

**PERSPECTIVA TEOLÓGICA SOBRE LA CRISIS EN PUERTO RICO:
Algunos desafíos
Luis N. Rivera Pagán***

"Porque estoy vencido por el otro que sufre por el clamor de una muchedumbre hambrienta. Entonces, como el Cristo, cojo el pan, cojo el pez, los multiplico. Y así traigo al mundo el silencio fiel de Dios, la gracia del camino de Damasco que pone un nombre nuevo a Saulo: el forjador incorregible de la locura de la cruz..."

Francisco Matos Paoli

Contra la interpretación (1989)

A la memoria de Moisés Rosa Ramos

Permítanme prologar esta lección magistral que concluye el Segundo Simposio Gamaliel Ortiz Nieves, la cual pretende únicamente ser un estímulo que profundice nuestra conversación sobre el quehacer teológico en Puerto Rico en el contexto de la crisis que conmueve a nuestra nación, recordando al buen amigo, pastor, poeta y profeta Moisés Rosa Ramos.

Hace ya veintitrés años, los días 4 y 5 de febrero de 1988, tuvo lugar, en el Seminario Evangélico de Puerto Rico, el Primer Simposio sobre Teología Puertorriqueña. Principal promotor y gestor de esa actividad fue Moisés Rosa Ramos. Gracias a los múltiples y complejos papeles que de alguna manera misteriosa y milagrosa convergían en su enjuto y frágil cuerpo - coordinador del programa de teología e iglesia para el Movimiento Ecuménico Nacional (PRISA), fundador, director y editor de la Editorial Sonador, dirigente de la Asociación de Ex Alumnos del Seminario Evangélico, secretario ejecutivo del entonces Concilio Evangélico de Puerto Rico - Moisés se lanzó a la tarea de organizar eventos y encuentros para meditar críticamente sobre la historia de las expresiones conceptuales de la fe evangélica en nuestro contexto insular. Esas actividades constituyen el trasfondo histórico de las reflexiones que hemos compartido durante los tres días de este Simposio que hoy culminamos. Este evento es fiel heredero de esos esfuerzos pioneros de Moisés por promover el estudio y la creatividad teológica puertorriqueña.

A la digna y noble memoria de Moisés Rosa Ramos dedico estas reflexiones.

La puertorriqueñidad de la teología puertorriqueña

El Primer Simposio sobre Teología Puertorriqueña fue una de las primeras y más concurridas de esas actividades gestadas por Moisés Rosa Ramos. Se inició el 4 de febrero de 1988 con una conferencia, algo extensa y abarcadora, mía. De esa conferencia y ese simposio nació, de la pluma de quien ahora les habla, el primer libro dedicado a la teología puertorriqueña protestante, Senderos teológicos: el pensamiento evangélico puertorriqueño. Posteriormente, la teología puertorriqueña evangélica ha sido objeto de dos tesis doctorales: *The Social Thought of Protestant Christians in Puerto Rico in the 1960s: Beginnings of a Puerto Rican Theology of Liberation* (Drew University, 1997), de Felipe Martínez y *Praxis e Identidad: Discourses and Practices of Puerto Rican Religious Education in the Works of Domingo Marrero and Ángel M. Mergal* (Northwestern University and Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2001), de José R. Irizarry Mercado. Ambas disertaciones, además de ser excelentes aportes al estudio de nuestra teología, llaman la atención del entorno académico norteamericano a su pertinencia y valor. Me llena de satisfacción especial el que giren alrededor de los cuatro proyectos de creación teológica a los que dediqué hace casi dos décadas atrás el libro Senderos teológicos.

Ahora bien: ¿en qué consiste la puertorriqueñidad de la teología puertorriqueña? No es este asunto, qué duda cabe, tema nuevo. Es cuestión que discuten los colegas Martínez e Irizarry en las disertaciones doctorales antes mencionadas. También es objeto privilegiado de reflexión en perspicaces artículos recientes de José David Rodríguez y Luis G. Collazo, entre otros. Fue además asunto de un breve y fugaz pero significativo debate entre Luis Rivera Rodríguez y Moisés Rosa Ramos sobre “teología puertorriqueña” y “teología puertorriqueñista”, tras publicarse Senderos teológicos. Yamina Apolinaris y Sandra Mangual Rodríguez, en referencia crítica a dicho debate, aportaron una perspectiva femenina sugestiva mediante un importante artículo titulado “Theologizing from a Puerto Rican Context”. Sin embargo, la cuestión de la puertorriqueñidad de la teología puertorriqueña amerita renovarse por el devenir incesante de la historia cultural de cualquier comunidad humana y la incertidumbre perenne acerca de los perfiles precisos y diversos de la puertorriqueñidad.

Ha dicho Umberto Eco que “un argentino es una persona sentada ante la mesa de un bar preguntándose qué es ser argentino.” Esa incertidumbre acerca de la identidad nacional argentina se demuestra en el enigmático laberinto literario que de maneras diversas impera en los relatos de Jorge Luis Borges, Julio Cortázar y Ernesto Sabato. Algo semejante podría afirmarse sobre el ser puertorriqueño: “un puertorriqueño es una persona sentada ante la mesa de un bar preguntándose qué es ser puertorriqueño.”

