

Iglesia del pueblo o para el pueblo

Juan Luis Segundo

Exposición en el curso sobre "Pastoral popular libertadora" del Instituto de Teología y de la Facultad de Servicio Social de la PUCRS (Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur) en septiembre de 1980.

(*Pastoral Popular Libertadora*, Dom Adriano Hipólito e outros, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre, 1981, pp. 101-114.)

El título de esta charla constituye una forma, buena o mala no sé, de señalar un hecho que no se puede ya ignorar: en América Latina no existe una Teología de la Liberación, sino dos. Y lo que las distingue no es ya un simple matiz, un acento colocado con más o menos fuerza en un punto o en otro, sino orientaciones francamente divergentes en teoría y aún más divergentes en la práctica, o sea, en sus consecuencias eclesiales y pastorales.

Por supuesto que no es la primer vez que esta divergencia aflora. Pero solo ahora empezamos a darnos cuenta de su amplitud y profundidad. Recuerdo la polémica acerca de la encíclica *Humanae Vitae* donde los fundamentos de las dos posiciones estaban ya bastante claramente dibujados. Más tarde, la Teología de la Liberación tomó en Argentina, más o menos coincidiendo con el segundo gobierno de Perón, una forma refleja claramente orientada en una línea diferente de la publicitada hasta entonces. Pero cierto aislacionismo argentino en el continente, tanto en este campo como en otros, mantuvo a la nueva tendencia en buena medida confinada a la coyuntura de su país. Por todo ello pienso que la actual Teología de la Liberación, tal como se la vive y se la expresa principalmente en Brasil hoy, constituye un punto crítico a nivel continental.

Decididamente hay que hablar de dos teologías de la Liberación. Pero como precisamente por primera vez -y esto forma parte del carácter único del fenómeno brasileño actual- la Teología de la Liberación toma considerables proporciones en la vida de la Iglesia, hasta el punto de que, dentro de ella, se habla de una nueva eclesiogénesis, creo que es precisamente desde el punto de vista eclesial, desde las consecuencias eclesiales desde donde se percibirá mejor la diferencia teológica.

De ahí esta tentativa que, meramente enunciada puede parecer pueril, de distinguir entre una Iglesia de los pobres y una Iglesia para los pobres, una Iglesia del pueblo y una Iglesia para el pueblo.

Veamos entonces qué hay debajo de esas fórmulas. Trataré, en una primera parte, de mostrar primero el punto histórico de esa divergencia para luego desplazar la atención al planteo más directamente teológico, y pasar de ahí, en una segunda parte, a las consecuencias eclesiales de las respuestas que se dan a ese planteo.

I

Creo que para comprender el camino que siguió desde sus comienzos la llamada Teología de la Liberación en América Latina urge salir de un malentendido inicial. Esa teología nació bastante antes que su título (el de Teología de la Liberación) y, por supuesto, antes -casi un decenio antes- de la aparición del libro de Gustavo Gutiérrez que no sólo popularizó esa teología como tal y con ese nombre, sino que le dio una estructura teórica, elemento decisivo como punto de referencia obligado para toda identificación posterior.

En realidad, esa teología había surgido al mismo tiempo y en condiciones bastante similares en varios puntos del continente a principios de los años sesenta. Precisamente el Brasil tuvo una importancia decisiva en ese comienzo a través de lo que fue en un momento la Acción Católica Universitaria. En efecto, el marco humano que caracterizó el surgimiento de la Teología de la Liberación es importante para comprenderla (y aun para comprender sus divergencias actuales): fue la generación universitaria de entonces la que la hizo

germinar en muchos sitios a la vez. He aquí un origen social bastante sospechoso, como veremos, desde el punto de vista que nos ocupa.

Teológicamente hablando, hay que comprender que el término liberación fue una conclusión más que un comienzo. Este comienzo fue un descubrimiento común que, como decíamos, tuvo lugar simultáneamente en varios sitios del continente. Y contenía, creo yo, un doble componente.

El primero fue el que podría ser resumido con las palabras que, poco después, iba a emplear el Vaticano II en la *Gaudium et Spes* para definir la función de la fe: ésta era, no la de volver la mente hacia los bienes ultramundanos, sino la de dirigirla hacia soluciones plenamente humanas. De los problemas históricos, pues. En otras palabras, el plan de Dios con su revelación era humanizar al hombre. Se trataba, entonces, de hacer operativa y eficaz esa fe dentro del proyecto humanizador de Dios.

