

CONCILIUM

*Revista internacional
de Teología*

S E P A R A T A

del n.º 104

Abril 1975

E. Dussel:

LA «BASE» EN LA TEOLOGIA
DE LA LIBERACION.
PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

LA «BASE» EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION (PERSPECTIVA LATINOAMERICANA)

Nuestra exposición quiere dejar situada una problemática de suyo compleja y en plena elaboración. Por ello partiremos de algunos «hechos» latinoamericanos de la *base*, para después clarificar la significación de ciertas palabras que se usan habitualmente en los documentos y trabajos en América latina. Desde esa realidad intentaremos una reflexión teológica, que, siendo eclesiológica, no podrá dejar de indicar los equívocos que se plantean, las nuevas formas de «base» que se bosquejan, para concluir desde la teología de la liberación proponiendo alguna salida en la línea de los ministerios y carismas ¹.

¹ Véase, para una bibliografía general, José Marins, *Comunidad eclesial de base. Curso fundamental* (Lima 1972) 501-512. Para una situación «sistémica» del tema, Rolando Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América latina* (Santiago 1973) 425-438 y 537-538. Para una visión histórica consúltese mi obra *Historia de la Iglesia en América latina (1492-1973)* (Barcelona 1974) 324-330. Para una ubicación sociológica, Pedro Demo, *Problemas sociológicos da comunidade*, en *Comunidades: Igreja na base* (São Paulo 1974), y José Comblin, *Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana: «Revista Eclesiástica Brasileira» XXX, 120 (1970) 783-828*. Desde un punto de vista teológico véanse, entre otros, Juan L. Segundo, *Teología abierta para el laico adulto: 1. Esa comunidad llamada Iglesia* (Buenos Aires 1968) 257; José Comblin, *O Conceito de Comunidade e a teologia: «Revista Eclesiástica Brasileira» XXX, 118 (1970) 282-308 y 119 (1970) 568-589*; Colectivo, *Reflexões teológicas sobre as comunidades eclesiais de base*, en *Comunidades: Igreja na base* (supra) 111-157. Una de las primeras obras fue la de R. Caramuru, *Comunidade eclesial de base: Uma opção pastoral decisiva* (Petrópolis 1967). Fue de importancia el *I Encuentro episcopal latinoamericano de pastoral de conjunto* (Baños, junio de 1966), en «Boletín CELAM» 8 (1966) 118-126. El que más ha trabajado el tema es José Marins (Brasil), cuyas obras en castellano han sido editadas por Ed. Bonum, Buenos Aires. Véase además C. de Lora, J. Marins, S. Galilea, *Comunidad de base. Signos de los tiempos* (Bogotá 1970), y los artículos que viene publicando «Catequesis latinoamericana» (CELAM, Asunción) desde 1970 a 1974.

I. ALGUNOS HECHOS DE LA «BASE» LATINOAMERICANA

Ante la crisis de muchas experiencias pastorales en el modelo de la «nueva cristiandad» (como la Acción Católica tradicional) o del intento de una evangelización rápida de los grandes centros urbanos (como las «misiones generales» de ciudades)², se comenzaron a vislumbrar nuevas formas de vida cristiana en comunidad que parecieron llamadas a llenar un vacío en la pastoral eclesial en el tiempo del Concilio y posteriormente.

Por otra parte, era ya tradicional la existencia de comunidades de vida de religiosidad no cristiana (como, por ejemplo, en el Brasil, la *macumba*, cultos de sincretismo afroamericano, el espiritismo, etc.) o no católica (como las comunidades pentecostales) que venían mostrando el encuentro de fieles en relaciones interpersonales más íntimas y cordiales. Los mismos católicos comenzaron, en otro sentido, a organizar compromisos en la «base» de un nuevo estilo (tal el MEB: *Movimiento de Educación de Base*, que fue fundado, entre otros, por Paulo Freire). No es entonces extraño que las llamadas primitivamente «comunidades de base» hayan nacido en Brasil desde 1960, aunque al comienzo sin nombre todavía. Poco a poco la idea fue ganando terreno. El mismo Concilio Vaticano II, en la constitución *Lumen gentium*, números 9-14, había indicado la cuestión de manera fundamental.