La bebida de la mesa que agita el cuestionamiento sobre la identidad podrá ser distinta, buen vino mendocino en el primer caso, excelente ron Barrilito tres estrellas en el nuestro, pero la incertidumbre no es muy diferente, ¿cuáles son las señales distintivas de la nacionalidad? ¿No es acaso el laberinto metáfora crucial en el relato clásico de Edgardo Rodríguez Juliá, La renuncia del héroe Baltasar (1974)? ¿No ha sido el enigma de la identidad nacional, de los perfiles particulares de la puertorriqueñidad, tema tradicional en nuestra literatura desde Manuel Alonso hasta Rosario Ferré, desde Manuel Zeno Gandía hasta José Luis González, pasando por la angustias patrias de René Marqués hasta alcanzar las heterodoxias literarias de Mayra Santos Febres? “La literatura nuestra... constituye una variación constante sobre un mismo tema obsesivo: la sinfonía de la identidad nacional...”, ha sentenciado con justicia Ana Lydia Vega.

La incertidumbre argentina y la puertorriqueña sobre la identidad nacional son diversas. La matriz principal de la primera han sido las sucesivas oleadas migratorias europeas a fines del siglo diecinueve e inicios del veinte; la fuente de la segunda es aquello que Aníbal Quijano ha calificado de “colonialidad del poder”: el dominio político, económico y cultural ejercido sucesivamente por dos metrópolis imperiales (España y Estados Unidos). Los argentinos debaten perpetuamente acerca de qué clase de nación es su sociedad: ¿latinoamericana, indoamericana, occidental? Los puertorriqueños discutimos apasionadamente sobre si nuestra sociedad es una nación.

Nuestro país posee abundante creatividad en muchas áreas de la vida social y cultural. Las recientes retrospectivas de distinguidos artistas de la pintura puertorriqueña (Lorenzo Homar, Rafael Tufiño, Myrna Báez y José Rosa), la traviesa y lúdica obra de Antonio Martorell, junto a la proliferación de una camada nutrida de pintores jóvenes, son muestras fehacientes, en las artes plásticas, de excelente creatividad. Lo mismo puede afirmarse en otras dimensiones de la existencia cultural: la música, la literatura, la arquitectura e, incluso, el cine, como recientemente demostró el brillante dúo “Maldeamores” y “Ángel”, dirigida la primera por Carlos Ruiz Ruiz y Mariem Pérez Riera, la segunda por Jacobo Morales. Sin embargo, nos embarga la angustia constante del ser o el no ser. Parecemos carecer del conocimiento y el poder necesarios para trazar el sendero propio de nuestra comunidad nacional. Se nos ha extraviado el hilo de Ariadna que nos permita reconocer nuestro sendero en el confuso laberinto de la historia. Pero... ¿no será quizá la angustia de esa misma confusión lo que nutre nuestra creatividad cultural?

El entorno filosófico actual, adobado por el posmodernismo, ha cultivado una sensibilidad especial para las paradojas y ambigüedades de la identidad. Requisito metodológico para entender el papel de la religiosidad cristiana en la configuración plural y paradójica de la puertorriqueñidad es superar

la visión esencialista de nuestra identidad nacional. Esa visión, vuelta a un pasado mítico, in illo tempore, de la supuesta plasmación definitiva de la identidad nacional, se encuentra no sólo en sectores de la hispanofilia católica boricua, sino curiosamente también en el famoso ensayo de José Luis González, "El país de cuatro pisos", con su alegada fijación de la personalidad cultural isleña en el pasado configurado por la trata africana. El debate sobre la nacionalidad puertorriqueña padece, en ocasiones, de un esencialismo metafísico que oscurece la historicidad de todo orden social, y, en otras, de una fragmentación del pensar y del ser que impide reconocer la formación de unos rasgos distintivos de una personalidad propia, plural y compleja. La puertorriqueñidad, como toda auténtica identidad nacional, no es una esencia culminada a preservarse incontaminada; es más bien un proceso en fragua, un proyecto polifónico y policromático, sujeto al azaroso y contingente devenir histórico.

En el contexto de ese proceso formativo de la identidad puertorriqueña, la teología evangélica puede colaborar incorporando los inmensos recursos espirituales, existenciales e intelectuales de sus tradiciones religiosas. La fe cristiana evangélica es ya una dimensión vital y crucial de nuestra creatividad espiritual nacional. Lo importante es no dejarse ofuscar por fijaciones obsoletas acerca de la supuesta "esencia puertorriqueña", y reconocer que podemos, mediante una pastoral y una teología liberadoras, contribuir a descolonizar nuestra sociedad y a forjar un hondo y sereno sentido de libertad, soberanía y autonomía. Nuestro desafío, como cristianos evangélicos, es cultivar ese proceso de una nacionalidad caribeña y latinoamericana más solidaria, libre y justa, mediante un proyecto pastoral liberador.

La fe evangélica puertorriqueña no puede considerarse una dimensión espiritual foránea, como han pretendido algunos enamorados de un pasado idealizado por su melancolía. El cristianismo reformado, en sus distintas dimensiones, es uno de los integrantes del inmenso y multiforme tapiz que configura la identidad cultural puertorriqueña. La flexibilidad de asimilar estilos y actitudes de la cultura popular, da al protestantismo de barrios, campos y suburbios un perfil muy distinto al dibujado por René Marqués en su cuento, publicado inicialmente en 1955, "Pasión y huida de Juan Santos, santero", en el cual se caricaturiza a los evangélicos como adeptos de una "religión extraña". La puertorriqueñización del protestantismo acompaña, como la otra cara de la misma moneda, la diversificación de la religiosidad boricua.

