

Cómo hablar Hoy de Dios en América Latina?

Ricardo Antoncich, S. J.

Profesor de Teología en la Universidad Católica del Perú

La pregunta que encabeza estas páginas está motivada por situaciones y hechos concretos y no por una mera inquietud especulativa o intelectual. Ella supone, además, que en América Latina no parece estar en cuestión si se puede o no hablar de Dios, sino la manera de hacerlo.

El punto de partida es, pues, existencial. Está jalonado por hechos recientes acontecidos en diferentes países de América Latina. Pero el proceso de nuestra reflexión quiere terminar en un discurso teológico, en una clarificación del problema de cómo hablar de Dios y en un esclarecimiento de lo que Dios es para nosotros. En un continente evangelizado por el cristianismo, es evidente que la pregunta por Dios connota también las dimensiones de la experiencia cristiana de Dios, que incluyen las de la vida de fe al interior de la comunidad eclesial. El hablar de Dios, que aquí se supone, es, pues el de la Iglesia, el de los cristianos.

Los hechos aquí presentados encierran problemas cuya explicación constituye el primer momento de esta reflexión. Delimitado el campo de investigación, podemos acceder a una comprensión del problema de cómo hablar hoy de Dios, en América Latina, pero pasando previamente por la comparación con las características que el mismo tema tiene en el contexto de los países cristianos del primer mundo, o países industrializados. Dicha comparación enriquecerá no sólo nuestra comprensión del problema específico latinoamericano, sino que podrá, incluso, ofrecernos pistas para resolver dicho problema.

I. Hechos recientes

La historia de expulsiones, torturas, e incluso asesinatos de sacerdotes, religiosos y laicos, no es, por desgracia, exclusiva de los últimos años o meses. La selección de algunos hechos, en el presente trabajo, se debe a que dicha represión se dirige a Obispos, o en los que los Episcopados formalmente expresan una protesta pública. Tampoco se pretende, aún dentro de dicho criterio agotar todos los casos, sino poner de relieve los que son ya más significativos.

a) *El caso de Mons. Enrique Angelelli.* El miércoles, 4 de agosto de 1976, Mons. Enrique Angelelli murió en un accidente, en el que resultó también gravemente herido el P. Arturo Pinto, que le acompañaba. La información oficial señaló como causa del accidente el reventón de una de las ruedas traseras.

Sin embargo, el conjunto de las circunstancias de la muerte del Obispo de la Rioja, en Argentina, es muy extraño. El 2 de agosto, dos días antes de dicho accidente, apareció en "Correo de la Semana", de Buenos Aires, la noticia de que un delegado del Comandante General de la Armada, habría pedido a una alta autoridad eclesiástica la destitución de tres Obispos (Formosa, Neuquén, la Rioja).

Por otra parte, en junio, diez colaboradores, entre sacerdotes y religiosos, de Mons. Angelelli habían sido detenidos. Aunque liberados días después, son todavía hostigados, el Obispo les da asilo en su propia casa. En aquellos días, y en curso de una homilía que Mons. Angelelli pronuncia en la parroquia de Chamental, el Jefe de la Base Balística de Aeronáutica se retira de la Iglesia, junto con sus Oficiales, protestando públicamente contra el Obispo. En respuesta, el Obispo prohíbe al párroco de Chamental celebrar Misa en la Base Aérea, pero los militares consiguen la visita del pro-vicario castrense, Mons. Bonamin, acontecimiento que es ampliamente difundido por la prensa.

Días después, el párroco de Chamental y otro sacerdote son asesinados. El Obispo acude, quince días más tarde, a dicha parroquia a celebrar un funeral y, a su regreso, a 10 km. de Chamental tiene lugar el accidente que le costó la vida.

No existen pruebas de que se trate de un atentado, pero sí consta que la desaparición de Mons. Angelelli fue moralmente deseada por muchos a quienes disgustaba la línea pastoral del Obispo, quien desde 1968, fecha en que recibe la diócesis, trató de ser siempre "la voz de los sin voz".

b) *La protesta del Episcopado de Paraguay.* Para comprender el contexto de este documento, es preciso recordar el clima de tensión entre la Iglesia y el Estado que se refleja en la detención de los sacerdotes paraguayos, Ignacio Parra, Francisco Romero e Isidro Figueredo, junto con otros laicos; y la expulsión de ocho religiosos en el período de 10 semanas, desde febrero a mayo de 1976¹.

La Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Paraguaya, fechada el 12 de junio de 1976, y firmada por doce Obispos, denunciaba la "indiscriminada represión y apesamiento de estudiantes y campesinos", mientras que ha recrudecido "la práctica de la tortura y hay más de un caso de personas detenidas, muertas o desaparecidas" y "se fomenta pública y deliberadamente la intriga y la delación y se invita a la violencia". Los Obispos también denuncian que "la Iglesia sufre por la intervención en sus Colegios, el allanamiento policial de sus Casas de Formación sacerdotal, de sus instituciones apostólicas y colegios: se ha apresado a sacerdotes, seminaristas, empleados de instituciones de la Iglesia, a quienes se mantiene en total inco-

¹Cf. el artículo de Mauro Barrenechea, en SIC, 387 (Jul-Ag. 1976) 318-319, quien fundamenta sus afirmaciones en el órgano oficial de la Conferencia Episcopal Paraguaya, número del 28 de mayo; y en otras fuentes.

municación..." "Se han publicado fotografías de sacerdotes y laicos católicos, con calificativos extremos pidiendo colaboración de la población para su captura, aún antes de probarse la culpabilidad de los mismos, ni de calificar sus posibles delitos"... "Aún más, pareciera que se quiere presentar a la Iglesia como un reducto de sediciosos y "criminales peligrosos", como una institución débil, sin fuerza moral, sin pastores vigilantes, sin capacidad de conducción, y, por tanto, presa fácil de infiltrados y oportunistas".

Los Obispos de Paraguay reprueban la actitud que se toma frente a la protesta popular. "Las autoridades y sobre todo los privilegiados, se alarman cuando surge la protesta. A los rebeldes ellos llaman "elementos subversivos", "agitadores", "comunistas", "criminales peligrosos". Este modo de proceder es abusivo. Nosotros creemos que entre los contestatarios hay efectivamente, gente con ideologías extremistas, que han hecho de la violencia armada y del odio su método de lucha y su vida. Pero, si se juzga con serenidad, se verá que entre los contestatarios hay también personas movidas por un sentimiento religioso, quienes ponen su fe al servicio de la promoción humana de aquellos que yacen en condiciones infrahumanas, y son víctimas de largas injusticias". "Muchas veces las autoridades llegan más lejos: para conseguir informaciones, quizá decisivas para la seguridad pública, en la lógica de la violencia, recurren a las torturas, morales y físicas!..." "La preocupación legítima por la seguridad nacional no debe exacerbarse hasta tal punto que engendre un clima de inseguridad creciente en toda la Nación... el terrorismo de la subversión no puede tener como respuesta el terrorismo de la represión".

El Episcopado, en conclusión, dice: "Pedimos que cesen los procedimientos arbitrarios, los apresamientos masivos, la intimidación a enteras poblaciones campesinas, el despojo de bienes de los inculpados, la prolongación indefinida de la incomunicación de los detenidos. Exigimos que, por consideración a las leyes supremas del país y al número de los bautizados, se ponga término a la campaña de difamación de la Iglesia, que so pretexto de defenderla llevan a cabo funcionarios y organismos oficiales contra sus obispos y sus presbíteros, sus apóstoles laicos y sus instituciones. En las actuales circunstancias se ha configurado ya una verdadera y clara persecución a la Iglesia"².

c) *El caso de Dom Adriano Hipólito*. El 22 de septiembre de 1976, el Obispo de Nova Iguacu, Mons. Adriano Hipólito, fue secuestrado y salvajemente torturado. Se le dio a entender que era castigado por defender a los pobres y oponerse al Escuadrón de la Muerte y la Alianza Anti-comunista del Brasil.

² Conferencia Episcopal del Paraguay: *Entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios*. Carta Pastoral. Publicado en Documentación CELAM, 4 (Jul-Ag. 1976) 179-189.