Sin embargo, la cuestión fue frontalmente explicitada en la formulación que alcanzó en Medellín (1968), cuando se dice: «La vivencia de la comunión a que ha sido llamado debe encontrarla el cristiano en su *comunión de base*; es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros»³. Las experiencias de estas *comunidades de base* (que después, ante las críticas, se han deno-

² Por ejemplo, véase la *Carta pastoral sobre la misión general*, de monseñor Emilio Taglé Covarrubias, arzobispo de Valparaíso: «La revista católica» (Valparaíso, mayo-agosto 1963) 3843-3847.

³ *Documento final* de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), 15. *Pastoral de conjunto*, III, núm. 10 (Barcelona 1969) 233.

minado «comunidades cristianas de base» y actualmente «comunidades eclesiales de base») han ido en aumento, en especial en Brasil, aunque todavía se trata de una ínfima minoría del catolicismo latinoamericano el que vive esta experiencia. No es frecuente encontrar el testimonio de monseñor Frago, que nos dice que en su diócesis del nordeste brasileño existen diez parroquias con ciento cincuenta *comunidades de base* cada una. En el *I Encuentro Latinoamericano de Ministerios* (que se acaba de realizar en agosto de 1974 en Quito) pudieron estudiarse numerosas experiencias que se vienen realizando en este sentido ⁴.

Estas *comunidades de base* las hay de los más variados tipos (rurales, urbanas, especializadas, de grupos de laicos, de familias; originadas por sacerdotes, religiosas, laicos; con matices más carismáticos o apostólicos, o comprometidos en situaciones prácticamente gremiales o políticas, etc.), pero en general están dentro de una parroquia o integradas a la organización parroquial.

Pero la «base» tiene igualmente otros modos de expresión. No sin razón el antiguo secretario de la Conferencia de obispos del Brasil indicaba que «las tensiones entre los grupos de laicos esclarecidos y la jerarquía es cada vez más constante hoy, y es posible que no se llegue a dominar rápidamente este problema. Muchos laicos se declaran escandalizados por ciertos aspectos institucionales de la Iglesia» ⁵. Así, por ejemplo, el 20 de junio de 1965 se efectúa una manifestación de estudiantes católicos contra la actuación del nuncio apostólico porque, se dice, «detiene la Iglesia del Uruguay, impidiendo que se cumpla el Concilio». O el 4 de abril de 1966, en una calle de Buenos Aires, los laicos ocupan una iglesia para que su cura no sea reemplazado, y un joven grita junto a los barrotes del atrio: «No pensamos atenuar la lucha por conseguir aquello que desde el fondo de nuestra conciencia de cristianos nos pide la Iglesia de Cristo: una Iglesia sin lujos, sin intereses creados, sin hipocresías, sin aburguesamiento; queremos el *aggiornamento* pedido por Juan XXIII». En Santia-

⁴ En la obra citada *Comunidades: Igreja na base* hay un estudio sociográfico sobre «Relatório da pesquisa sobre comunidades eclesiais de base» (pp. 13-64). Un hecho que llama la atención es la gran implantación en la sociedad agraria (53,5 por 100) (p. 20).

⁵ ICI 285 (1967) 7, en declaración hecha el 27 de enero de 1967.

go de Chile, el 11 de agosto de 1968 unos trescientos laicos y un grupo de sacerdotes toman la catedral. En México, una parroquia, la del Dulce Nombre de María, de la diócesis de Tlalnepantla, protesta por el cambio de su párroco. En la República Dominicana, obreros de la empresa Metaldom ocuparon pacíficamente la catedral. En 1970, en Nicaragua, laicos numerosos ocuparon las iglesias de la capital para protestar contra el gobierno y sus injusticias. En Bolivia numerosos cristianos piden la renuncia del arzobispo y toman la catedral de Cochabamba el 17 de abril de 1970. Centenares de estos hechos nos hablan de una irrupción de la «base» como protesta dentro de la Iglesia.