La actitud de recelo ante las iglesias evangélicas por parte de cierto nacionalismo cultural, religioso y político que pretendió vincular de manera exclusiva la puertorriqueñidad con el catolicismo de raíz hispana y que percibió al protestantismo como factor de transculturación anglosajona, es asunto que ha interesado a varios estudiosos. Luis Ángel Ferrao le dedica una sección de su importante libro sobre Pedro Albizu Campos y Anthony Stevens-Arroyo ha tratado de enlazar a Albizu con los escritos anti-protestantes del filósofo español decimonónico Jaime Balmes.

Pero, todavía nos hemos quedado en el umbral del tema: ¿qué es teología puertorriqueña?, ¿en qué consiste su puertorriqueñidad? A partir del territorio que hemos cubierto hasta ahora, creo que podemos adelantar algunas pistas hermenéuticas.

- Reitero la tesis expuesta en Senderos teológicos: debemos hablar en plural, no existe una teología puertorriqueña - son diversos y variados los senderos del pensamiento evangélico puertorriqueño. El pensamiento profundo y serio sobre la fe cristiana y los enigmas humanos, que toma en cuenta los estudios críticos sobre las escrituras bíblicas, las tradiciones doctrinales, las corrientes teóricas contemporáneas y el contexto histórico y cultural de nuestro pueblo, da fruto a una rica diversidad de teologías. La pluralidad del pensamiento teológico puertorriqueño, expresada en ese libro mediante el análisis de cuatro senderos conceptuales, indudablemente se ha ampliado en las postrimerías del siglo pasado y los inicios del presente.

- Me parece correcta la distinción que hace Luis Rivera Rodríguez entre "teología puertorriqueña" y "teología puertorriqueñista". La primera, afirma, "es la reflexión crítica sobre Dios y los asuntos fundamentales de la existencia y el destino humano en la historia referida directa o indirectamente

a la experiencia puertorriqueña.” La segunda “es aquella reflexión desde la fe y praxis cristiana sobre Dios y la condición y destino humano en la experiencia y el contexto puertorriqueño hecha... con una opción por la puertorriqueñidad.” Igualmente atinada me parece su negativa a considerar ambas opciones como necesariamente antagónicas.

- Considero acertadas también las observaciones críticas de Yamina Apolinaris y Sandra Mangual al diálogo/debate entre Rosa Ramos, Rivera Rodríguez y Rivera Pagán por limitarse éste a ideas elaboradas por teólogos académicos varones. Es necesario apoyar los actuales esfuerzos por descubrir y resaltar los perfiles femeninos de la teología puertorriqueña. La superación del patriarcado eclesiástico requiere una lectura femenina y feminista perspicaz y crítica de las escrituras y las tradiciones doctrinales.

- La creatividad teológica puertorriqueña no es exclusiva de quienes viven, laboran y escriben en la Isla. La diáspora es una dimensión importante y vital de la nación puertorriqueña. Buena parte de la teología puertorriqueña se escribe, en los Estados Unidos, en inglés. Sin embargo, la comunicación intelectual entre los colegas del Norte y los isleños deja mucho que desear. Es necesario promover el diálogo entre quienes contribuyen a la formación de la teología puertorriqueña en la Isla, aquéllos que lo hacen en los Estados Unidos y aquéllos que a veces amanecen en la Isla y otras en el continente norteamericano, a veces enseñan y escriben en castellano, otras en inglés.

El pensamiento teológico puertorriqueño encarna un rasgo que se hace cada día más común a todas las dimensiones de nuestra creatividad cultural: la diáspora. Los escritos sobre el tema en cuestión, en general, han limitado el ámbito de estudio a la literatura insular. Sin embargo, durante las últimas décadas se ha multiplicado la escritura teológica de puertorriqueños residentes en los Estados Unidos. Para complicar más el asunto, buena parte de esa producción literaria ha sido en el idioma predominante en los entornos académicos y eclesiásticos norteamericanos - el inglés.

El primer autor que viene a la mente es, sin duda, el fenecido Orlando Costas, quien en los tres lustros que van de 1974 a 1989, escribió varias obras que ligaron su conciencia puertorriqueña con las angustias y esperanzas de las minorías hispano/latinas en los Estados Unidos y de los sufridos del tercer mundo, desde una óptica evangélica liberacionista. A ese trabajo pionero se ha unido una pléyade de teólogos y teólogas que afirman su puertorriqueñidad, independientemente de si se criaron y educaron en la Isla o en el continente, e irrespectivamente de si su obra se escribe en español o en inglés. Me refiero a los escritos de, entre otros, Efraín Agosto, Carmelo E. Álvarez, Carlos F. Cardoza-Orlandi, Elizabeth Conde-Frazier, David Cortés-Fuentes, Ismael García, José Irizarry, Loida Otero-Martell, Pablo Jiménez, María Elizabeth Pérez, Harold Recinos, Mayra Rivera, Luis Rivera Rodríguez, José D. Rodríguez, hijo, Daniel Rodríguez-Díaz, Raquel E. Rodríguez, Samuel Soliván, David Traverzo, Benjamín Valentín y Eldin Villafañe. Es una comunidad muy diversa, que labora con la conciencia y determinación de forjar, para citar el título de una obra en la que colaboran varios de ellos, una "teología en conjunto".

Para que este diálogo teológico, de la nación en las dos orillas, prospere es importante que, en la Isla se superen los prejuicios que en muchas ocasiones se tienen respecto a los compatriotas de la diáspora, sobre todo por la obligación profesional que tienen éstos de recurrir al inglés como idioma literario y académico primario. Cualquier integrista o purista lingüístico - relativo al hebreo del Tanak, al latín de la Vulgata, al alemán de Lutero, al inglés de King James o al castellano de Reina/Valera - olvida que no tenemos acceso alguno directo a las palabras literales (ipsissima verba) de Jesús y los apóstoles; las conocemos gracias a su traducción, mediación y, sin duda, reconstrucción en el griego común del Mediterráneo helenístico, el koiné.