El 4 de octubre más de 60 concelebrantes, reunidos en torno a Dom Hipólito, expresaban su solidaridad con el Obispo. Había recibido para entonces 131 mensajes de Obispos, 203 de organizaciones religiosas y laicas, uno del Consejo Mundial de las Iglesias, con sede en Ginebra, y otro de la Pontífica Comisión de Justicia y Paz, con sede en Roma. Varios Obispos concelebraron y uno de ellos, Dom Clemente Iscard, Obispo de Nova Friburgo, afirmó: "Cuando la Iglesia no es perseguida y cuando sus ministros gozan de prestigio, debemos sospechar que algo no anda bien".

La Presidencia de la Confederación Episcopal del Brasil también protestó en forma pública: "Reafirma que considera una gloria para la Iglesia del Brasil el hecho de que sus hijos sean objeto de saña por parte de aquellos que en su fanatismo primario, son incapaces de comprender el profundo sentido cristiano del compromiso con los oprimidos, confundiendo con inspiraciones ideológicas que radicalmente rechazamos"³.

d) *Expulsión de Obispos reunidos en Riobamba*. Es sin duda el caso más publicitado en la época reciente, y en el que la Iglesia escasamente ha podido contrarrestar la imagen que los medios de comunicación social dieron desde el primer momento. La complejidad de este caso, pide que examinemos algo más los antecedentes, el hecho mismo y las reacciones.

1. Mons. Leonidas Proaño es un Obispo que habla con su pueblo. Son famosas sus charlas semanales por radio, en que dirige preguntas a las comunidades, les cuenta sus visitas y comenta las respuestas recibidas. Como un ejemplo, algunas ideas de su programa del 11 de julio de 1975: "He dicho algunas veces y es doctrina de la Iglesia, que el pueblo de Dios participa de la Misión profética de Cristo... Hay evidencia de que las comunidades cristianas lo están haciendo. No solamente están denunciando los vicios, sino que también están anunciando el reino de Dios, están esforzándose por realizar el Reino de Dios en sus propios ambientes"⁴.

La Pastoral de Mons. Proaño es una pastoral encarnada, al servicio de los más pobres, a quienes anuncia el Evangelio y hace crecer en conciencia crítica y en responsabilidad frente a la sociedad. "Dentro de esta misma constatación satisfactoria —decía en el programa que citamos— se ve que las comunidades cristianas conciben el cambio de vida personal, estrechamente unido con el cambio social comunitario... Si antes fuimos víctimas de la mentira, ahora debemos ser portadores y testigos de la verdad. Si antes fuimos causantes y víctimas de la injusticia, ahora debemos ser los defensores de la justicia. Si antes estuvimos envueltos en la polvareda del odio, de la envidia, de la venganza, ahora debemos resucitar a la vida del amor, de la comprensión, de la generosidad, del perdón"⁵.

Una pastoral encarnada exige un serio análisis del contexto social,

³cf. *El Catolicismo*, Bogotá, 2229 (Oct. 1976) 3.

⁴cf. *Misiones Extranjeras*, Madrid, (33, 1976) 320-324.

⁵Ibid.

una visión evangélica de los conflictos sociales. Este era el clima de la reunión de Obispos en Riobamba.

2. El jueves 12 de agosto de 1976, a las cinco de la tarde, los Obispos, reunidos en sesión, fueron violenta e imprevistamente interrumpidos por la policía, quien, armas en mano, los condujo a Quito, donde quedaron detenidos en el cuartel S. Gregorio, sin que se les diera ninguna clase de explicación. Realizada la expulsión el Gobierno manifestó que había sido movido a tal decisión por el carácter subversivo de la reunión, y que probaría documentalmente estas acusaciones en la televisión nacional el 28 de agosto.

La respuesta del Cardenal de Quito, Mons. Pablo Muñoz Vega, fue inmediata: "Tengo fundamentos para concluir que es injusto el calificar la reunión de obispos como una convención de tipo político subversivo que obligue al Estado a aplicar la ley de seguridad nacional". El Cardenal refutó todas las acusaciones hechas por el Subsecretario de Gobierno, Sr. Javier Manrique⁶.

3. En este caso, como en el anterior de Dom Hipólito, hubo una clara protesta del Secretariado del CELAM y de varios episcopados. El Episcopado argentino se solidarizó con su Vicepresidente, Mons. Zaspé, uno de los expulsados de Riobamba. El Presidente de la Conferencia Episcopal de Venezuela expresó en su comunicado: "Pastores de la Iglesia Universal, los Obispos venezolanos se encuentran unidos a todos los Obispos de América Latina en la necesidad de denunciar que el hecho de violenta agresión contra un grupo de Obispos y sacerdotes lo considera como una arbitraria actitud del Gobierno Ecuatoriano, obligado a respetar los derechos de un pueblo, en su mayoría cristiano"⁷.