El segundo componente fue doblemente decisivo, tanto para que ese proyecto llevara el título de "liberación", como para el tema que hoy nos ocupa aquí, o sea, el de lo popular. Ese componente surgió de una creciente y sistemática conciencia en sectores universitarios acerca de la mentira que se ocultaba detrás de las estructuras político-sociales de nuestros países latinoamericanos.

Ustedes verán por qué insisto en la palabra mentira y no, por ejemplo, en la palabra injusticia. Ello se halla ligado a la ambigua ubicación social del estudiante universitario. Por su origen de clase pertenece, con raras excepciones, a la cultura dominante. Su carrera universitaria lo llevará, además, a integrarse, con su profesión, en el sistema establecido. Pero durante un período de varios años, el de sus estudios y actuación en la Universidad, puede darse el lujo de la lucidez. Sobre todo, claro está, en las épocas en que la autonomía de las universidades lo ponía a cubierto de los peligros que esa misma lucidez hubiera significado para un obrero o un campesino.

Además, los instrumentos intelectuales que maneja el universitario lo capacitan para esa función especial de detectar mentiras, para la función de la sospecha. Mucho más que para la lucha eficaz contra esa misma mentira. Por eso, más que soportar la injusticia y ser consciente de ella, lo que caracteriza al universitario es la denuncia de la mentira con que la injusticia de otros pretende ser ocultada y justificada.

No estoy desacreditando con esto el grado subjetivo de compromiso del universitario. Pero, en comparación con el obrero, por ejemplo, es obvio que posee más medios culturales para detectar y denunciar lo inhumano de la sociedad establecida y que es en ese plano, y no en el cotidianamente peligroso de la subsistencia, donde tiene lugar su lucha. De él, especialmente, se dice el conocido chiste: en su juventud incendiario, en su madurez bombero...

Pero volvamos a la teología. El primer elemento era pues que la fe (explicitada teológicamente) tenía como función ayudar a humanizar al hombre y sus relaciones sociales. Pero esa función dejaba, como era lógico, al hombre latinoamericano la tarea de descubrir dónde se situaban los problemas fundamentales concernientes, hoy y aquí, a la deshumanización del hombre.

Y con esto llegamos al punto que estimo clave. El universitario no sólo disponía de una visión más libre, amplia y crítica de la sociedad. También por conocimiento directo o indirecto estaba en relación con sistemas ya elaborados -ideologías- de crítica social, como el marxismo.

Ese contacto del militante cristiano con el marxista (o con el marxismo) tomó en distintos lugares, y aun en el mismo lugar, las formas más diversas: desde el rechazo global hasta la aceptación indiscriminada. Pero lo que nos interesa señalar aquí no son esos extremos, sino una franja media, por así decirlo, donde se intercambiaron elementos que habrían de tener un papel decisivo.

Por de pronto, cualquiera que fuera su rechazo de la filosofía marxista, el militante cristiano -sobre todo, como dijimos, el universitario- apreció ciertos elementos políticos y económico-sociales de la teoría marxista que podrían permitirle comprender, de manera más coherente e integrada lo que ya la intuición le mostraba como la gran mentira social de estos países. El capitalismo a escala internacional hacía de nuestros países periféricos (con respecto al centro desarrollado) naciones oprimidas. Pero no sólo era así, ilusoria, dentro de tal sistema, nuestra pretendida libertad nacional. Las mismas estructuras internas de nuestras sociedades aparecían obedeciendo, a grandes rasgos, a las mismas necesidades estructurales.

En tales circunstancias, el juego político, aparente o formalmente igualitario y democrático, constituía una mera fachada, una mentira. Ningún país latinoamericano, en esa década que se llamó del desarrollo, parecía poder rehacer lo inhumano de su estructura social sin salir -lo que de ninguna manera se le permitía- del sistema económico global.

Con esto se tocaba una clave decisiva de interpretación de la realidad. La teología latinoamericana asumió así como tarea prioritaria de la fe algo que, gracias a esa clave, pudo llamarse "liberación". Este era ya un tema bíblico. Pero la oposición entre opresión y liberación aparecía de nuevo entre nosotros como el gran eje lingüístico e interpretativo de la fe cristiana.