Por su parte, nuestros colegas del Norte deben recordar que para los que laboramos en la Isla, el español es y seguirá siendo nuestro vehículo lingüístico primario en el discurso intelectual y la investigación académica. La defensa de la integridad lingüística del español puertorriqueño es

tarea indispensable y desafío ineludible de todos los que nos preocupa no sólo la preservación, también el florecimiento de la cultura puertorriqueña.

Teología puertorriqueña y teología de liberación

Hace un par de años visitó Puerto Rico una de las figuras cimeras de la teología latinoamericana contemporánea, Gustavo Gutiérrez. En una extensa conversación con Gustavo surgieron, entre muchas otras, dos interrogantes significativas para nosotros: el estado de la teología latinoamericana de liberación y sus posibles implicaciones para el pensamiento teológico puertorriqueño. Adelanto varios apuntes provisionales.

Las articulaciones conceptuales de la teología de liberación se modifican y alteran. Pero, no hay vuelta atrás en la correlación lograda entre la devoción, la opción preferencial por los oprimidos y marginados, el reino de Dios, y la liberación humana. Incluso un texto muy erudito, *The Oxford Illustrated History of the Bible*, culmina con una extensa sección dedicada a las corrientes hermenéuticas liberacionistas. Es muy revelador que, en un libro clave para entender la trayectoria de su producción teológica, Jürgen Moltmann haya dedicado una extensa sección a discutir la pertinencia de las diversas teologías de liberación.

Me parecen erradas las predicciones prematuras y generalmente interesadas de la muerte de la teología de liberación. Más bien, lo que acontece es una diversificación de temas y perspectivas que no abdican la hermenéutica teológica y bíblica liberacionistas. Un ejemplo destacado: A finales del siglo veinte, en la empobrecida Nicaragua, Jorge Pixley publicó *La resurrección de Jesús, el Cristo*, una obra modelo por su pretensión metodológica de vincular los nuevos estudios críticos sobre Jesús (John Dominic Crossan, "Jesus Seminar"), la renovación del análisis de los evangelios extracanónicos y las reflexiones hermenéuticas procedentes de la teología latinoamericana de liberación para elaborar una visión integral sobre el tema neotestamentario de la resurrección como matriz de metáforas cruciales para la acción emancipadora.

Ciertamente, la intuición clave de "opción preferencial por los pobres" se ha fragmentado, al calor de la nueva valoración de las identidades y subjetividades particulares, pero el resultado ha sido el fortalecimiento crítico de la perspectiva liberacionista, no su eliminación. Por algo se escriben todavía textos valiosos y sugerentes sobre el "futuro de la teología de la liberación". Además, las fuentes matrices originales de la teología de liberación transcurren actualmente por un proceso de reforzamiento:

1) La persistencia tenaz de la pobreza y las asimetrías socioeconómicas, incrementadas por la globalización neoliberal y la hegemonía planetaria del sistema capitalista de mercado que pretende transmutar, a manera de un avaro rey Midas, todo lo que toca en lucro. Sus más devotos feligreses han augurado el fin de la historia, frase enigmática cuya oculta semántica preconiza la permanencia de un sistema económico que valora el cálculo de ganancias sobre la promoción humana equitativa. Vivimos en un contexto global donde las desigualdades sociales se incrementan gracias al poder con pretensiones omnímodas del capitalismo financiero, hegemónico en nuestra era posmoderna. Es una nueva configuración de dominio global que requiere, por consiguiente, novedosas reflexiones teóricas críticas.

2) La rebeldía de los excluidos y empobrecidos, que exigen un orden social alterno y distinto y forjan nuevas instancias de resistencia. Ciertamente, son variados los postulados de reivindicación de los diversos movimientos sociales. Hay quienes repudian la miseria a la que intenta destinárseles, otros reclaman el reconocimiento de la plena dignidad de su raza, sexo, identidad cultural, nacionalidad u orientación sexual. Dos veces este año participaré en simposios teológicos académicos en Belén de Palestina, la ciudad natal de Jesús, en los que probablemente analizaré textos como *Toward a Jewish Theology of Liberation* de Marc Ellis, *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation* de Naim Ateek e *Islamic Liberation Theology*, de Hamid Dabashi. Bien ha aseverado Boaventura de Sousa Santos: "Son múltiples las caras de la

dominación y de la opresión... Siendo múltiples las caras de la dominación, son múltiples las resistencias y los agentes que las protagonizan... no podemos contentarnos con un pensamiento de alternativas. Necesitamos un pensamiento alternativo de alternativas.” Esas distintas trincheras confieren complejidad teórica y práctica, pero también amplían las fronteras de los imaginarios utópicos que incentivan la resistencia social. Ello suscita una transformación radical de la manera de ser iglesia en la historia. No se trata sólo de preconizar la “opción preferencial por los pobres”, sino de reconfigurar el pensamiento teológico y la praxis eclesial desde la perspectiva de y la solidaridad con los diversos rostros de los menesterosos y marginados.