Pero hay todavía una tercera manera de manifestarse la «base». En una carta enviada por la Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos (CLASC) al papa Pablo VI con motivo de su visita a Bogotá se expresaban, entre otros, estos conceptos: «Hermano Pablo [...]. Cuando algunos dirigentes sindicales fueron a pedir que se invitara a representantes de organizaciones populares, representativos de obreros y campesinos, tus mismos príncipes eclesiásticos respondieron que 'no querían elementos conflictivos en esa reunión de Medellín'. Y sabes, ellos tienen razón. Somos conflictivos. Profundamente conflictivos, porque representamos hace mucho tiempo la acción más allá de las palabras; el compromiso militante y revolucionario más allá del verbalismo»⁶. Es ciertamente otra expresión de la base: el compromiso político en su sentido estrictamente profético, como signo de la liberación escatológica.

II. SIGNIFICACION DE LAS NOCIONES EN USO EN LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA

La noción de «base» se torna equívoca o, al menos, recubre una gran pluralidad de experiencias cristianas actuales que debemos clarificar. En la formulación *comunidad de base*, por otra parte, hay dos momentos fácilmente distinguibles: «comunidad» y «base».

⁶ *Iglesia latinoamericana. ¿Protesta o profecía?*, compilación de documentos de Juan J. Rossi (Buenos Aires 1969) 88-89.

Los sociólogos latinoamericanos han insistido en la noción de «comunidad» a veces; otras, en cambio, en la de «base». Ambas posturas indican ya una cierta opción.

Cuando se insiste más en la noción de «comunidad» es porque necesariamente se posee un enfoque más *ad intra* eclesial. «La comunidad eclesial de base es ante todo un grupo de reflexión y trabajo con intensa cohesión comunitaria, perteneciente a la categoría general de grupo pequeño»⁷. Es una «comunidad de dimensiones reducidas, para permitir la relación personal y la experiencia de grupo fraterno; comunidad formada a partir de grupos humanos naturales y con líderes surgidos de sí misma. Frente a la inseguridad, la soledad, el anonimato y la anomía de la sociedad moderna, los hombres buscan la integración en grupos, buscan formas comunitarias de vida»⁸. Estas «comunidades», que se deberían distinguir de las meras «sociedades» o instituciones de relaciones impersonales, se hacen más necesarias en el presente tanto en las ciudades (dado el nacimiento de una nueva burguesía y una nueva clase proletaria en las ciudades de las naciones dependientes y subdesarrolladas) como en el campo (que se desintegra por el choque de la vida industrial moderna). La *comunidad* de base se transforma así en «la comunidad de nivel inferior (ya que no hay otra menor que ella) en la que la mayoría de los fieles recibe habitualmente los dones que la Iglesia les dispensa»⁹. La «comunidad» tiene un *lugar*, pero no necesariamente un territorio (como la parroquia tradicional); tiene un *local*, pero no ya un templo; tiene miembros que *participan* activamente, pero no un pueblo pasivo; tiene una cabeza, un líder, un ministro, pero no necesariamente un cura o presbítero; tiene actividades comunitarias, pero no ya la *cura animarum* de una parroquia.

Cuando se insiste, en cambio, en la noción de «base» es porque se tiende a dar más importancia a la función *ad extra* de la Iglesia. En este camino se ha introducido mucho más la llamada *teología de la liberación*, en su vertiente de «teología política

⁷ Pedro Demo, *op. cit.*, 109.

⁸ Rolando Muñoz, *op. cit.*, 426.

⁹ José Comblin, *Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana*, supra, 802.

latinoamericana». Así se dice que «las opciones políticas cada vez más revolucionarias de los *grupos* cristianos, sobre todo estudiantiles, obreros y campesinos, han hecho con frecuencia que los *movimientos* de apostolado laicos entren en conflicto con la jerarquía [...]. Es más, muchos descubren en esos *movimientos* las exigencias evangélicas de un compromiso cada vez más resuelto con los oprimidos de este subcontinente expoliado»¹⁰. Es decir, la «base» significa ahora los «movimientos» que no «procuran mejorar el funcionamiento de las instituciones (son los grupos de integración), sino que procuran *cambiar* las instituciones (son los grupos de *contestación*)»¹¹.