Podríamos decir, sin temor a errar que, hasta aquí, no hubo problemas, por lo menos, problemas teológicos. Fue el segundo elemento de ese encuentro, no exento de ambigüedades, entre militantes cristianos y marxistas el que debía dividir más tarde la Teología de la Liberación latinoamericana.

A un nivel, si no más profundo, por lo menos más sutil, el marxismo atacaba la religión y, por ende, el cristianismo, como alienante. Es decir, como elemento de opresión. "Opio del pueblo", si se quiere usar, fuera de su contexto que no es tan simple, la conocida cita de Marx.

En este punto particular tanto entre militantes cristianos como entre teólogos se siguió uno u otro de los términos de la alternativa: tomar o no en serio que la religión, librada a la aparente espontaneidad de los fieles, tenía una función ideológica opresora por convenir en cierta medida a las ideas de las clases dominantes. O sea, por encubrir y justificar, en nombre de Dios, la opresión del hombre.

En un primer momento, empero, la coincidencia de que hablábamos, acerca de la función liberadora que debía tener la fe, es decir la convergencia en el primer elemento, hizo que la divergencia en este segundo punto pareciera accesorio.

Pero, como lo he ido descubriendo más tarde, y creo que cualquiera puede observarlo hoy, ahí residía el origen de dos orientaciones divergentes. Las que hoy están a la vista y que ya no pueden ser pasadas por alto.

En efecto, quienes, en contacto con el marxismo, tomaron elementos de análisis más relacionados con la dominación política y económica (y sus consecuencias sociales), simplemente minimizaron como algo obsoleto la crítica marxista de la religión. Para ellos el cristianismo, al comprometerse seriamente con la causa de la liberación, al hacer de ésta su mensaje central, mostraría que la religión era otra cosa que esa caricatura que la presentaba como instrumento de opresión al servicio de las clases dominantes.

En cambio, quienes aceptaron, en principio, el desafío de una crítica ideológica de la religión (a pesar de no aceptar la metafísica o la anti-metafísica marxista), tuvieron que hacerse una pregunta más: ¿hasta qué punto, de hecho, las interpretaciones corrientes entre la gente acerca de Dios, de la Iglesia, de los sacramentos, de la gracia, del pecado, habían dejado de ser fieles al Evangelio y habían pasado, inconscientemente como acontece en el resto de la cultura, al servicio de los intereses dominantes?

¿No habrá, por ejemplo, según la terminología de Paulo Freire, una concepción "bancaria" de los sacramentos y de la gracia de Dios que, de alguna manera, se conecta con el tipo de sociedad que se vive y de economía que se practica?

Bastará tal vez un ejemplo más concreto para mostrar esto de un modo más concreto e inteligible. Durante mucho tiempo se han practicado los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola siguiendo literalmente el librito de su creador. Pero ¿qué pasaba con el llamado "Principio y Fundamento", o sea con la reflexión que encabeza todo el proceso? Según éste, "el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios... y mediante esto salvar su alma". De acuerdo con la nueva orientación entre nosotros, o sea, con la Teología de la Liberación, ¿qué hacer con esta fórmula decisiva para todo lo que sigue?

Una respuesta, muy común hasta el día de hoy, es el cambio de la expresión. Se trataría de substituir, por anticuado ese texto y proponer uno parecido a éste: el hombre es creado para servir a Dios cooperando en la liberación de sus hermanos...

Pero, y sólo para que veamos en dónde radica ese punto de divergencia inicial de que hablamos,

¿serviría esa substitución para volver liberador el proceso? Y aquí los teólogos que aceptaban el principio de la crítica ideológica, tenían lógicamente que responder con la negativa. ¿Por qué? Simplemente porque, al dejar como centro de la frase el concepto de Dios, si suponíamos que este concepto podía haber sido deformado y manipulado ideológicamente, el atribuirle ahora intenciones liberadoras no arreglaría cosas arraigadas mucho más profundamente en el ejercitante.