3) La recuperación, por parte de muchos cristianos, de la desafiante tesis profética y evangélica de las tradiciones bíblicas. Por más que se intente domesticar la fe cristiana, es imposible silenciar totalmente las memorias subversivas que anidan en sus textos y tradiciones más íntimas. Las teologías de liberación resignifican y recontextualizan esas memorias rebeldes. Es ahí donde se encuentra su peculiar ruptura epistemológica. El evangelio, como ha escrito el teólogo español José María Castillo, “es la recopilación de ‘recuerdos’, el recuerdo peligroso de la libertad que cuestiona todas nuestras opresiones, nuestros miedos, nuestros desalientos, nuestras cobardías y también nuestras seguridades. Por eso el Evangelio es memoria subversiva, que nos descubre horizontes insospechados de libertad y autenticidad. Sólo así podremos recuperar el significado y la práctica de la Religión de Jesús.” A pesar del optimismo imperial de controlar el imaginario posible de los pueblos, se vislumbran, incluso en círculos pentecostales, por tanto tiempo ajenos a los disturbios sociales y políticos, señales de una reconfiguración liberacionista de la teología.

4) La acuciante conciencia de que Dios aún importa. En el interior de los conflictos sociales, políticos y económicos que trastornan nuestras vidas comunitarias, se encrespa vigorosa la “batalla por Dios”, como tan aptamente la ha catalogado Karen Armstrong. Dios, en este contexto, es repensado no como trascendencia impasible e inmutable, sino, a la manera bíblica, como Quien escucha con esmero y compasión el clamor de los oprimidos y excluidos. Cuando las miserias sociales que afligen la vida comunitaria se hacen intolerables, la memoria del Dios que libera emerge continuamente, más allá de las disputas interminables entre el secularismo recalitrante y el fundamentalismo religioso, y el texto paradigmático de emancipación social vuelve a resonar vigorosamente: “Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron una dura servidumbre. Entonces pedimos auxilio al Señor, el Dios de nuestros padres, y él escuchó nuestra voz. Él vio nuestra miseria, nuestro cansancio y nuestra opresión, y nos hizo salir de Egipto con el poder de su mano y la fuerza de su brazo, en medio de un gran terror, de signos y prodigios. Él nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra que mana leche y miel” (Deuteronomio 26: 6-9). Como categóricamente afirma el documento sudafricano Kairós (1985): “A través de toda la Biblia Dios aparece como el libertador de los oprimidos.”

¿Puede ser liberadora la teología puertorriqueña? Permítaseme dos afirmaciones radicales, la primera toca la cuestión del reconocimiento nuestra identidad nacional, la segunda se refiere al proyecto social de redistribución o justicia social:

1) Nuestra teología será auténticamente puertorriqueña en cuanto y en tanto contribuya a la liberación y descolonización espiritual y social de quienes labramos nuestro destino en esta patria caribeña. Liberación y puertorriqueñidad son dimensiones inseparables de nuestro quehacer teológico. Lo que en referencia al arte mexicano de principios del siglo veinte escribiera el gran pintor y muralista José Clemente Orozco - “empezamos a sospechar... que teníamos una personalidad propia que valía tanto como cualquiera otra. Debíamos tomar lecciones de los maestros antiguos y extranjeros, pero podíamos hacer tanto o más que ellos. No soberbia, sino confianza en nosotros mismos, conciencia de nuestro propio ser y de nuestro destino” – vale igualmente para la teología puertorriqueña.

2) La solidaridad con los menesterosos y excluidos del festín colonial es distintivo genuino e ineludible de toda fe profética y evangélica. Por algo Jesús, en su primera meditación pública sobre

pasajes claves de la Escritura, inició su ministerio con estas perturbadoras palabras, las cuales casi le cuestan el martirio prematuro:

“El Espíritu del Señor está sobre mí,

Por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;

Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;

A pregonar libertad a los cautivos,

Y vista a los ciegos;

A poner en libertad a los oprimidos.”

(Lc. 4: 18)

No es éste un tema novedoso ni inédito en las letras evangélicas académicas y teológicas puertorriqueñas. Hace exactamente treinta años, en 1981, se publicó *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, insigne producto de los insomnios académicos y ensueños libertarios de un buen amigo y colega puertorriqueño. Ese extraordinario libro constituye un aporte de enorme valor que trasciende las fronteras del pensamiento religioso de Puerto Rico. Es sin duda alguna la obra teológica puertorriqueña de mayor influencia en el extranjero. Se han publicado cuatro ediciones en el idioma original, se ha traducido al portugués y al alemán. Ha sido objeto de reseñas, ponencias, cursos y mesas redondas en diversos centros universitarios y teológicos del exterior. Es una contribución de enorme valor para la historia intelectual y literaria puertorriqueña; para nuestra teología, sociología e historiografía. Es, en mi opinión, la mejor presentación monográfica de los orígenes de una de las tendencias teológicas más retadoras y retadas del último cuarto de siglo - la teología latinoamericana de liberación. Ha sido de incalculable valor para el estudio de sus raíces históricas y su desarrollo primigenio. Ningún interesado en el surgimiento de esta corriente teológica puede darse el lujo de ignorar esta obra.

Entre sus muchos aportes, este libro analiza con ejemplar claridad lo que cataloga como “revolución hermenéutica” de la teología latinoamericana. Fue el marxista alemán Ernst Bloch quien, en una excelente crítica a la hermenéutica individualista de Rudolf Bultmann, insistió en que se capta adecuadamente el significado prístino de las escrituras sagradas judeo-cristianas sólo al percibirse en el horizonte social del antagonismo entre opresores y oprimidos, dominadores y dominados, expresado de diversas maneras en los textos bíblicos. Por eso Bloch aconseja encarecidamente a los marxistas la lectura asidua de la Biblia. Esa intuición exegética, sin embargo, quedó sin desarrollar hasta que la retomó la teología latinoamericana y la aplicó globalmente, forjando una auténtica revolución hermenéutica. No cabe duda que esta interpretación histórico-social, que sitúa el texto bíblico, con sus sagas y narraciones, confesiones e himnos, en correlación con la historia del pueblo, sus opresiones y liberaciones, es una contribución excepcional a la hermenéutica bíblica universal.