La reacción episcopal más definida es la del Comité Permanente del Episcopado de Chile. Estuvo motivada por la ignominiosa agresión a los tres obispos chilenos expulsados de Riobamba. El martes 17 de agosto, en un acto público realizado en el Arzobispado de Santiago, el Comité Permanente hizo pública una declaración: "Protestamos enérgicamente por este ultraje. Quienes lo han sufrido son testigos dignísimos del Evangelio de Cristo. La Iglesia sufre solidariamente con ellos y reafirma el derecho de sus Obispos a reunirse libremente para considerar materias propias de su misión evangelizadora... Protestamos con indignación por lo sucedido en el aeropuerto de Pudahuel, al permitirse la manifestación concertada y masiva de consignas vejatorias contra tres Obispos chilenos, con directa participación de miembros identificados de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA)... Las acciones que denunciamos y condenamos no son aisladas. Se eslabonan en un proceso o sistema de características perfectamente definidas, y que amenaza imperar sin contrapeso en nuestra

⁶Cf. *El Catolicismo*, Bogotá, 2227 (1976) 16.

⁷Comunicado del 16 de Agosto de 1976, publicado en *Iglesia Venezuela*, Boletín del Secretariado del Episcopado Venezolano, 13 (Jul.-Set. 1976) 108.

América Latina. Invocando siempre el inapelable justificativo de la seguridad nacional, se consolida más y más un modelo de sociedad que ahoga las libertades básicas, conculca los derechos más elementales y sojuzga a los ciudadanos en el marco de un temido y omnipotente Estado Policial¹⁸.

e) *Características de estos hechos.* Los cuatro hechos aducidos no tienen todos el mismo carácter. Antes de ver sus coincidencias, es preciso establecer una diferencia fundamental. En algunos casos el hecho en cuestión responde a una oficial decisión de un Gobierno; otros en cambio, son producidos por acción de grupos terroristas, que no involucran a los Gobiernos, pues éstos asumen la tarea de investigar los atentados y sancionar a los culpables. Nuestra reflexión recae sobre los hechos aquí señalados, como acontecimientos de la vida de la Iglesia. No constituyen juicios políticos sobre los Gobiernos, ni mucho menos acusación contra los pueblos que ellos representan.

Aunque los hechos enumerados tengan diferencias entre sí, no podemos negar rasgos comunes. En primer lugar, el carácter más o menos violento de la acción ejercida contra sacerdotes y Obispos. Nos interesan estos hechos no tanto en cuanto violación de los derechos humanos —hay peores violaciones infringidas a laicos, y más allá de convicciones religiosas, en contra de muchos seres humanos—, sino por el carácter de neta confrontación con las autoridades oficiales de la Iglesia como institución.

Una segunda característica de esta acción violenta es la acusación de "subversión" del orden establecido, implicado en la forma como estos Obispos y sacerdotes han entendido su cristianismo.

Otro rasgo, también común, es que se rechaza una forma de vivir el cristianismo, a partir de otra concepción de lo cristiano. Quienes han ejecutado dichos actos de violencia se identifican también como cristianos, como defensores de los valores tradicionales, como encargados de velar por el mantenimiento de un modelo occidental y cristiano para nuestros países.

Finalmente, la cuarta nota común, es la coincidencia en el tiempo a pesar de la diversidad geográfica. Dicha coincidencia nos hace pensar, al menos, en un consenso ideológico, si es que no queremos sospechar, incluso, una coordinación supranacional. La coincidencia, evidencia también que la naturaleza del conflicto que contraponen perseguidores y perseguidos no se detiene en las fronteras de países concretos, sino que responde a tensiones y fuerzas que se originan en estructuras más internacionales. Tenemos aquí un ejemplo concreto de la creciente interrelación que caracteriza al mundo contemporáneo en lo político, económico y cultural, no sólo al interior de cada país, sino también al nivel internacional. La esencia universal de la Iglesia obliga a reflexionar sobre hechos que,

¹⁸Cf. *Mensaje*, Santiago de Chile, 252 Set. 1976) 436-438.

aunque se dan en países diferentes, son de una misma y sola Iglesia, que se encarna en forma peculiar dentro de cada pueblo.