En otras palabras, había que comenzar por des-ideologizar, en la medida de lo posible, los conceptos teológicos usados por todos, antes de pensar que los podíamos volver a usar en una predicación de la liberación. Había que pensar primero, como en el tiempo de Jesús, a volver a poner la teología corriente al servicio de los pobres y marginados, el sábado al servicio del hombre. Había que re-hacer la teología toda, la teología de los agentes de pastoral, la que pasaba a ellos a través de la enseñanza, de los manuales, de la predicación, antes de poder apuntarla en forma eficaz hacia fines liberadores en América Latina.

Creo que es útil detenernos unos instantes en este punto clave. Y captarlo bien. Se trata de saber si la teología que vehicula el mensaje de la fe hoy y aquí puede ponerse al servicio de la liberación cuando ésta se percibe como la tarea central del Reino de Dios. O, segunda hipótesis, si es menester aplicarle a la teología misma la crítica ideológica y sospechar que la ideología divulgada en la cultura es más fuerte y honda que un mensaje vuelto liberador en su expresión directa, a no ser que se transformen y des-ideologicen sus conceptos fundamentales.

Ustedes pueden, con este punto de vista como criterio, examinar algunas de las obras más significativas de la Teología de la Liberación. Verán, por ejemplo, que el libro, por muchas razones básico, de Gustavo Gutiérrez, retiene sólo el primero de los dos elementos de análisis, es decir, la oposición que pasa por el eje opresión-liberación. A ello se debe, por otra parte, la elección del Éxodo como paradigma de una teología y de un mensaje liberadores.

Es claro, me parece, que el libro de Gutiérrez, si bien no ignora totalmente la posibilidad de una infiltración ideológica de los conceptos fundamentales de la teología, no se detiene en enfatizar, y menos aún en proyectar un método que enfrente esa posibilidad. Yo diría que el primer libro de Leonardo Boff, incluido por su mismo título *Jesucristo Libertador* en esta línea teológica, aunque muy dependiente aún de la teología europea, parece igualmente no sospechar esa posible manipulación ideológica. Lo hará en obras posteriores. Assmann, en cambio, subrayó siempre, desde sus primeras obras, ese aspecto, así como el último libro de Míguez Bonino.

La primera consecuencia importante de esta diferencia de enfoque, y la última que querría señalar antes de pasar a la parte propiamente eclesiológica de esta charla -la que justifica el título- es la siguiente. En casi veinte años de trabajo, no se ha renovado en profundidad, no se ha re-hecho, la teología latinoamericana.

Esto no es, como los europeos creen, un mero efecto de la pereza de los teólogos de aquí. Es la consecuencia de pensar que bastaba enfocar todo lo antiguo y clásico en dirección a la praxis liberadora para tener una pastoral correspondiente. El hecho es que, como resultado, nuestra teología, la que se enseña básicamente en seminarios y facultades a sacerdotes y agentes de pastoral sigue siendo la teología europea. Moderna, tal vez, pero europea. Y no es que sea de baja calidad. El problema, para los teólogos de que hablamos en segundo lugar, es que, frente a ellos, subsiste la sospecha de que la cultura dominante está presente en sus planteos y soluciones.

Así, lo que lleva el nombre de Teología de la Liberación, más que una teología global renovada, es una intención, un proyecto, un método que pasa, a ni modo de ver, un tiempo precioso haciendo su propia apología y defendiendo ese método contra las críticas (normalmente mal fundadas) de la teología más clásica o académica. Tal vez sea precisamente Leonardo Boff el teólogo latinoamericano que ha hecho más por subsanar este defecto importante, sobre todo en el largo plazo.

Y si no se sigue por ese camino, quedará fatalmente abierta una enorme brecha entre todo lo que es oficial en la Iglesia latinoamericana, formada en una teología cuyos problemas no corresponden a los nuestros, y los militantes cristianos comprometidos que, erradamente o no, buscan, de acuerdo al Vaticano II, en su fe soluciones más humanas a los problemas de la opresión del hombre en este continente.

II

Pasemos pues al plano eclesiológico, con lo que cerraremos el tema de esta charla. Espero no ser largo aquí porque los elementos principales ya están dados en la parte anterior.

Y aquí la pregunta no puede ser otra que la siguiente: ¿cómo afecta esa divergencia en las concepciones teológicas, aun dentro de la Teología de la Liberación, al protagonista humano de la Iglesia, al pueblo o, para emplear un sinónimo, a los pobres, a las clases populares?