El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina estudia minuciosamente la cristalización de esa revolución hermenéutica. De ella deriva unas implicaciones que conmueven los cimientos teóricos y prácticos de la fe cristiana. “La fe cristiana se define desde la fe bíblica como la esperanza de justicia real que se manifiesta en actos de amor-justicia relacionados con la construcción del reino... es una fe que tiene su racionalidad en la esperanza que emana de la memoria histórica del pueblo de Dios y que tiene su operacionalidad en el amor... el término fe en la biblia está usado para indicar la esperanza de la justicia que se manifiesta en las obras de amor-justicia y en la predicación del advenimiento del reino.”

Su postura críticamente dialógica sobre la policromática y compleja naturaleza del marxismo – análisis teórico del capitalismo como sistema de explotación socioeconómica, aspiración de solidaridad ética con los oprimidos y trabajadores, utopía de una sociedad despojada de todo tipo de opresión, ambigua concepción de la religiosidad como expresión alienada de la miseria social – es extremadamente sugestiva y coherente. Si alguien de autoridad en el Vaticano hubiese prestado atención a esta atinada discusión del marxismo, quizá nos hubiésemos ahorrado las teóricamente defectuosas declaraciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que a mediados de los ochenta nublaron el debate teológico.

Tuve el honor de hacer la presentación formal de este excelente libro a la comunidad académica, a principios de 1982, y a él dediqué el “tercer sendero” de Senderos teológicos. Generalmente me acontece que al releer un texto se incrementan mis anotaciones críticas. El primer libro que he leído con atención y cuidado este año 2011 que recién se inicia es justamente El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina: Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión y, para mi agradable sorpresa, me ha fascinado e impresionado más que su primera lectura, tres décadas atrás. Su análisis atento y reflexivo es tarea indispensable para los interesados en la creatividad teológica y cultural puertorriqueña y latinoamericana. A quienes inquieta el tema de este simposio – “Diálogo Ecuménico Cristiano: Mirando al futuro de Puerto Rico. Propuestas para la crisis” – les encomiendo como asignación urgente e ineludible el examen cuidadoso y detenido de este libro. Además, esta obra atinadamente ubica y considera a Puerto Rico en el contexto político y cultural amplio de América Latina, perspectiva importante si se aspira a contrarrestar el asimilismo anglosajón que padece nuestra nación. Puerto Rico es y debe continuar siendo una nación caribeña, hispanoamericana y latinoamericana.

El autor de tan magnífico libro nos honra hoy con su presencia - el profesor universitario distinguido, Samuel Silva Gotay. Durante casi medio siglo, como pastor y profesor universitario, además de incansable investigador y escritor, Silva Gotay ha sido una voz profética consecuente y tenaz. Entre sus muchos otros logros literarios, se destacan Protestantismo y política en Puerto Rico, 1898-1930 (1997) y Catolicismo y política en Puerto Rico bajo España y Estados Unidos, siglos XIX y XX (2005), publicados ambos por la Editorial de la Universidad de Puerto Rico, antes que esa respetable empresa comenzara a languidecer bajo la inepta actual dirección de la Universidad de Puerto Rico.

Silva Gotay ha vinculado de manera ejemplar la rigurosidad académica y la conciencia diáfana de la fe cristiana como vocación de solidaridad con los desposeídos, menospreciados y marginados en una historia forjada por las implacables ambiciones de poder y riqueza. Al dictar la lección magistral del Primer Simposio Gamaliel Ortiz Nieves, el 31 de enero de 2009, resumió la idea matriz que durante medio siglo ha regido su trabajo intelectual y compromiso ético de la siguiente manera: “La ruptura más grande en el pensamiento humano es la irrupción en el Mediano Oriente de un Dios que no está al servicio de los reyes, los poderosos, los sacerdotes, las instituciones religiosas, sino al servicio de los pobres y oprimidos.” Ciertamente que en ocasiones, Silva Gotay no puede evitar contagiarse del “triumfalismo ilusionista del ambiente de la liberación”, frase suya que impresiona por su elegancia, que imperaba en ciertos círculos de la izquierda revolucionaria latinoamericana. Pero cuando se le compara con la desidia y la apatía de tantos otros, éste no es necesariamente un pecado capital.

Es el nombre de Samuel Silva Gotay quien primero viene a mi mente cuando leo la admirable descripción que del historiador solidario ha escrito el brasileño Rubem Alves.

“El historiador así, es alguien que recupera memorias perdidas y las distribuye, como si fuera un sacramento, a aquellos que perdieron la memoria. En verdad, ¿qué mejor sacramento comunitario existe que las memorias de un pasado común, marcadas por la existencia del dolor, del sacrificio y la esperanza? Recoger para distribuir. Él no es sólo un arqueólogo de memorias. Es un sembrador de visiones y de esperanzas.”

Educación teológica y teología puertorriqueña

No deseo terminar sin destacar, a modo de colofón, algunos comentarios sobre la educación teológica en Puerto Rico.

