

El mensaje de Puebla

Parece aconsejable cierta parsimonia para evaluar, ahora que ha concluido, la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. No será fácil, porque a diestra y siniestra revolotean los ángeles urgidos, espadas flamíferas en mano, cada uno en su correspondiente legión, dispuestos todos al juicio final que corone sus afanes y lance a sus adversarios al fuego eterno.

Varios obispos, cuentan las crónicas, abandonaron la misa de cláusura cuando Monseñor Pedro Aparicio, obispo de El Salvador, se pronunció en la homilía contra la teología de la liberación, denunciando a guerrilleros que invocan el nombre de Dios para desencadenar la violencia. No fue éste por cierto el único signo de abierta discordia entre los obispos reunidos en Puebla. Los ángeles urgían enfrentamientos decisivos. «Entierro de Medellín», «campana contra la teología de la liberación», clamaban a la izquierda. «Politización», «instrumentalización», «infiltración», denunciaban desde la derecha. Pero el Mensaje final de Puebla parece resuelto a no dar la razón ni a unos ni a otros. Contra viento y marea, se esfuerza por exaltar la unidad de todos. «No os preocupéis —advierte— por esas noticias que dicen que el episcopado está dividido. Hay diferencias de opiniones y de mentalidad, pero vivimos verdaderamente el principio de colegialidad, completándonos los unos a los otros según la capacidad de cada cual.» El Mensaje fue aprobado por unanimidad.

JESUCRISTO LIBERTADOR

Las reconocidas «diferencias de opiniones y de mentalidad» no llegaron a evacuar del Mensaje final esa *Liberación* que, hace diez años, Medellín convirtió en la palabra clave de la nueva pastoral latinoamericana. Puebla la hace cabalmente cristocéntrica: identifica y anuncia al *Libertador*. «Proclamamos que Dios está presente, vivo en Jesucristo libertador en el corazón de América Latina.» Con la proclamación de «Jesucristo libertador» queda centrado el mensaje en la confesión —aclamación litúrgica, proclamación misionera— de ese *su poder salvador* que el Papa anunció al orbe y la urbe

al inaugurar su pontificado y que volvió a gritar, citándose a sí mismo, al abrir la Tercera Conferencia.

Poner todo el discurso episcopal en su quicio cristológico fue el gran aporte de Juan Pablo II a Puebla. «La luz sobre tantos temas y problemas doctrinales y pastorales que os proponéis examinar en estos días —advirtió a los obispos— ha de venir de una sólida cristología.» Cuestión primordial. Y sin embargo, tantas veces soslayada, incluso por la primera gran onda expansiva de la teología de la liberación, inclinada a privilegiar al Antiguo Testamento sobre el Nuevo. La cristología de algunas vanguardias había derivado en unidimensional modelo de Jesús-líder («Jesús-Camilo Torres», «Jesús-Ché Guevara») o de Jesús-pobre-anónimo en el que no se reconoce plenamente al Señor. Cuando por fin comienza a desarrollarse una cristología de la liberación, el *seguimiento* de Jesucristo pasa a ser su propuesta central. Los cristólogos latinoamericanos se rehúsan a separar, como buena parte de sus maestros de la academia protestante, al «Jesús de la historia» del «Cristo de la fe»; no dudan que el «Jesús de la historia» sea accesible a nuestro conocimiento. Y sin embargo, a cierta altura, este avance se interrumpe: para acentuar la humanidad de Jesús, la nueva cristología latinoamericana llega a privilegiar la memoria de *El que era* sobre la celebración de *El que es* y la esperanza de *El que viene*. Vaciado de escatología, el «poder salvador» de Jesús histórico parece reducirse a un modelo de «revolucionario» o «comprometido» donde convergen el Jesús-líder y el Jesús-pobre-anónimo, esos dos rostros de la imaginería de vanguardia; queda privado del poder de Dios. Desposeído de su identidad impar, este «Jesús de la historia» parece eclipsar al «Cristo de la fe». Recuperan su hegemonía aquellas corrientes disociadoras de la academia protestante que parecían ya superadas. Razones le sobran, pues, al Papa para rectificar, en su inauguración de la Tercera Conferencia, esta costosa equivocación.