La teología, como los árboles, se reconoce por sus frutos. Y por sus frutos pastorales. Pero ¿cómo evaluar los frutos ¿sí, como dice el proverbio, de gustos no hay nada escrito?

Tomemos, como decíamos, las dos tendencias. Una, a la que nos referiremos como la primera, aunque tal vez sea ello un anacronismo, sería la que no aplica al interior de la teología misma la sospecha ideológica; la segunda sería la que sí la aplica, hablando, claro está, en términos muy generales.

Y así volvemos al punto clave ya señalado antes, aunque ahora con otros rótulos: ¿vamos a sujetar al pueblo, a la gran mayoría de los pobres de nuestros países, a lo que hemos llamado la sospecha ideológica? Lo que quiere decir que vamos a sospechar que también ellos han introyectado la ideología que encubre y justifica su misma opresión. ¿O surgirá precisamente del pueblo una teología desideologizada, la que puede expresar sin ambigüedades el contenido liberador de la fe cristiana? En el primer caso tendríamos una Iglesia que trabaja para el pueblo. En el otro caso tendríamos al pueblo como núcleo interno y básico de la Iglesia, o sea, una Iglesia del pueblo.

Creo que esta última hipótesis marca ya claramente la dirección teológica del mismo Gustavo Gutiérrez, lo que se hace visible en su última obra *La fuerza histórica de los pobres*. Gustavo ha llegado a afirmar que no existirá verdadera Teología de la Liberación hasta que el último hombre del pueblo tenga voz, sea sujeto consciente de la historia y autor de su teología. Tratándose, claro está, del pueblo latinoamericano, al que se supone cristiano desde sus profundas raíces culturales.

En la misma línea, habría que decir, inversamente, siguiendo la expresión de Dussel, que, como la liberación está prometida, por Jesús y por el Reino, a los pobres y oprimidos, la teología que interpreta esa liberación no puede surgir sino aceptando el "discipulado del pobre", del "otro", del marginado. Se trata de aprender de ellos y no de pretender llevarles nuestras ideas, por más transformadas que éstas aparezcan en las clases medias o altas.

De este modo, muchos teólogos entienden que la primera Teología de la Liberación, la primera en el tiempo, podría redimirse de su pecado de origen, de su elitismo burgués. Y quien dice teología, dice pastoral de la Iglesia e Iglesia misma.

Así la Teología de la Liberación, por lo menos en una de sus corrientes, completa un verdadero círculo. Nacida en las clases medias, en ambientes universitarios que de alguna manera, por su capacidad de sospechar, se creyeron poseedores de la verdad, aunque generosamente la hayan querido poner al servicio de los más oprimidos, ahora es hecha por estos mismos, por el pueblo pobre y marginado que se siente Iglesia y pretende tener su propia voz dentro de ella.

Se ha comentado, por ejemplo, en sentido laudatorio, que en el reciente congreso ecuménico de teólogos, reunido en febrero último en São Paulo sobre comunidades populares de base, por primera vez se había dado el espectáculo alentador de que los teólogos, en lugar de hablar, se habían sentado a escuchar a las bases y a aprender de ellas.

A propósito de este congreso, la Prensa citaba las siguientes declaraciones de Libanio: "Libanio contó que en las comunidades populares, el proceso de concientización se da en tres etapas: la primera consiste en el descubrimiento de que pueden interpretar la Palabra de Dios por sí mismas. 'Es la conquista de la Palabra', afirmó Libanio". Por supuesto que la Prensa no es muy de fiar en este tipo de resúmenes sin matices. Pero la expresión atribuida así a Libanio, aunque no fuera de él, correspondería a la de muchos teólogos, y podrían ustedes encontrarla ya en artículos teológicos que recogen las ponencias del primer

Encuentro sobre comunidades de base en Vitoria. Además, en cuanto tal, y prescindiendo de que refleje fielmente el pensamiento de su autor, es digna de consideración.

Volvamos un poco más atrás. Dijimos que, en el contexto donde se desarrolló por primera vez la Teología de la Liberación -contexto burgués y universitario- se ejercía la sospecha ideológica. O sea la sospecha de que el pueblo piensa en gran parte con la mente de sus opresores.

