteriza, cuando se trata de la causa de los pobres, nos anuncian: "En el servicio solidario a la causa de los pobres, participando en sus justas luchas, en sus sufrimientos y en su persecución se está rompiendo la primera gran barrera que ha dividido por tanto tiempo a las diversas Iglesias. Muchos cristianos redescubren el don de la unidad, al encontrar al único Cristo de los pobres del Tercer Mundo" (75). Aquí, como en los otros grandes temas, son los pobres los que aportan la solución que antes no se podía prever. Ellos son los que "abren el camino hacia nuestra unidad" (77).

Pero cuando tratamos de ver algunas de las raíces de las que brota esa unidad, nos encontramos con que "las distintas comunidades cristia-

nas, católicas y protestantes, compartimos un mismo proyecto histórico y escatológico" (77). Y el marco en el que se ha de realizar el ecumenismo es "dentro del proceso liberador que viven las Iglesias del Tercer Mundo" (80). Frases que admiten un sentido plenamente aceptable, pero que en el contexto hay que interpretar según los elementos ideológicos que hemos visto más arriba. Surge así la sospecha de si lo que puede primar en ese proyecto histórico es la unificación popular en torno a una ideología, a la que pueda servir la fe de los creyentes sinceros.

Y realmente que cuando nos dicen que el ecumenismo cristiano se realiza sin problemas conflictivos en la vivencia de la fe, por la mera adhesión a un proyecto histórico común, ¿no nos hacen sospechar que esa fe es débil y complaciente y que la eficacia se halla en la causa secular que unifica? Más aún, ¿no prueba lo mismo el hecho de que la unificación se logra igualmente no sólo entre católicos y protestantes, sino entre católicos y no creyentes y aun enemigos de la fe? ¿No se relativizan de alguna manera todas las creencias religiosas ante el proyecto común liberador? ¿No basta la unidad en la causa santa de los pobres para cumplir de suyo la praxis de la fe aun cuando falten la confesión explícita y los sacramentos?

Son preguntas que a uno le inquietan. Claro está que sus afirmaciones explícitas afirman una experiencia cristiana común y explícita. En las comunidades católicas y protestantes "hemos profundizado las raíces de la fe en un solo Señor, una sola Iglesia, un solo Dios y Padre". "En el seguimiento de Jesús confesamos a Cristo como Hijo de Dios y hermano de todos los hombres" (76). Aunque el mismo tono triunfalista es el que nos hace mantener cierta reserva crítica. Y sería interesante también saber a qué confesiones o grupos protestantes se refieren y su significación dentro de su volumen general en nuestro continente.

Dentro de este espíritu de diálogo ecuménico creo que hay que colocar las llamadas que hacen a la Iglesia para su conversión. Nos encontramos aquí con una serie de formulaciones a las que calificaríamos de "espíritu protestante". Aun cuando todas ellas se puedan entender como expresiones plenamente evangélicas, el modo de hablar es contrario a la tradición católica. Por eso algunas agencias noticiosas, al dar cuenta del Congreso, aludieron a estas frases, como las más escandalosas para oídos "católicos". "La Iglesia no está invitada a renovarse, sino llamada a convertirse de sus pecados personales y estructurales" (82). Y se insiste en que la Iglesia no podrá optar por los pobres, "permaneciendo rica y dominante" (83). El Reino provoca a la Iglesia "a la conversión, denunciando sus contradicciones, su pecado en las personas y en las estructuras" (38). El Reino le hace confesar a la Iglesia "sus yerros históricos, sus complicidades, sus traiciones a la misión evangelizadora" (38).

Repito que católicamente se pueden comprender e interpretar todas estas formulaciones, aun cuando no pertenezcan al lenguaje tradicional. Y quizás es un aporte positivo del documento el que llame a la Iglesia con valentía a esa sincera conversión. Hay en este terreno muchísimo que hacer, a la luz del Evangelio. Pero quizás de quienes menos agrada oír fórmulas tan contundentes es de los que están llenos de espíritu triunfalista de su propia causa. De los que hacen de enérgicos y críticos profetas

ante la realidad de la Iglesia y ensalzan luego con lirismos utópicos sus movimientos ideológicos.

El profetismo es válido y provocador, cuando se ejercita valientemente contra la propia causa y se busca la verdad y la justicia donde esté. Cuando se cuestionan duramente las propias ideologizaciones, las manipulaciones y sacralizaciones de nuestra causa, los mesianismos utópicos y ambiguos. Cuando alguien reconoce y critica sus miserias, es agradable y provoca a conversión escucharle las diatribas que dirige contra nosotros. Pero lo que se hace sospechoso, hoy más que nunca, es la mezcla de triunfalismo en la propia causa y de audaz profecía frente a la ajena.

Conclusión

Terminamos brevemente, resumiendo lo dicho. Insistimos en que se trata de un documento con grandes valores evangélicos y aportes eclesiológicos que merecen la consideración de todos. Por haber remarcado lo que juzgamos sus limitaciones y parcializaciones no queremos desconocer sus grandes méritos. Pero juzgamos, a la vez, que éstos tienden a desvanecerse ante los numerosos rasgos ideologizadores que se manifiestan en toda su extensión. Juzgamos que con una dosis mayor de autocritica y con un esfuerzo mayor de concientizar al pueblo no con esquemas simplistas y dinamizadores, sino de acuerdo a la ambigua y compleja realidad, el documento habría ganado muchísimo. Más que llevarse por un deseo de estimular los entusiasmos populares, deberían los redactores haber alertado contra los peligros de un mesianismo político. Más que ensalzar la unidad popular en su marcha hacia la liberación, deberían haber precavido contra manipulaciones egoístas, protagonismos interesados y escisiones partidistas de la causa que suelen tener su raíz en el pecado personal de los militantes.

Si se hubieran tenido más en cuenta las reflexiones de Puebla sobre la liberación, la opción por los pobres, la violencia y la política, creo que el documento habría ganado en moderación, sin perder su fuerza alentadora. Por eso juzgo que lo que nos hace ver la actitud del documento que presentamos es la necesidad de fomentar un diálogo más amplio y constructivo entre los diferentes grupos de creyentes, que logre acercarnos a la urgente tarea evangélica del presente. Para ello es preciso que todos nos hagamos más críticos frente a nuestras falsas seguridades, teñidas todas de pobres ideologías. De esa manera evitaremos que el evangelio se divida constantemente según los dictados efímeros de los intereses partidistas y las ansias de poder.