Para llevar a cabo esta tarea, ha contado el Papa con dos previos intentos de esclarecimiento de cuño latinoamericano, producidos ambos, precisamente, a lo largo de la polémica víspera de Puebla. El primero podía encontrarlo en aquel eje de la polémica que fue el Documento de Consulta; el segundo, en el ulterior Documento de Trabajo, exaltado por el propio Papa en su discurso inaugural al presentarlo «como guía» para los debates, «preparados con tanto cuidado, para que sea siempre un punto de referencia». En este campo —como en tantos otros— salta a la vista la diferencia de tono entre ambos documentos: en tanto que el de Consulta se limita a colocar alertas, el de Trabajo, sin apearse de ellas, apuesta a la renovación cristológica. Vale la pena sintetizar ambos desarrollos para situar, después, la lección del Sumo Pontífice y de Puebla.

LAS REDUCCIONES ELITISTAS

La del *Documento de Consulta* es una crítica a dos puntas. Primera, a la *reducción de Cristo a su mensaje*; segunda a la *reducción del contenido*

del mensaje de Jesús: secularización de la escatología. La típica imagen liberal de Jesús —recuerda este texto— es la del maestro que, de palabra o por su conducta, enseña. En Latinoamérica, dentro de esta inspiración básica liberal, aparecen quienes prefieren sustituir la imagen del maestro por la de un Jesús que, no tanto hablando cuanto actuando y entregando su vida por los demás hombres o por los oprimidos, se erige en modelo, testimonio o símbolo del comportamiento o compromiso que han de asumir los cristianos. Queda al descubierto así una especie híbrida de marxófilos-liberales, en plena expansión —cabría agregar— entre las élites clericales de la protesta y su séquito de laicos «comprometidos».

La buena puntería que aquí acredita el Documento de Consulta dejó un tanto descolocados a algunos de sus críticos más famosos, que llegan a contradecirse entre sí. Mientras Gustavo Gutiérrez se queja de «la pobreza de la presentación de la Resurrección» hecha por el Documento de Consulta, el texto de la Confederación Latinoamericana de Religiosos observa en cambio «un énfasis en la resurrección», temiendo que ese énfasis, «unido al perdón de los pecados y al amor, plantee el peligro de espiritualizar demasiado el anuncio de Jesús» (sic).

Con el *Documento de Trabajo* que tanto agradó al Papa, la perspectiva crítica se traza desde el mismo ángulo pero para hablar de «inquietudes» y no, forzosamente, de «reducciones». La actitud ante lo nuevo se vuelve positiva. Primera inquietud: la *búsqueda del Jesús histórico*. En el campo protestante, sobre todo liberal —aclara el Documento de Trabajo—, se adjudicó una desaforada capacidad de inventiva fantástica a las diferentes tendencias de la iglesia naciente, haciendo de la tradición evangélica y de las diferentes confesiones cristológicas un producto de la mitificación religiosa. Esto condujo al protestantismo liberal a dos posiciones. Una reduce la fe cristiana a reconstrucciones históricas de Jesús; la otra separa abruptamente fe e historia, Cristo de la fe y Jesús histórico. Segunda inquietud: la *búsqueda de la relevancia sociopolítica de Jesús*. Se la critica en cuanto a menudo ocurre en el marco de la búsqueda del Jesús histórico tal como se ha dado en tendencias liberales protestantes en las que se prescinde del sentido pleno de la fe cristiana, escogiéndose lo que aparece más conveniente a los fines propuestos, mientras se olvida todo lo demás.

De todos modos, y con estas precisiones, el Documento de Trabajo considera «indispensable» la búsqueda del Jesús histórico y el interés de que su praxis sea para los latinoamericanos, hoy, relevante. Así, la crítica a ciertas desviaciones cristológicas no exonera, en modo alguno, de la urgencia de nuevas propuestas cristológicas para el catolicismo latinoamericano. Las «inquietudes» siguen en pie; simplemente, se trata de darles el exacto quicio cristológico. En este sentido, el Documento de Trabajo hace ver muy bien que para descubrir al verdadero Jesús de la historia *la fe de la Iglesia* (del Nuevo Testamento, de los Concilios y de la tradición incesante) es una ayuda necesaria e irrenunciable. Una auténtica cristología, agrega, debe desconocer la unidad existente entre el hecho histórico de Jesús, su vida y su mensaje, tal como lo puede proporcionar una investigación

histórico-crítica de las fuentes evangélicas, y el sentido verdadero de ese hecho histórico, que fue expresado por la fe de la comunidad cristiana naciente con raíces que se internan en la propia experiencia *prepasual* de los discípulos de Jesús.