Es obvio que, aun no aceptando este planteo, los principales teólogos de la Liberación, como Gutiérrez, no cerraban los ojos ante esa posibilidad. De ahí que, posteriormente, el concepto de "pueblo", entendido como el conjunto de los pobres o de las clases populares, haya adquirido un papel cada vez más decisivo.

En efecto, en la medida misma en que la cultura popular -religión incluida- es más distinta de la occidental moderna, se la supone más inmune a las ideologías opresoras. El hecho de que culturas primitivas, como la indígena o la africana, hayan conservado sus valores y ritos, adoptando sólo, como en el caso de Umbanda, lo superficial del cristianismo que les era impuesto, sería un signo y una prueba de su impenetrabilidad o impermeabilidad ideológica,

Y aquí que se ve cómo divergen cada vez más dos corrientes muy distintas en la Teología de la Liberación latinoamericana. Una intenta des-ideologizar la religión de las clases dominantes, con los métodos propios de la cultura de éstas y edificar así una nueva teología al servicio de los pobres y oprimidos. Pero sabe que no es popular en un doble sentido. No es mayoritaria entre las clases dominantes, contra cuyos intereses lucha, y no es popular entre el pueblo, supuesto beneficiario de esa liberación, pero que, insensible a ese cambio teológico, sigue teniendo y practicando su propia religión.

La otra corriente tiene, es cierto, una teología, pero no tanto al servicio del pueblo, sino una teología que quiere ser expresión sistemática de la fe del pueblo, de la fe existente y practicada por las Mayorías. Frei Betto caracteriza esta teología en una obra colectiva "*Experimentar Deus hoje*", editada por Leonardo Boff, en los siguientes términos: "La función del teólogo es sistematizar la reflexión crítica que hace el pueblo de su praxis a la luz de la fe. Lo que en aquel es saber racional, es en el pueblo sabiduría. El (teólogo) ayuda al pueblo a develar la dimensión liberadora de su fe... cuyo discernimiento permite al pueblo escrutar los designios de Dios en los hechos de la vida... Por eso la teología como ciencia sólo puede ser elaborada por alguien que participa intensamente en la marcha del Pueblo de Dios... La pastoral debe, en esa línea, realizarse según una metodología capaz de liberar los elementos, de fuerza latentes en la fe del pueblo, con el cuidado de no suprimir la riqueza de la religiosidad popular que no siempre es captada por los conceptos y fórmulas de la escuela. Hay toda una gama de factores y tradiciones en la religiosidad popular que es eminentemente liberadora de las más profundas potencialidades y aspiraciones humanas, pero que, desgraciadamente, no es raro que sea tomada como superstición o folklore".

Aunque se podría seguir definiendo mucho más la divergencia entre estas dos tendencias de la Teología de la Liberación, así como sus consecuencias pastorales y eclesiales, me atrevo a creer que ustedes ya son -o aun que ya eran- conscientes de esa divergencia básica.

No esperen, sin embargo, de mí, dentro de los límites bastante estrechos de esta charla, una argumentación que muestre y funde por qué me inclino por una u otra. No debe ser un misterio para nadie que toda mi obra teológica está enmarcada en la segunda tendencia, o sea, en la que apareció primero, en el tiempo y que tiende a una reconstrucción, desideologizada en la medida de lo posible, de la teología. No me cabe duda, por otra parte, que mi posición se traslucirá de mil maneras en esta exposición. Y en el modo mismo de tratar el tema.

Pero mi intención en esta charla no es argumentar. No habría tiempo ni condiciones para ello. Creo que ustedes podrán hacerlo por sí mismos y que ello será mucho mejor que el adoptar posiciones ajenas. Lo que sí quisiera hacer aquí en estos últimos minutos, es ayudar a plantear este problema que muchas veces se escamotea y minimiza. Y hablar de los criterios que deben entrar en juego para dirimir la cuestión.

Será sólo una enumeración. Que no es fácil, ya que esos criterios van desde los más pragmáticos y utilitarios hasta los bíblicos y aun filosóficos.

Dejando de lado los extremos y, por supuesto, los argumentos contrarios a la liberación de los pobres y oprimidos como tarea primaria de la Iglesia, creo que los argumentos pueden, *grosso modo*, dividirse en sociológicos y teológicos.