De todas maneras, sea como *comunidad de base* o como *movimientos de base*, la Iglesia se ha visto interpelada, naciendo así la noción de «comunidad parroquial» y «comunidad diocesana». El mundo latinoamericano se ha visto igualmente interpelado por una Iglesia que minoritariamente y *por su base* ha producido hechos notorios, su inmensa renovación, sus inocultables conflictos, que van desde un Camilo Torres a un Carlos Múgica (el *sacerdote del movimiento del Tercer Mundo*, que cumplía humildemente su función pastoral en una comunidad marginal de Buenos Aires, asesinado en 1974).

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971) 128. Es necesario considerar que G. Gutiérrez, como asesor del *movimiento JUC*, tomó como punto de apoyo de su reflexión a los movimientos contestatarios o críticos; José Marins, *A comunidade eclesial de Base* (São Paulo 1967), parte, en cambio, de las *comunidades* eclesiales. Es necesario advertir, por otra parte, que no es lo mismo pensar en Perú que en Brasil, y que la Iglesia a veces es crítico-profética y otras repite la pastoral de las catacumbas o de las *comunidades*.

¹¹ J. Comblin, *art. cit.*, 805. No puede extrañarnos entonces que una *teología de la liberación* parta de la noción de «pueblo» (y por ello de *comunidad*, como Lucio Gera, *Teología de la liberación*; Miec-Jeci, Documento 10-11 [Lima 1974]), u otra más bien de la noción de «clase» (y por ello desconfiando de la categoría «pueblo» y ocupándose más de los *movimientos*, como, por ejemplo, Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* [Salamanca 1973] 98-99).

III. LA «BASE» EN UNA ECLESIOLOGIA DE LA LIBERACION

La «base» juega una función esencial en una redefinición eclesiológica¹². Una Iglesia que, como en la cristiandad bizantina, latina o hispanoamericana, brillaba especialmente por su esplendor institucional sobre una masa unánimemente cristiana no podrá hacer frente sin reformas profundas al choque de la civilización industrial, urbana y descolonizante o antiimperial. La Iglesia impersonal, de base territorial parroquial y administrativa al nivel de la curia diocesana y romana, no es ya suficiente para llevar a cabo las exigencias presentes de la liberación.

En primer lugar, la Iglesia debe asumir la posición de *pobre*. «Pero entendámonos. El *pobre* no existe como un hecho fatal: su existencia no es neutra políticamente ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos, y del que somos responsables»¹³. Así, en 1970 la CASC (Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos) critica al Vaticano por ayudar a los países subdesarrollados por intermedio del BID y la OEA (Organización de los Estados Americanos), porque, a su juicio, ambos organismos son instrumentos de la dominación norteamericana. Asumir entonces con la «base» la protesta del pobre es adoptar la figura del «Dios sufriente: la negación de lo negativo»¹⁴. Pero es además reunirse en «minúsculos grupos de hombres dentro de una humanidad inmensamente superior a ella en número y antigüedad»¹⁵, y allí dentro, y *desde abajo*, testimoniar

¹² Véase mi artículo *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*: «Concilium» 96 (1974) 341s: *Hacia una eclesiología de la liberación redentora*, y mi obra *Caminos de liberación latinoamericana*, II (Buenos Aires 1974), conferencia novena.

¹³ Gustavo Gutiérrez, *Evangelio y praxis de liberación*, en *Fe cristiana y cambio social en América latina* (Salamanca 1973) 234. Cf. *Documento final* de Medellín, 14. *La pobreza en la Iglesia*, 219-228.

¹⁴ Título de un capítulo de la obra de Rubem Alves *Religión: opio o instrumento de liberación* (Montevideo 1970) 175ss. *La teología de la liberación* toma muy en serio Flp 2,7 y la figura del «Siervo de Yahvé».