EL PODER DEL EVANGELIO

A primera vista, las precisiones cristológicas del Papa al inaugurar la Tercera Conferencia parecen situarse más cerca de las «alertas» del Documento de Consulta que de las «inquietudes» del Documento de Trabajo. Constituyen, en efecto, un rechazo drástico de esas «relecturas del Evangelio» que «circulan hoy un poco por toda partes» y que «en ciertos casos» silencian la divinidad de Cristo y «en otros casos» pretenden mostrar a Jesús «como comprometido políticamente». Contra tales 'relecturas' y contra las hipótesis, acaso brillantes, pero frágiles e inconsistentes que de ellas derivan, —advierte el Papa— 'la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina' no puede dejar de afirmar la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace nombre para acercarse al hombre, para ofrecerle por la fuerza de su ministerio la salvación como gran don de Dios (*Evangelii Nuntiandi*, 19-27).» Adviértese, en el mensaje papal, un fuerte énfasis en el único Evangelio. Pero ¿cómo realizar, dentro de él, esa renovación cristológica que propone el Documento de Trabajo? ¿Cómo encauzar, ahora, aquellas dos «inquietudes»?

El Mensaje de Puebla indica el camino: *Jesucristo libertador*. Lo confirma e ilumina con la referencia papal al *poder salvador* del Señor. Dicho de otra manera: convoca a la esperanza en la liberación parusíaca, en la que el «poder salvador» de «Jesucristo liberador» encontrará su manifestación plena. Pone a la teología de la liberación en clave escatológica y por ello enteramente cristológica: «El Evangelio que os predicamos es una noticia tan espléndida que convierte y transforma los esquemas mentales y afectivos, pues nos comunica la grandeza del destino del hombre, prefigurada en Jesucristo resucitado.» Reconoce que ya está actuando el «poder salvador» de «Jesucristo libertador» en esta situación histórica: «Proclamamos que Dios está presente, vivo, en Jesucristo libertador en el corazón de América Latina. Creemos en el poder del Evangelio.»

De esta manera, la pastoral de liberación parece llamada a ubicarse de lleno en la perspectiva escatológica del *ya-todavía no* del Reino, sin la cual todo programa pastoral —aún el más movilizador— deviene ideología, fuere cual fuese su proyección política. *Ya* nos es comunicada la grandeza de nuestro destino, pero éste *todavía no* se ha concretado entre nosotros de otra forma que no sea la «prefigurada» por el acontecimiento pasual. *Ya* reconocemos en Jesucristo libertador, nuestro contemporáneo, el poder del Evangelio, pero *todavía no* asistimos a la eclosión definitiva de ese poder, que hará visible a todos, estrenando la tierra nueva, la victoria del único Señor. El Mensaje de Puebla recoge la lección del Papa vertiéndola

en una expresión de puro cuño latinoamericano: «*Jesucristo libertador*» da título a la primera cristología de la liberación, debida al brasilero Leonardo Boff, y es una manera de llamar al Señor que también se encuentra en el Documento de Trabajo, incluso en el Documento de Consulta; es confesión de fe en un solo Señor, ruptura radical con los moldes del tiempo presente.

UNA PROPUESTA UTÓPICA

El anuncio de Jesucristo Liberador reclama la denuncia de las opresiones de este mundo. Los obispos se sitúan en la perspectiva de Medellín cuando aclaran que «al tratar los problemas sociales, económicos y políticos, no lo hacemos como maestros en la materia, sino como intérpretes de nuestros pueblos, confidentes de sus anhelos, especialmente de los más humildes, es decir, de la gran mayoría de la sociedad latinoamericana.» Debilitan en cambio su enfoque en cuanto no hacen del neocolonialismo el marco de referencia global. Hablan sí de «la sujeción y la dependencia perjudicial a la dignidad de América Latina y de todos los continentes», acentúan su rechazo a «la condición de satélites de ningún país del mundo ni tampoco de sus ideologías propias», piden «que no se nos explote», «se nos ayude con magnanimidad para vencer las barreras de nuestro subdesarrollo», «se nos reconozca nuestra identidad y cultura, la propiedad de nuestros recursos naturales, nuestra soberanía», pero el acento recae más en el rechazo parejo de todos los centros mundiales de poder que en la crítica frontal del sistema capitalista internacional.

