

MEDELLIN, PUEBLA, SANTO DOMINGO FRENTE AL DESAFIO DE LA MODERNIDAD

Pierre Bigo, s.j.

Muchos estudios recientes analizan la mutación cultural que se inicia en los años 60, y constituye un cambio radical, global, universal e irreversible de las estructuras mentales y sociales, en otras palabras: una revolución¹.

Totalmente imprevista hace 30 años, afecta todas las instituciones: la familia, la universidad, la sociedad civil, la religión y la Iglesia. Ninguna de las ideologías logran interpretarla.

“Crisis de la cultura”, crisis en el sentido etimológico: algo antiguo desaparece, algo nuevo nace.

Por primera vez, la “modernidad” penetra hondamente la conciencia y a la vez entra en profunda crisis: tal vez aquí está la clave.

La modernidad tiene una larga historia. Sus raíces lejanas están en el Renacimiento. La doctrina del “libre examen” de la Reforma manifiesta cierta rebeldía frente a la tradición y a la institución.

1. Ver por ejemplo: Allan Bloom, *The closing of the American Mind*, 1987, Simon y Schuster. Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, 1987, Gallimard. Michel Henry, *La Barbarie*, 1986, Grasset. Henri Mendras, “*La seconde révolution française*”, 1988, Gallimard. El autor sitúa esta segunda revolución entre 1964 y 1984. En América Latina, el único libro que toca el tema es el de Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, 1984, Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile.

Ver también: *Cultura y evangelización en América Latina*, 1988, ILADES y Ediciones Paulinas.

Tiene su plena expresión en la Ilustración, en el siglo XVIII, "siglo de las Luces", con su culto de la razón, es decir el racionalismo, y su plena realización en la revolución democrática, libertaria-humanitaria, que alcanza América Latina con sus terribles guerras de independencia.

Tiene su segunda expresión en el siglo XIX, con el positivismo y su culto de la ciencia, no la ciencia misma sino el cientismo, y su segunda realización en la revolución socialista, violenta o progresiva, que llena el siglo XX.

A partir de los años sesenta, se manifiesta con rasgos nuevos: se vuelve mutación cultural. La *rebeldía de los jóvenes*, hasta la fecha inaudita, es el evento crucial. Se contesta la figura del padre en todos sus avatares: ruptura entre las generaciones, contestación de toda tradición (que se reduce a una simple información), de toda verdad (que se vuelve subjetiva), de todo compromiso de por vida (tanto en el matrimonio como en la consagración religiosa), contestación del sistema, tanto del colectivismo como del Capitalismo, contestación de la Sociedad de consumo y surgimiento del movimiento ecológico, totalmente nuevo.

Lo que interesa, tratándose de *Medellín* y de *Puebla* es que se produce por primera vez una penetración de la modernidad en la fe cristiana. La modernidad se define por el rechazo de lo sagrado (nada es sagrado, está prohibido prohibir): no es sorprendente que la religión esté afectada hasta sus cimientos. Nacen teologías de la muerte de Dios.

Esta penetración se llama *secularismo*. La "autonomía de lo temporal" tiende a concebirse como absoluta. Las teologías de la secularización florecen. Hay que desacralizar toda la existencia profana.

Vaticano II

El Concilio es aquí radicalmente inocente. La constitución *Lumen Gentium*, este monumento sobre el misterio y la estructura de la Iglesia, no cae lo más mínimo en la tendencia secularista.

"Gaudium et Spes", sobre todo en su primera parte, constituye una novedad por su apertura al hombre y al mundo. Como dirá Pablo VI en su gran discurso de conclusión, 7-12-65, "la Iglesia en Concilio se ha vuelto hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna", pero "no se ha desviado". "Se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al Reino de Dios". "El humanismo laico y profano ha aparecido finalmente en toda su terrible estatura. La religión del Dios que se ha

hecho hombre se ha encontrado con la religión del hombre que se hace Dios". Pero no ha resultado un conflicto, una condena. Más bien una alianza. "Para conocer al hombre verdadero, al hombre integral, hay que conocer a Dios"... "Podemos afirmar también: para conocer a Dios, hay que conocer al hombre".