¹⁵ Juan L. Segundo, *Esa comunidad llamada Iglesia*, 15. Es por ello, nos dice el teólogo uruguayo, que «la Iglesia ha sido y será siempre una comunidad particular» (p. 17), tal como enuncia Hch 24,14: «Pertenezco a un camino que llaman *secta*».

el Reino escatológico a través de compromisos históricos bien definidos.

En efecto, la eclesiología latina había olvidado un poco el concepto bíblico y patrístico de la «Iglesia local». La Iglesia universal era una figura paralela al Imperio Romano universal. Sin embargo, la Iglesia local es anterior a la división jurídica en forma de diócesis o parroquias y es de institución divina. La pequeña *comunidad de base* venía así a cumplir dos exigencias: la más antigua tradición eclesial y la posibilidad de convivir con los pobres. Sin embargo, y muy pronto, se fue produciendo como una escisión eclesiológica en la interpretación de la función de la «base».

Unos interpretan la «base», fundamentalmente, como «movimientos» de compromiso en favor de la liberación, ya que la «primera preocupación de la Iglesia no se sitúa dentro de ella, sino fuera»¹⁶; otros, en cambio, la interpretan esencialmente como «comunidad» de base, parroquial o diocesana, teniendo como preocupación fundamental la *vida* de la Iglesia particular¹⁷. Es evidente que la primera interpretación insistirá en la crítica profética y política y aún verá los peligros de la segunda como un «repliegue de las instituciones religiosas sobre sí mismas, negando una vez más su propalada esencia de ser no para sí, sino para el mundo; es un hecho ampliamente constatable hoy día. La derecha ya se dio cuenta hace mucho de la importancia política de ese repliegue de las Iglesias sobre sí mismas»¹⁸. La segunda interpretación, en cambio, dará prioridad a la «dinámica de grupo» y a las relaciones interpersonales¹⁹, criticando frecuentemente

¹⁶ *Ibid.*, 125. Esta línea es la preponderante de la *teología de la liberación*, sin por ello descuidar la vida *ad intra*. Nuestra teología es sumamente crítica del *narcisismo eclesial*.

¹⁷ Por ejemplo, *Reflexões teológicas sobre as comunidades eclesiais de base*, en *Comunidades: Igreja na base*, 111-157.

¹⁸ Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, 231.

¹⁹ Es importante anotar que frecuentemente se crea en los miembros de las «comunidades de base» un espíritu de *satisfacción* o *bienestar*: «Os membros das CEB, de uma forma general, sentem-se satisfeitos pelo andamento e pelo que elas lhes podem proporcionar 41,6%» (*Comunidades: Igreja na base*, 53). Es lo que Rubem Alves llamaría «el esclavo feliz» (*op. cit.*, 192).

a la posición de los «movimientos» proféticos y de crítica como «politizantes», izquierdistas, marxistoides.

Por otra parte, la «pastoral popular»²⁰ exige asumir no sólo la situación existencial del pobre oprimido, sino igualmente su *cultura* popular. En este sentido es más fácil para la «comunidad de base» en barrios marginales o en el ambiente rural *vivir* la cultura popular que para los «movimientos» de cristianos comprometidos en una línea más política.

También habría que estudiar el condicionamiento de tipo social y geopolítico. Así, por ejemplo, grupos de clases oligárquicas o *élites* de nuestros países dependientes forman «comunidades» de familias (frecuentemente el Movimiento Familiar Cristiano) que más que una comunidad *de base* es una comunidad *de élite*. Estos grupos, inconscientemente, defienden con frecuencia sus intereses de clase solidaria con los poderes metropolitanos. Criticarán entonces en nombre de la «comunidad» los grupos de «base» comprometidos con la liberación (liberación política como signo de la liberación escatológica). Por otra parte, no es lo mismo la pastoral en Brasil, donde fueron perseguidos *violentamente* todos los grupos comprometidos en una actitud profética, por lo que la Iglesia debió replegarse tácticamente, que en Perú, donde hay libertad para una línea de *liberación*, o en la Argentina, donde la actitud *popular* se torna «natural». Marins, Gutiérrez o Gera son expresión, entre otros condicionantes, de sus realidades nacionales.