Hay que lamentarlo, tanto más cuanto que la introducción a esta sintética imagen de Latinoamérica postulaba certeramente tres dimensiones básicas. Primera, y muy significativamente, la económica-social: «Cada día aumenta más la distancia que separa a los muchos que tienen poco, de los pocos que tienen mucho». Segunda, la cultural: «Los valores de nuestra cultura están amenazados». Tercera, la política: «Se están violando continuamente los derechos fundamentales del hombre». Estas tres dimensiones aparecen articulándose mutuamente cuando los obispos denuncian «las violencias físicas y morales, los abusos de poder, las manipulaciones del dinero, los abusos del sexo, la violación, en fin, de los preceptos del Señor». Pero no desembocan de lleno en el análisis de las situaciones de dependencia hoy por hoy discernibles en todos los ámbitos.

Parece que a los obispos les interesara básicamente relanzar aquella utópica propuesta de «la civilización del amor», que recibieran de Pablo VI. Las respuestas pastorales son muy distintas según entiendan las expresiones de vida cristiana como subcultura —o contracultura— opuesta a la cultura hegemónica e impugnadora de sus modelos o como comienzos de una «civilización del amor» (¿una «civilización cristiana»?) que se dibujaría ya en el horizonte a modo de efectiva alternativa a los sistemas actuales. Obviamente, la Iglesia no puede competir de igual a igual con los poderes que sustentan a estos sistemas. Pero, además, la Iglesia carece ella misma de una

propuesta cultural unívoca. Y esta circunstancia resulta decisiva tanto cuando la Iglesia habla del mundo como cuando le anuncia su Señor. Hay diversas lecturas de Latinoamérica y *del Evangelio* en el episcopado, tanto como en los demás sectores de las iglesias representadas en Puebla. La crítica a ciertas «relecturas» reduccionistas del Evangelio muy oportunamente hecha por el Papa y por los documentos preparatorios de la Tercera Conferencia no debería hacer olvidar otro tipo de relecturas perfectamente lícitas que configuran diversidades enriquecedoras para el Cuerpo de Cristo. La pluralidad en la unidad se encuentra ya en el Nuevo Testamento; hoy, marca el camino insoslayable para que aquellas «inquietudes» cristológicas, encontrando su cauce en la fe de la Iglesia, sirvan a la renovación del mundo y de las iglesias.

Al mismo tiempo, la crítica de las «reducciones» tendría que ampliarse más allá del ámbito elitista al que se refirieron el Papa y los documentos preparatorios para abarcar, también, a la propia religiosidad popular. Este punto también parece decisivo. La Pastoral Poular dejaría de ser pastoral de la liberación si canonizara indiscriminadamente todas las manifestaciones actuales de la fe del pueblo. En este sentido, los millones de mexicanos que exaltaron al Papa configuraron, para la Tercera Conferencia, un signo tremendamente ambiguo: ¿se adherían consciente y libremente a la Cátedra de Pedro o estaban rindiendo idolátrico culto a la personalidad de su titular actual, ese líder carismático que inmediatamente sabe hacerse prójimo de todos? ¿viven la fe o una religiosidad abrumada por lastres paganos, alienada o alienante? La frívola descalificación elitista, en bloque, de estas manifestaciones no debería conducir, por reacción, a su canonización. Hijo, él mismo, de una Iglesia rebosante de religiosidad popular, Juan Pablo II se mostró excesivamente optimista cuando se refirió a ellas en el Santuario de Nuestra Señora de Zapopán y al inaugurar la Tercera Conferencia. Similar actitud manifiestan los autores del Mensaje de Puebla cuando ponen como ejemplo para los demás continentes «la riqueza espiritual rebosante de fe, esperanza y amor» del pueblo de América Latina. Habrá que buscar en las Conclusiones de Puebla el discernimiento que, en este campo, no encontramos en el Mensaje.

Puede que, de todos modos, la dimensión más profunda de Puebla no acceda a los muchos papeles publicados, y, por tanto, no sea ahora noticia. Si, tomando como referencia básica la oclusión política que ahora recubre casi todo el mapa continental y afecta a buen número de sus iglesias, los obispos han resuelto en Puebla crear o reorganizar servicios indispensables para los afectados por ella, las resoluciones o recomendaciones que hayan adoptado en este campo necesitarán mantenerse protegidas por el secreto más estricto y, por tanto, no podrán ser objeto ni siquiera de alusiones por los papeles de Puebla. Pero es en la efectiva realización de estos servicios donde las iglesias de Latinoamérica están llamadas a dar cuenta de su esperanza en el Libertador.

HÉCTOR BORRAT