La teología es una empresa intelectual rigurosa y transdisciplinaria. No ha sido nunca, no es, ni puede ser una ínsula aislada. Se ha nutrido siempre de dos fuentes cuya conjunción nunca ha carecido de riesgos: la piedad religiosa y los sistemas conceptuales contemporáneos. Por algo, los monasterios, con su honda devoción, y las universidades, con su rigurosidad intelectual, fueron, en la edad media, las instituciones que albergaron la creatividad teológica. Karl Barth, crítico de la aridez religiosa de la teología liberal, insiste sin embargo, al introducir su Dogmática eclesiástica, en el carácter académico del pensamiento teológico, en su calidad de ciencia, y su lugar en el ámbito intelectual de la universidad moderna. Lo que pretendía Barth era, por un lado, desafiar el monopolio de la Academia arrogado por las disciplinas seculares, y, por el otro, evitar el declinar de la teología en mediocre superficialidad.

Fue sabia la decisión de los fundadores del Seminario Evangélico al ubicarlo contiguo a la Universidad de Puerto Rico. Había obviamente una dimensión pragmática: algunos estudiantes de entonces estudiaban en ambas instituciones, prosiguiendo simultáneamente su bachillerato universitario y el teológico. Pero, además, reconocían que la calidad del pensamiento teológico exige el diálogo multidisciplinario y transdisciplinario con las corrientes teóricas e investigativas predominantes en el mundo académico.

No me parece que a los y las estudiantes de esa institución les falte religiosidad. El problema ha sido, más bien, la ausencia de conversación sostenida con el amplio universo académico que rodea al Seminario y que se encarna prioritariamente en la Universidad de Puerto Rico. La Avenida Ponce de León debe verse como vínculo de comunicación, no como frontera de separación, entre ambas instituciones. Esto es especialmente imprescindible ante el auge del entusiasmo piadoso y carismático en nuestras iglesias. Mucho de ello puede ser genuina devoción. Pero, no hay que olvidar la sabia pregunta que hizo John Locke, ante un entusiasmo religioso similar en las islas británicas en las postrimerías del siglo diecisiete: “quisiera saber cómo hemos de distinguir entre los engaños de Satanás y las inspiraciones del Espíritu Santo”.

No hay genuino quehacer teológico sin rigurosidad intelectual y ésta se nutre en el constante diálogo académico interdisciplinario. Ese diálogo, es importante anotar, no puede restringirse a los límites, siempre muy reducidos, del salón de clases. Corresponde a las instituciones de educación teológica propiciar y promover la creatividad literaria teológica. Es una tarea ineludible que, lamento decir, no se cumple a cabalidad. Hoy, desafortunadamente, no contamos con una revista, una editorial o una librería teológica de mérito respetable a pesar de la formación académica que distingue a laicos y ministros de nuestras iglesias.

La educación teológica que se imparte en el Seminario Evangélico, sin embargo, no aspira prioritariamente a formar académicos estudiosos de la religión. El Seminario es, primariamente, una entidad de educación profesional para funcionarios eclesiásticos. Eso no hace la tarea más sencilla. Por el contrario, la complica al plantear la interrogante crucial sobre las nuevas y urgentes necesidades educativas del ministerio evangélico puertorriqueño de hoy. El asunto es complejo y mi ofuscación ante él no es menor a la de ustedes. A pesar de esa sincera confesión, me permito, sin embargo, sugerir algunas pistas reflexivas sobre el tema clave de la relación entre formación teológica y la sociedad puertorriqueña.

Las iglesias evangélicas puertorriqueñas fueron, por muchos años, cautelosas y discretas respecto a las polémicas sociales. Participaban en ellas para proteger sus derechos de ser, hacer y decir: la defensa de la libertad de culto, la educación laica y la separación de iglesia y estado. Esa intervención defensiva tenía consecuencias democratizantes generales. Al defender nuestra libertad de ser, hacer y decir, por extensión, se promulgaba un clima de mayor tolerancia y

pluralismo sociales. Pero, sobre asuntos de otra índole la consigna que imperaba era el texto bíblico: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (Lc. 20: 25), remachada por el dicho de Jesús a Pilatos, "mi reino no es de este mundo" (Jn. 18: 36).

En los últimos años la actitud ha cambiado drásticamente. Las iglesias evangélicas han descubierto que representan un sector considerable de la sociedad, que ya no son una minoría marginada, y que pueden determinar dimensiones significativas de la vida colectiva. La mayoría de las intervenciones en el ámbito público de líderes evangélicos tienen que ver con lo que el escritor Luis Rafael Sánchez tildase como "las grescas que acontecen al sur del ombligo". Con frecuencia se opacan por su estilo beligerante e inquisidor. Hay quienes no tienen problema alguno en convertir la Biblia en una antología de "textos del terror". Cuando se menciona a Sodoma, se pasa por alto a Ezequiel 16: 49, donde el pecado de esta legendaria ciudad se formula de una manera distinta a la que acostumbramos oír - "Este fue el crimen de tu hermana Sodoma: orgullo, voracidad, indolencia de la dulce vida... no socorrieron al pobre y al indigente".