De todas maneras, en una teología de la liberación la «comunidad de base» queda indicada como un *modelo* cuando tiene las siguientes características: 1) estar comprometida con *los pobres* sociopolíticamente hablando (marginados, campesinos); 2) cuando su *vida comunitaria* está definida en función de su *ministerio profético* con respecto al mundo no cristiano. Desde esa situación *límite* son juzgadas todas las comunidades de base. Unas serán elitistas y, por tanto, consagrarán el *statu quo*. Otras serán sectas carismáticas de tipo pentecostal, que se cierran en la vida

²⁰ El *Documento final* de Medellín, 6. *Pastoral popular*, nos dice que «al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada» (p. 125), es decir, europea. Véase Comisión Episcopal de Pastoral, *Pastoral popular en la Argentina* (Buenos Aires 1970).

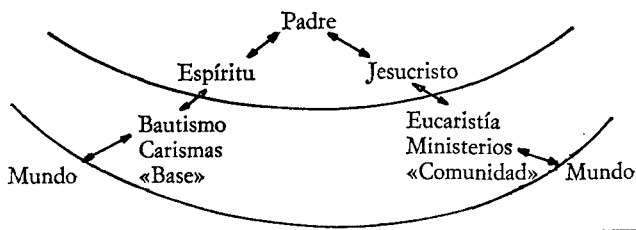
comunitaria desatendiendo su esencial función misionera —peligro evidente del *revival* católico espiritual de hoy—. Otras volcarán al grupo en su puro compromiso político sin vida cristiana que les sirva de soporte. Por ello será necesario saber mantener en *dialéctica unidad* los tres factores: ser pobre con los pobres, en vida comunitaria, en ministerio liberador con respecto al mundo. La falta de uno de estos momentos transforma al grupo en secta, partido político o consagración del *statu quo*.

IV. MINISTERIOS Y CARISMAS DE LA «BASE»

En la *teología de la cristiandad* había una tendencia eclesiológica a unificar no sólo la Iglesia con su aspecto institucional ministerial, sino además a confundir a veces la estructura ministerial con el mismo poder político. No era difícil encontrar en la Edad Media un obispo que tuviera castillo y ejércitos y, por no ir más lejos, una Iglesia que fuera al mismo tiempo un Estado Pontificio. En América latina, por su estatuto de cristiandad de las Indias Occidentales, el poder del obispo, el presbítero o religioso se confundía con poder de estricto orden político reconocido por las *Leyes de Indias* (1681). Desde este punto de vista, la interpelación de la «base» por inspiración carismática era interpretada no sólo como un acto extraeclesial (prácticamente cismático y teóricamente herético), sino que igualmente era considerado como un peligro político. La ministerialidad era, sociopolíticamente hablando, lo mismo que el *statu quo*. Mucho debió avanzarse para llegar a una *teología de la nueva cristiandad*. En ésta se aceptaba una actividad del laico, pero como «participación del apostolado jerárquico de la Iglesia» (como rezaba un texto para la ordenación de los miembros de la Acción Católica desde el año 1930 en América latina). El laico «participaba» en la ministerialidad jerárquica y, gracias a ello, la «base» era investida de un mandato apostólico. La *teología de la liberación* ha dado un paso muy importante más allá de esta teología válida hasta algo antes del Concilio Vaticano II.

Permítasenos trazar un esquema que pueda servirnos como guía para las reflexiones que siguen:

DISTINTOS MOMENTOS QUE EN TENSION DIALECTICA ESTRUCTURAN
EL SER DE LA IGLESIA EN LA LIBERACION



El movimiento de la Trinidad, la *perikhóresis*²¹, se continúa por participación en la Iglesia. Por una parte, el Padre se revela por el Hijo, el que se hace presente en su Iglesia por los ministerios como «Cristo-cabeza» en la Eucaristía, que vitaliza la comunidad y anticipa el Reino escatológico. Pero, al mismo tiempo, el Padre y el Hijo consagran al Pueblo de Dios por el bautismo del Espíritu, promoviendo desde la base vocaciones profético-carismáticas que movilizan la Iglesia en su totalidad.