Si hay un legado del Concilio es esta visión a la vez antropo y teocéntrica: "La religión católica y la vida humana reafirman así su Alianza, su convergencia en una sola humana realidad: la religión católica es para la humanidad y, en cierto sentido, ella es la vida de la humanidad" (Pablo VI, Ibid.).

Sin duda, *Gaudium et Spes* proclama "la autonomía de lo temporal" pero ella es "relativa". Sin duda hay que desacralizar la existencia profana, pero es necesario "consagrar el mundo mismo a Dios" (*Lumen Gentium*, 34).

Que ciertas interpretaciones del Concilio hayan desviado hacia cierto secularismo, es innegable.

Ya en la redacción de *Gaudium et Spes* surgen algunos debates. "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso". Fue necesaria la intervención de algunos obispos latinoamericanos, entre otros, para que se añada: "Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina"(GS 42).

En la misma Constitución, la palabra "doctrina" o "enseñanza social de la Iglesia", que se usa en otros documentos del Concilio, fue rechazada por ciertos expertos, influidos por la corriente secularizante. Esta omisión explica en parte el eclipse, durante varios años, de los criterios cristianos en materia social.

Sin embargo, los obispos reunidos en Vaticano II fueron muy firmes en afirmar la visión trascendental de la fe, garantía de la misión social de la Iglesia.

La modernidad penetrando ciertos círculos en la Iglesia, sobre todo en Europa, destruye lo esencial de la cultura: la relación con lo invisible, y provoca la gran crisis: epidemia de abandonos del ministerio sacerdotal y de la vida consagrada, disminución drástica de las vocaciones y

de la práctica religiosa. 1964 ha podido llamarse el año enigmático de la ruptura: todas las congregaciones religiosas ven disminuir sus miembros, en una correlación impresionante.

De esta crisis masiva, el primer mundo no se ha recuperado. Desde el inicio, sin embargo, se manifiestan signos de esperanza que ahora se multiplican.

Medellín

En América Latina, la historia es parecida y distinta. Al fin de los años 60, se produce también una mutación, comparable y diferente. No es tanto de carácter cultural, la toma de conciencia es más bien de carácter social. La miseria de la masa y los contrastes sociales llegan a la conciencia cristiana con su carácter dramático.

Lo esencial del mensaje de *Medellín* está aquí. Entre todos sus documentos, el de la Comisión Paz tal vez es el que tuvo mayor impacto. Denuncia en su primera parte lo que llama "el colonialismo interno", es decir "las formas de opresión, de grupos y sectores dominantes" y también lo que llama "el neocolonialismo externo", es decir la dependencia de América Latina "de un centro de poder económico, en torno al cual gravita". El mismo documento aborda luego "el problema de la violencia", en un texto que fue cuatro veces discutido y corregido en plenaria. Consta que "América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada... que exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profusamente novedosas. No debe pues extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos". Los obispos concluyen rechazando la violencia: "Si consideramos el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por ilegítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz".

Tal vez, desde las famosas denuncias de *Rerum Novarum* ("Unos cuantos hombres opulentos y riquísimos han puesto sobre la multitud

innumerable de proletarios un yugo que difiere poco del de los esclavos”), jamás en un documento del magisterio se habían oído tales acentos.

Igual que el Concilio, que *Medellín* (1968) haya sido a veces “desviado”, es innegable. La crisis de secularización en América Latina se traducía más bien por una crisis de ideologización. Se interpretó la “violencia institucionalizada” como un llamado a la lucha de clases violento de carácter marxista; jamás los obispos de *Medellín* habían dado a esta expresión este sentido. En los medios intelectuales, en el “clero” en su sentido amplio, el marxismo alcanza un prestigio que ya había perdido durante la rebelión de mayo-junio de 1968 en Francia, algunos meses antes de Medellín. En el contexto europeo, sólo emergía todavía Mao y su revolución cultural, hasta que se revelen 10 años más tarde las atrocidades cometidas en su nombre.