1. Entre los primeros, encontramos la evaluación que debería hacerse, en función de esa liberación, de todo lo popular, de las clases pobres de la población con su cultura, incluida la religiosa. Esto adquiere aún más importancia cuando, como en el Brasil se da, por circunstancias que habría que analizar más a fondo y a lo largo de la historia, al surgimiento de una espontaneidad popular que parece tomar formas liberadoras dentro de los cuadros o estructuras de la Iglesia y particularmente en las CEB.

¿Está esa espontaneidad inmune de la influencia, por lo menos difusa, de las ideologías de opresión? Aquí se dividen los pareceres. Están los que piensan que cuanto más una cultura (con sus elementos religiosos propios) es autóctona y se mantiene tal, ello prueba que no puede estar infiltrada y menos creada por la ideología opresora de las clases dominantes.

Para otros, en cambio, esta concepción de los mecanismos ideológicos y de su eficacia es muy cosificada y superficial. Estos mecanismos no sólo actuarían creando sistemas de pensamiento, sino, por ejemplo, filtrando aquellos, aquellas maneras de pensar y sentir, que no amenazan al sistema. De ahí la sospecha de que la lectura aparentemente espontánea que las comunidades populares harían de la Palabra de Dios (según el pasaje citado de Libanio), no serían tan espontáneas o tan puramente populares como parecen. Que, para poner otro ejemplo desarrollado por Beozo, la religión popular que ha edificado en Brasil toda una rica gama de piedad en torno a los misterios de la Pasión de Jesús, constituiría el cauce ideológico dejado al pueblo para expresar una religión básicamente inofensiva para la sociedad establecida.

Otro punto difícil en este mismo campo donde los argumentos se oponen es el de la posible transformación gradual, mediante la actividad pastoral, de la religiosidad popular en un fermento de transformación de la sociedad global. Esta sería la fuerza histórica de los pobres que se trataría de acompañar. Y esto sería también lo que se está realizando aquí con las CEB.

Cuando a este argumento se opone que la Iglesia, por su misma naturaleza (y aun por las ideologías que juegan en ella), no puede darle a este proceso sino un empuje inicial y que luego éste, desilusionado tal vez, tendrá que buscar sus propios medios económicos, sociales y políticos para ejercer el poder que logre transformar la estructura de dominación, se responde que ya ello constituye el mejor servicio que puede proporcionar la Iglesia a los pobres de este continente. Unirlos, protegerlos, empujarlos.

Todavía más, aunque luego esos movimientos cayeran en las tentaciones o trampas ideológicas, por ejemplo la de imitar a las clases dominantes en sus tendencias opresoras, consumistas y burguesas (como es tal vez el caso de la Argentina), se arguye que ese paso inicial fue ya liberador, si se tiene en cuenta la situación inhumana que lo precedió. La liberación no llega a saltos.

Otros piensan, por el contrario, que cualquier movimiento popular de liberación nacido dentro de la Iglesia está condenado a chocar con ésta, apenas sus reivindicaciones pongan en peligro lo que la eclesiología corriente e ideologizada tiene como más importante: la unidad de los cristianos por encima del compromiso, es decir, por encima de todas las ideologías (sistemas sociales, políticos o económicos). Así parece haberlo mostrado la historia del pasado de nuestro continente. Y esta respuesta está ya preparada teóricamente en el documento de Puebla.

Finalmente, y creo que tocamos aquí el meollo de los argumentos sociológicos, la mera suposición de que un pueblo, como tal, pueda ser concientizado y actuar por sí mismo como agente de la historia, parecería no solamente una peligrosa utopía, sino hasta una contradicción. Utopía si se piensa de qué les ha valido a los pobres de América Latina el permanecer dentro de la Iglesia por cuatro siglos. Contradicción, si uno se hace la pregunta: ¿dónde estaría oculta y por qué esa supuesta "fuerza histórica de los pobres"? En efecto, todos los procesos de concientización -los de las CEB en Brasil por ejemplo- son esencialmente minoritarios, aunque se ofrezcan a todos. Responden a la capacidad que tienen minorías de aceptar responsabilidades, conflictos y riesgos. Pensar en una mayoría así dispuesta es olvidar el cálculo de energías que preside todo lo biológico y lo psíquico y se manifiesta en todas las clases sociales en la formación de

mayorías y conformismos. Parece ser que en la historia todas las transformaciones profundas, por razones de energía disponible, se deberían a minorías que aprovechan circunstancias favorables y actúan en nombre de mayorías que siguen sin tener una noción exacta de las etapas y de la complejidad del proceso.