En América latina el *signo* del Reino escatológico es el compromiso de los cristianos en la liberación nacional (de la dependencia imperial) y social (de la opresión política, cultural, económica de las oligarquías). Dicho *signo* debe ser dado a través de la «comunidad de base» y de los «movimientos» contestatarios de base. Ese ministerio eclesial con respecto al mundo no puede dejar de producir tensiones *en* la Iglesia. Dichas tensiones son saludables y queridas por la estructura misma de la Iglesia. Si la Iglesia fuera monopolizada por los ministerios y éstos se identificaran con el *statu quo* (el obispo junto al militar que reprime al pueblo de los pobres, por ejemplo), el mundo no sería evangelizado. Si la «base» se apoyara en su sola vocación carismática y se comprometiera hasta la muerte en el proceso histórico de liberación, pero sin vinculación con la ministerialidad eucarística, puede que fuese un héroe de la sociedad política, pero no será ya un profeta que destotaliza los sistemas del pecado. Además, al

²¹ Cf. Concilio Vaticano II, decreto *Ad gentes*, núm. 2.

desvincularse de la «comunidad» no tendrá «relevo» en sus compromisos de francotirador. Por el contrario, una auténtica teología en los países dependientes de la periferia (en América latina, Africa, Asia y en los grupos marginales del «centro»: negros, chicanos, etc.) necesita formular adecuadamente la tensión esencial entre bautismo-eucaristía, carisma-ministerio, «base»-«comunidad», historia-escatología, laico-ordenado. Estos términos no son contradictorios, sino que se coimplican, se suponen, se definen por el otro o a través del otro. Debe ser una eclesiología no de la «sociedad perfecta», sino una institución-profética cuya paz la alcanzará el día de su desaparición: la parusía.

La línea eucaristía, ministerio, comunidad, escatología realizada y ministro ordenado, insiste en la consagración que viene *de arriba*, de Cristo-cabeza: *ex opere operato*. Si a esta línea se le agrega toda la tradición de la Cristiandad latina, que desde el Concilio de Letrán de 1123 unifica sacerdocio presbiteral y celibato, y que por una tradición muchas veces milenaria atribuye ese mismo ministerio al varón, y por nuestra tradición latinoamericana la limita a ser una institución unida al poder vigente (que es, al menos, dominador, frecuentemente opresor y aun represor), la situación se vuelve más oscura. Esta línea *anticipa* lo escatológico, pero a veces pretende situarse ya en el Reino al hablar de nación *católica*, reyes *católicos*, comunidad satisfecha, etc. De hecho, entonces, frecuentemente se sitúa *contra* la liberación histórica de las naciones, clases y grupos pobres. «En la Cristiandad no hay misión ni profetismo», nos decía Juan L. Segundo.

La línea bautismo, carisma, base, historia y laico, insiste en la consagración que viene del Espíritu, *desde abajo: ex opere operantis*. Si a esta línea se le agrega toda la tradición que desde dentro de la Cristiandad venía luchando (piénsese en la «guerra de los paisanos» en la Alemania luterana) y que seguirá luchando en la Cristiandad de Indias (desde Montesinos y Bartolomé de las Casas, desde el año 1511) y en la «Nueva Cristiandad» (con la Acción Católica especializada, por ejemplo). Esta línea *critica* lo establecido y con ello a veces se enfrenta a las instituciones ministeriales (que se han identificado con lo establecido, el *statu quo*). El conflicto *en* la Iglesia es un momento esencial de la misma Iglesia y un signo de su vida: es el mundo que por la

«base» y la vocación carismática o profética exige ser evangelizado. De esta manera, igualmente, el ministerio es puesto en cuestión desde la «base» (por ejemplo, se sugiere ya en América latina una activa participación del pueblo en la elección de sus ministros; se propone que haya presbíteros consagrados entre los casados; la mujer, la religiosa, cumple tareas diaconales y, ¿por qué no?, prácticamente de cura párroco).