La revolución de Fidel Castro, entrando en La Habana sin combate el 1o. de enero de 1959 había preparado los espíritus. Camilo Torres entra en la guerrilla y muere en combate en 1966. Che Guevara fracasa en su intento de sublevación en Bolivia en 1967 y se vuelve un héroe. En el mismo año, sacerdotes se convierten al marxismo-leninismo. Cuando Allende en 1970 haya iniciado “la vía democrática hacia el marxismo” en Chile, los “cristianos por el socialismo” nacen en 1972, con una tendencia claramente marxista. En tono menor, la “teología de la liberación” adhiere a tesis semejantes o al menos no las critican.

Como el Concilio no fue la causa del secularismo, tampoco *Medellín* fue responsable de esta ideologización. En el mismo documento de la Comisión Paz, la motivación de los obispos se expresa con claridad: se inspiran de “los criterios que derivan de la doctrina cristiana y del amor evangélico”. La referencia a la doctrina social de la Iglesia se expresa igual en los otros documentos, sobre todo en el de la Comisión Justicia.

El impacto de Medellín es incalculable. La conciencia cristiana se despierta. Las “comunidades eclesiales de base”, nacidas en la diócesis de Choluteca, en Honduras, se desarrollan luego en todas partes, primero en el campo, luego en los barrios pobres de las grandes ciudades. Situadas en una época en donde lo “político” y lo “ideológico” tienden a invadir la reflexión teológica y la acción pastoral, sin cesar los obispos y el Papa tratan de mantener la primacía del Evangelio y el carácter “eclesial” de estas comunidades.

Puebla

En 1979, la situación ha cambiado. Pese a progresos evidentes, el drama de la pobreza y de la injusticia permanece, e incluso se agudiza con la crisis económica mundial generada por los dos choques del petróleo en diciembre de 1973 y en 1979. *Puebla*, en su análisis de la realidad, lo denuncia con acentos nuevos, hasta tal punto que el primer texto de esta parte del documento global no fue aceptado por la mayoría: hubo que corregirlo para introducir los elementos positivos de la situación económica y social que se observaban en América Latina. Pero no hubo atenuación de las denuncias que se expresaban en el texto primitivo.

A lo largo del nuevo documento, se expresa la necesidad de un compromiso social como consecuencia ineludible de la fe cristiana, para que se respete el derecho del pobre, económica o políticamente pobre. *Puebla* se mantiene firmemente en la línea de *Medellín*, en sus denuncias y en sus orientaciones sociales.

Lo mismo que *Medellín*, *Puebla* no se sitúa en una perspectiva ideológica sino evangélica. Aún, siguiendo el progreso de la conciencia cristiana, *Puebla* se expresa en forma más clara al respecto. Insiste mucho más sobre la doctrina social de la Iglesia (472-479), denuncia sin ambages las ideologías del "liberalismo capitalista", del "colectivismo marxista" y de la "Doctrina de Seguridad Nacional" (542-547). Afirmando la necesidad de "evangelizar lo político", define el rol de los pastores, de los sacerdotes y de los religiosos. "Si militaran en política partidista, correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla, dada su vocación a ser los hombres de lo absoluto" (527). *Puebla* se expresa en forma definitiva con respecto a esta "ideologización de la conciencia cristiana" que apenas comenzaba a notarse en 1968. Protestan contra los cristianos, sacerdotes o religiosos que "anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas" y que así lo mutilan, pero también contra los cristianos que "consideran una política determinada como la primera urgencia", sea en el "integralismo tradicional" o en la "radicalización de grupos opuestos" (558-561).