La lógica discursiva de los anatemas contra quienes reclaman su derecho a encarnar estilos alternos en sus preferencias sexuales, no se distingue mucho de la que en otros tiempos se esgrimió para condenar el heliocentrismo, el gobierno republicano, la abolición de la esclavitud, la evolución de las especies o la igualdad de las mujeres. La mayoría de las intervenciones de nuestras iglesias en recientes discusiones públicas y legislativas sobre familia, matrimonio y sexualidad, con notables y meritorias excepciones, se han teñido de un lamentable fariseísmo legalista y discriminatorio. Así fue en 2003, cuando algunas iglesias intentaron preservar la arcaica e injusta designación de la homosexualidad como delito grave, y así ha sido en años recientes cuando se ha intentado enmendar la constitución para coartar los derechos de las familias alternas y de la comunidad no heterosexual. La homofobia religiosa, alentada por cierta lectura simplista de las escrituras sagradas, no sólo atenta contra la dignidad humana de un sector de la sociedad, también incurre en el grave desacierto teológico de convertir a Dios en la fuente trascendental del discrimen y la exclusión.

Reitero una observación que hice hace exactamente un año, el 29 de enero de 2010, en este mismo lugar, en ocasión de la presentación del libro que recoge las ponencias del Primer Simposio Gamaliel Ortiz Nieves Escribir lo divino: una fe que busca entendimiento (2009): del menosprecio y el prejuicio que sufre la comunidad no heterosexual en nuestra sociedad las iglesias son cómplices mayores, no meras espectadoras. Nuestra responsabilidad ética, por tanto, ante los esfuerzos de esa comunidad por reivindicar sus derechos civiles y humanos tantas veces negados, es considerable.

¿Cuál sería la actitud de Jesús en las disputas sobre la moralidad que se dan actualmente en Puerto Rico? Es difícil saberlo con exactitud, pero no olvidemos que en cierta ocasión afirmó de manera escandalosa a los santurriones de su época "de cierto os digo que los publicanos y las ramera van delante de vosotros al reino de Dios" (Mt. 21: 31). Jesús parecía preferir la camaradería de los entonces catalogados "impuros" – leprosos, publicanos, ramera – a la de fariseos y puritanos moralistas. Hoy quizá, en vez de "publicanos", afirmaría que personas de cierta orientación o preferencia sexual socialmente censurada, junto a las ramera, se encuentran más cercanos al reino de Dios y, por lo tanto, a la gracia divina, que muchos moralistas que los difaman y condenan.

Otros líderes eclesiásticos, sin embargo, se destacan en asuntos públicos que atañen a la paz y la justicia: resisten los intentos de reducir el derecho a la fianza, la privatización de las corporaciones públicas, la militarización de nuestro territorio nacional, la corrupción en el manejo de los bienes públicos, la defensa de los reclamos y derechos de los estudiantes universitarios, maltratados por un gobierno propenso a silenciar las voces críticas. Estos líderes, de talante marcadamente crítico, promueven además el cultivo de la identidad cultural puertorriqueña y la reconciliación nacional. Es un ministerio de genuina tesitura profética y evangélica.

En general, estos dos sectores se miran con cara de pocos amigos. Los primeros velan la moral individual; los segundos se fijan en la ética política. Ambos grupos, empero, comparten un creciente sentido de responsabilidad social que supera las fronteras eclesiásticas. Ambos dejan atrás la actitud de “separación del mundo” que una vez prevaleció en las iglesias evangélicas. Para bien o para mal, es un viraje irreversible en la historia social de las iglesias evangélicas.

Las iglesias protestantes han cobrado conciencia de que tienen capacidad de generar política pública. De aquí surgen nuevas oportunidades; también nuevos riesgos y desafíos. Todo centro de educación teológica que aspire a la excelencia profesional tiene el deber de proveer un espacio de reflexión serena, crítica y profunda sobre estos asuntos claves: la responsabilidad ética de las iglesias y los cristianos, la calidad de vida moral y espiritual que debe imperar en la sociedad. En estos tiempos difíciles, cuando nuestro país padece un gobierno proclive a la represión y al silenciamiento de las posibles voces críticas (Colegio de Abogados, Universidad de Puerto Rico, Tribunal Supremo), enfrentamos el reto complejo de propugnar una cultura de paz y una espiritualidad que no rehúyan la lucha por la justicia.

¿Y qué de la multiseccular condición colonial de Puerto Rico y las formas en que la hemos sacralizado y convertido en voluntad divina? A éste que les habla, seamos claros, le bastan dos títulos de identidad política: soy puertorriqueño y me considero ciudadano del mundo entero. No me interesa ufanarme de ciudadanías impuestas que no corresponden a los latidos de mi corazón ni a las urgencias de mi pensamiento. La adquisición de la plena soberanía política del pueblo puertorriqueño es un reto que compete a todos y todas, creyentes o agnósticos, católicos o protestantes.

Permítanme concluir con una pavorosa cita de quien en vida, como recordé al iniciar esta presentación, fue promotor y gestor destacado de la teología puertorriqueña y puertorriqueñista, Moisés Rosa Ramos. Fue evidentemente escrita en uno de los momentos de amargo realismo que sin duda con frecuencia hirieron hondamente el alma noble y digna de Moisés.

“No hay un KAIROS, un tiempo de plenitud para nuestra conciencia nacional. Por lo tanto celebramos el hecho colonial como uno querido por Dios. Esta forma pragmática de asumir la historia... propone la celebración de las victorias imperiales como nuestras victorias... La llegada de España al nuevo mundo es la llegada de Dios y de las formas del cristianismo occidental... Esta misma conciencia tienen las iglesias protestantes y evangélicas con la presencia colonial de los Estados Unidos. Todo el escenario y su coreografía aceptan en su forma la moralidad de la historia pasada. Y se considera responsable, ejecutor de la mano del destino querido por Dios. No hay un movimiento moral-ético nuevo. Y en su forma es antievangélico, inmoral y equivocado.”

Con ese acerbo desafío crítico les dejo. ¡Que Dios les bendiga!