La *teología de la liberación*, desde sus diversos ámbitos nacionales, parte desde la praxis de la «base», de grupos o movimientos que se comprometen en una acción profética (por vocación que surge carismáticamente de su bautismo) en el campo educacional, político, económico y eclesial; de «comunidades» que surgen también de la base y que frecuentemente son fruto igualmente de una vocación carismático-bautismal, pero que tienen mayor vinculación con el ministerio, sea porque han sido creadas por ministros, o lideradas por ellos, o, en esencia, porque van encaminadas a una vida en torno al misterio eucarístico. De todas maneras, por el hecho de ser «comunidades» *en la base* (cuando lo son en verdad, entre marginales, pobres, proletarios, grupos rurales o en función de ellos) son un signo de protesta, un signo de crítica escatológica.

V. ALGUNAS CONCLUSIONES

La interpelación de la «base» existe. Lo malo es que la institución jerárquico-ministerial no capta frecuentemente su función dentro de la Iglesia, y por ello estos profetas o grupos carismáticos comprometidos con el proceso de liberación «se verán excluidos de la comunidad cristiana»²²: «¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas» (Mt 23,37).

Es necesario, por otra parte, distinguir claramente entre «comunidades de base» y grupos o movimientos de acción especiali-

²² Juan L. Segundo, *op. cit.*, 127. Este tema lo trata igualmente G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sec. II: *Comunidad cristiana y nueva cristiandad*, 313ss. En América latina este tema es hoy central, ya que la «línea profética» está siendo muy duramente perseguida no sólo fuera de la Iglesia, sino principalmente dentro de ella. Los métodos son, sin embargo, sutiles,

zados «de base». Los primeros se dirigen hacia una vida parroquial o al menos eucarística en el horizonte de la «comunidad»; los segundos tienden a cambiar estructuras del mundo o la Iglesia, pero no pueden ser considerados en sentido estricto «comunidades».

La «base», como comunidades o movimientos, no sólo cambia a la Iglesia en América latina, sino que por una coyuntura especial (la falta de clero *tradicional*) la «pastoral de cristiandad» (que es todavía posible en Europa por el número de clérigos) no se puede continuar aquí. La Iglesia debe dejar que la «base» asuma responsabilidades ministeriales. La reforma que se aproxima es enorme, pero está frenada por las Iglesias progresistas europeas, que no saben distinguir entre su reforma *ad intra* (mejoramiento narcisista) y las reformas que el pueblo latinoamericano exige a la Iglesia para la misión liberadora (*ad extra*). Roma duda ante una Holanda que propone que el presbítero célibe pueda casarse y América latina que necesita, por el clamor del pueblo, ordenar casados (situación *tradicional* esta última en la Iglesia desde siempre).

La «base» cristiana, por último, es un factor de importancia en el proceso de liberación latinoamericana. Por eso mismo en Brasil, por ejemplo, no se ha titubeado en poner en prisión, torturar atrozmente hasta la muerte, el asesinato y el secuestro a religiosos, religiosas, sacerdotes, laicos dirigentes, etc. Son cientos los mártires *explicitos* en América latina; cristianos que han dado su vida como cristianos, por su fe, por Cristo. El poder que los asesina es, muchas veces, el bendecido por los ministerios eclesiales de los países del «centro» o por la Iglesia, que en muchos de sus miembros es solidaria con las oligarquías de la «periferia». La «base» ha irrumpido, «el que tenga oídos para oír, que oiga».

E. DUSSEL

y en esta persecución ciertamente están presentes «fuertes» Iglesias europeas, teológicamente progresistas, pero práctica, económica y pastoralmente de cristiandad tradicional (solidarias de la preponderancia del «centro» sobre la «periferia»).