El vocabulario de la "liberación" se usa innumerables veces en el documento de *Puebla*. Esto se debe a que un grupo de "teólogos de la liberación" se reunía paralelamente a la Conferencia Episcopal y trataba de introducir en el documento su propia teología. Incluso, en la Comisión "Evangelización, liberación y promoción humana", se había

propuesto un inciso (488): “Nos alegra que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión sobre la liberación, tal como surgió en Medellín” (la primera redacción decía explícitamente: “los aspectos constructivos de la teología de la liberación”). 52 obispos pidieron la supresión de este párrafo. Hubo una sesión en plenario, que aprobó la supresión por 124 contra 52. *Puebla* no quiso asumir una fórmula ambigua con respecto a un tema tan controvertido. Mantuvo muy firme la “opción preferencial por el pobre”, por razón no ideológica, sino teológica: Dios se hizo pobre en Cristo. Así *Puebla* confirma en forma espectacular las líneas directrices de *Medellín* en los criterios que las orientan como en el espíritu que las inspiran.

La novedad de Puebla está en el largo capítulo (397-443) que dedica a la cultura. Por primera vez, se trata el desafío de la “adveniente cultura universal”, “impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista: en ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización, sino también al secularismo” (418). Sin usar la palabra, se designa aquí la “modernidad”, que “llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura”. “La vida urbana y el cambio industrial... trastornan las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana” (431). Sin poder indicar caminos ante un problema por primera vez planteado, *Puebla* define la misión fundamental de la pastoral en América Latina, que la Conferencia Episcopal de Santo Domingo tendrá sin duda como centro de su reflexión. Con este enfoque del hombre en toda su estatura y su dimensión, el tema de la cultura no excluye sino que engloba los temas de la pobreza extrema, de la injusticia, de los derechos humanos, dándoles todo su relieve.

Hacia Santo Domingo (1992)

La mutación cultural de los 25 últimos años se manifiesta como una crisis de lo esencial en la cultura, una crisis de lo sagrado.

Desde el principio de la rebelión, sin embargo, hay signos de esperanza.

Jóvenes abandonan profesiones lucrativas para tener actividades de más significado cultural o comunitarios. Otros se lanzan al descubrimiento de los mundos más pobres.

Ahora se multiplican estos signos. Grupos laicales vuelven a la oración, como fuente del compromiso social. Con métodos nuevos, se convierten al Evangelio. Renacen los dones del Espíritu Santo de las primeras comunidades cristianas. La calidad de ciertas liturgias, el compromiso laical en temas pastorales, el estudio de la Biblia, la formación de una catequesis seria, el diálogo ecuménico, sin confusión, con todas las creencias, con todos los hombres, y muchas experiencias de vida cristiana íntimamente vinculadas con un compromiso social, indican desde ya caminos. *Santo Domingo* no se moverá en tierra incógnita, inexplorada.

Muchos autores hablan hoy día de la superación de la modernidad como crisis de la cultura. La Iglesia latinoamericana tiene allí un rol insustituible.

“Hay una vinculación fundamental del Evangelio, es decir del mensaje de Cristo y de la Iglesia con el hombre en su humanidad misma. Este vínculo es efectivamente creador de cultura en su fundamento mismo. Para crear la cultura, hay que considerar íntegramente y hasta sus últimas consecuencias al hombre como valor particular y autónomo, como sujeto portador de la trascendencia de la persona. Hay que afirmar al hombre por él mismo, y no por ningún otro motivo o razón: ¡únicamente por él mismo!”.

Estas palabras de Juan Pablo II ante la Unesco el 2 de junio de 1980, trazaban las líneas principales de la enseñanza de su Pontificado.

En un momento histórico en que las ideologías y las políticas se manifiestan tan cortas, no explican, no resuelven, cada vez más el drama y la esperanza de la humanidad toman la forma de una derrota o de una victoria en el conflicto entre el “Adversario” y Jesucristo. Frente a los ídolos de la riqueza y del poder, las fuerzas políticas se manifiestan débiles. Son necesarias las fuerzas del Espíritu. La Iglesia no tiene un monopolio. Constituye la punta de lanza contra las amenazas a la cultura, al hombre. La misión de *Santo Domingo* será de provocar la toma de conciencia y de movilizar las energías.