2. Pasemos brevemente, para terminar, a algunos argumentos teológicos, los más pertinentes a nuestro asunto.

Uno de esos argumentos, y no el menor, es la universalidad de la Iglesia. Universalidad que impide excluir, y, de una manera especial, excluir a los más pobres y necesitados. Esta universalidad parece ser, desde la predicación de Jesús, el destino eclesial.

Pero ¿cómo realizarla? Según Renato Poblete, cuyas ideas influyeron el Documento de Medellín sobre Pastoral Popular (y lo correspondiente en Puebla), una tal universalidad, si debe ser realista, debe igualmente admitir diferentes grados de adhesión a esa comunidad que es la Iglesia. Como en cualquier otra agrupación, encontraremos en ella personas llevadas por la inseguridad frente a problemas de éste o del otro mundo, personas conscientes de los aspectos críticos y conflictivos del mensaje cristiano pero incapaces de aceptar los riesgos que ello implica, y finalmente también la minoría que acepta el compromiso liberador con sus riesgos inherentes.

Para otros teólogos, la universalidad de la Iglesia debe ser de orden cualitativo, no cuantitativo. No se trata de tener a todo el mundo dentro de sus límites (como si esto significara un privilegio) con diversos grados de adhesión. Se trata, sí, de que, grande o pequeña, la comunidad eclesial debe ser transformadora de la humanidad toda. Ahí estará su universalidad. Y la logrará precisamente haciendo que su fe, mediante el diálogo con el resto del mundo, se convierta en soluciones, las más humanas posible, y, por otra parte eficaces, a los problemas planteados continuamente por una historia siempre inédita: "Caminante, no hay camino. Se hace camino al andar..."

Por ello no sólo no tendría sentido la universalidad numérica, ya que no se trata de un privilegio o beneficio interno, sino que ello le quitaría a la Iglesia toda fuerza histórica, ya que los comprometidos tendrían siempre que luchar, como lo muestra la experiencia, contra las prudentes estructuras que no quieren dificultar, sino facilitar, la pertenencia eclesial de todos los demás. De ahí la alergia de la Iglesia a las persecuciones que le pueden traer los compromisos críticos de los cristianos. El punto crítico puede ser distinto en Brasil o en Perú, hoy, ayer o mañana. Pero existe siempre.

Para terminar, la historia de la humanidad nos muestra a Dios acompañando, sin Iglesia, dos millones de años de proceso. Precisamente aquellos en que fue más grande la primitividad y la pobreza del hombre. ¿Tiene ello algún sentido teológico y, más en particular, eclesiológico? Según algunos teólogos ello no indica nada sobre el plan de Dios para la Iglesia, ya que éste está fijado por la predicación de Jesús y con él comienza una era nueva en la historia de la humanidad.

Según otros, indica que sólo a partir de un cierto nivel de humanización y de alejamiento de las necesidades más urgentes de la existencia, se puede convocar a otros para asumir la carga, compleja y peligrosa -Jesús la asimila a la de los profetas, todos mártires- de cooperar conscientemente con Dios en la construcción de ese Reino destinado a los pobres. Jesús no sistematiza la praxis de fe del pueblo de Israel: la critica y la destruye desde su base: la comprensión que le han dado los opresores de cómo es Dios y de cómo hay que comprender y practicar su Ley, su voluntad, su plan.

Todo esto puede, más aún debe, ser discutido. Iglesia de los pobres o Iglesia para los pobres, Iglesia del pueblo o para el pueblo, fue sólo un pobre título para un debate menos oportunista, menos confuso, más leal, más hondo, entre dos líneas de la Teología de la Liberación que, partiendo de un punto semejante y comprometidas con igual sinceridad con el pueblo oprimido de América Latina, divergen, de un modo cada vez más claro en cómo hacer frente a ese desafío.