II. Delimitación de problemas.

1. El problema que aparece con mayor inmediatez es el de las relaciones Iglesia-Estado. Si tomamos el caso de Dom Adriano Hipólito, la pronta y expresa intervención del Presidente Geisel para sancionar a los culpables, delimita el conflicto que no llega a crear, en este caso, una tensión entre Iglesia y Estado. En cambio, el caso de Riobamba, por ejemplo, sí encierra un potencial conflicto, ya que si, por una parte, el Gobierno Ecuatoriano trata de salvar la formalidad de un entendimiento con el Episcopado del país, existe, por otra parte, el desmentido oficial que el Cardenal de Quito publica para refutar las acusaciones del Subsecretario de Gobierno.

Es evidente que conflictos como éste, y los de Chile y Paraguay, deterioran la relación entre Iglesia y Estado, en la medida mayor o menor en que los Gobiernos sean responsables de los actos de fuerza. Se constata también la estrategia de algunos Gobiernos por contar con Obispos muy adictos a las autoridades del Estado, ya que de este modo, es posible presentar el conflicto no como un enfrentamiento frontal contra toda la Iglesia, sino contra algunos Obispos, contagiados por las ideas marxistas. Es usual que, en estos casos, las autoridades den amplia publicidad a las expresiones de estos obispos, y silencien, en cambio, las críticas de otros⁹.

El problema no puede centrarse en la tensión Iglesia-Estado, en cuanto instituciones religiosas y políticas; lo que está implícito es la relación entre Iglesia y sociedad misma; la Iglesia como pueblo de Dios y el pueblo que constituye cada nación y que se aglutina en el gran pueblo latinoamericano. El conflicto se debe a la diferente representación que sectores de este pueblo o nación, tienen sobre el quehacer de la Iglesia en relación con los proyectos históricos. Los hechos que aquí hemos recogido no son sino ocasionales expresiones de un problema más profundo y permanente: La definición de la propia identidad de la Iglesia como pueblo de Dios, como fermento de la libertad, de fraternidad, de justicia, al interior de cada uno de nuestros pueblos, invitándolos a rehacer, dentro de cada historia y cultura particular, la experiencia cristiana del amor fraterno, cuya última raíz es la paternidad de Dios.

Los hechos aquí analizados indican, por su dramatismo e inmediatez, que la búsqueda de identidad eclesial es urgente, e impostergable. Pero si los grupos que tienen el poder de la fuerza o el del terror, urgen agresivamente a la Iglesia por una definición, significa que ésta, por lo menos en su totalidad, no se ha prestado a legitimar simplemente el poder, o aceptar una inadmisibles autonomía absoluta de lo económico o político,

⁹Cfr. *Noticias Aliadas, Documentación*, 14, Oct. 1976.

sino que ha querido ejercer —al menos en grupos minoritarios— una voz profética de denuncia de la injusticia y de anuncio del amor evangélico. Y se convierte, de esta manera, en una instancia crítica que incomoda a quienes quieren manejar el poder de manera absolutamente incuestionada.

2. Más allá de las relaciones Iglesia-Estado, o Iglesia-Pueblo, está otro que pone en cuestión la autoridad misma de la Iglesia para definir el sentido y alcance de su propia fe y de su actividad en el mundo. Cuando el poder civil o militar, ejerce, desde el Estado, la función de calificar la ortodoxia de la fe —aunque lo haga calificando de “subversivo” a un orden que se llama cristiano— está invadiendo un terreno que no le corresponde. Lo mismo sucede en la acción de grupos de presión y, sobre todo, en su forma extrema de grupos terroristas.

Debemos insistir en este punto, porque lo que diversifica esta persecución religiosa —o por lo menos esta persecución a sectores de la Iglesia— es el hecho de ser realizada no por ateos, sino por cristianos que rechazan otra forma de entender el cristianismo. Este hecho insólito coloca a la Iglesia en una situación difícil, que no tiene paralelo en la persecución religiosa de estados ateos, ya que allí la persecución no implica conflicto en las formas de interpretación de la fe. En el contexto ateo, el silencio de la Iglesia no puede ser interpretado como complicidad con un gobierno para excluir una forma de cristianismo e imponer otra. No sucede lo mismo en América Latina. El silencio de la Iglesia ante esta persecución puede aparecer como renuncia implícita de su misión evangelizadora. Por esta razón es importante recalcar con énfasis recientes declaraciones de los Episcopados latinoamericanos. Los Obispos de Paraguay dicen en la pastoral citada: “Los Obispos del Paraguay de acuerdo con el mandato que hemos recibido de Jesús, no aceptamos transferir a otros la responsabilidad de juzgar lo que es verdaderamente conforme al Evangelio y de aplicarlo”¹⁰. Los Obispos del Perú, en un documento reciente, también insisten en la misma idea: “Renovamos nuestra comunión con los Obispos de América Latina, precisamente cuando las orientaciones de Medellín corren el peligro de ser olvidadas o desvirtuadas, o cuando, en algunos países de América Latina, se intimida y acosa a Obispos, sacerdotes y fieles, por el compromiso que han asumido, por fidelidad al Evangelio, frente a sectores más abandonados y oprimidos de nuestro continente”¹¹.

3. Si no son los Gobiernos, ni los grupos terroristas los que pueden definir la forma legítima de vivir el cristianismo, se evidencia entonces, que lo que está en juego es el problema de la pastoral de la Iglesia, de su tarea evangelizadora misma.

¹⁰Cfr. nota 2 de este artículo.

¹¹Cf. *Noticias Aliadas, Documentación*, 14 Octubre 1976, p. 3.

De allí la significación de estos acontecimientos que suceden precisamente dentro del contexto de dos Sínodos, el de 1974 dedicado al tema de la Evangelización, y el de 1977 dedicado al de Catequesis. Pablo VI supo acoger la angustia pastoral de los Obispos del Tercer Mundo que saben entender, en forma integral, la misión liberadora de la Iglesia: "Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente Sínodo numerosos Obispos de todos los continentes y, sobre todo, los Obispos del Tercer mundo, con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos. Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia, repiten los Obispos, tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización"¹².

La absurda acusación de subversivos, hecha contra los Obispos y sacerdotes cuyos casos comentamos, no puede ampararse ni legitimarse en las palabras de advertencia que el mismo Papa hace sobre reducciones y ambigüedades¹³, o sobre el uso de la violencia¹⁴. En los casos aquí analizados son bien explícitos los testimonios del estilo de vida, y de la acción pastoral y evangelizadora. En las palabras del Papa hay una voluntad de verdad, un deseo de esclarecer límites y advertir riesgos, que no encontramos en los ejecutores de los actos violentos, aquí enumerados, en los que no hay diálogo, sino imposición de fuerza, no hay esclarecimiento de ideas, sino asesinato y violencia.

Estos acontecimientos no sólo muestran el camino que la Iglesia debe recorrer, si quiere anunciar el Evangelio que "no admite indiferencia, ni sincretismo, ni acomodados"¹⁵, sino que debe iluminar también el quehacer teológico del futuro Sínodo, sobre la catequesis.

4. Finalmente, el problema de fondo, sobre el que insistiremos, es el estricto problema teológico del lenguaje acerca de Dios y el sentido de este lenguaje, cuando Dios es invocado por grupos enfrentados en sus visiones cristianas sobre la sociedad, la política, la economía.

La reflexión teológica sobre lo que Dios es para nosotros debe alimentar permanentemente las otras dimensiones señaladas: la tarea pastoral de

¹²*Evangelii Nuntiandi*, n. 30.

¹³Ibid. n. 32.

¹⁴Ibid. n. 37.

¹⁵Ibid. n. 5.

la evangelización; la responsabilidad de la Iglesia, y sobre todo de la Jerarquía, de definir los contenidos de la fe; la búsqueda de identidad en el rol que la Iglesia debe asumir frente a los Gobiernos, y sobre todo frente a los pueblos de América Latina.

III. El problema de Dios en una perspectiva secular

En términos muy generales, podemos decir que la Iglesia, en el primer mundo, no está compelida a reflexionar sobre la miseria de las masas o la opresión de las estructuras sociales y políticas, ya que se juzga que estos fenómenos no se dan en los países desarrollados. Por otra parte, la Iglesia en el segundo mundo, sufre la persecución de estados totalitarios ateos. Si miramos al Tercer Mundo, lo que surge como novedad en América Latina, continente cristiano de este "proletariado" de la humanidad, es que sectores de la Iglesia sufren persecución por parte de estados cristianos, precisamente porque entienden su misión evangelizadora como una denuncia de la miseria y de la opresión, y un anuncio del Reino de Dios.

Comprender la originalidad del problema de Dios en América Latina, requiere reflexionar de antemano sobre la forma en que dicho problema se presenta en los países cristianos que constituyen el bloque de países desarrollados del primer mundo. Por varias razones.

En primer lugar, porque el crecimiento de nuestra fe depende de la conquista y difusión del cristianismo, realizada por Europa. La insuficiente inculturación¹⁶ generó una continua dependencia por la que la referencia correcta de la vivencia cristiana parecía estar ligada a la cultura europea y medida por ella.

En segundo lugar, el desarrollo del mundo contemporáneo, con sus ricas posibilidades de técnica y avance científico, ha estado ligado, también, a la estructura de un comercio con poder desigual, que vinculaba a los países cristianos de Europa por una parte y los países del Tercer Mundo, que fueron, en gran parte, antiguas colonias europeas.

En el marco de estos dos hechos, la racionalidad contemporánea ha comprendido los logros de la civilización como una experiencia de secularidad, es decir, de autonomía de los valores y de la ciencia, sin una explícita relación o referencia religiosa. Ante el hecho de la experiencia secular, la Iglesia busca una interpretación teológica del nuevo contexto de la fe. Veremos, en contraste, cómo en América Latina se dará en forma muy aguda la contradicción entre esta forma de vivir la fe, propia de la secularización, y la explícita referencia religiosa —propia de un mundo sacral— para juzgar sobre las estructuras sociales.

¹⁶Cf. la descripción de una insuficiente evangelización, en B. Kloppenburg OFM, "El proceso de secularización en América Latina", en *Medellín*, 7 (1976) 309-313, nn. 6-20.

La experiencia de la secularización está marcada por la separación de la fe y de la política; de la fe y del crecimiento económico y de la fe y la estructuración social. Estas tres separaciones, que no agotan el fenómeno, pero que permiten circunscribirlo con mayor exactitud, obligan a una interpretación teológica, que llamaremos teología de la secularización, y que al ser evaluada nos descubrirá serias lagunas en la confrontación de la fe con la historia contemporánea.

a) Separación de la fe y de la política. Este proceso gradual es la reacción lógica ante una excesiva identificación que caracterizó la cristiandad medieval. La teología de los dos poderes, espiritual y temporal, armónicamente enlazados con campos específicos, pero al mismo tiempo convergentes, determinó una excesiva politización de la fe y una sacralización de la política. La era moderna experimentó, con alivio, la separación del trono y del altar, que permitía recuperar para lo político una autonomía que le correspondía legítimamente, pero que a su vez conllevaba el riesgo de vivir la política sin ninguna confrontación con las exigencias de la fe.

El primer desgarrón de la unidad político-religiosa se hace evidente por el fraccionamiento de la unidad religiosa debido a la reforma protestante y la respectiva respuesta de la contrarreforma católica. Sin embargo, el fraccionamiento religioso no significó la alteración del principio de unidad político-religioso, sino precisamente, la confirmación de dicho principio. "Cuius regio eius religio". Las fronteras políticas de una Europa fraccionada, fueron también las fronteras religiosas de un cristianismo desintegrado.

La necesidad de la unificación nacional implica, en los países centro-europeos, la exigencia de privatizar la fe, de superar el conflicto religioso interconfesional, a fin de lograr la unidad política. Dicha unidad, postula por tanto, la no intervención de lo cristiano en la vida política, es decir el establecimiento de un *modus vivendi* interconfesional que excluyera todo intento de intervención privilegiada de una confesión frente a la otra, en la vida pública. El proceso de "privatización" de la fe, que Metz denuncia y quiere superar, es parte de la evolución de la secularidad moderna.

b) Separación de la fe y de la economía. Es posible afirmar dicha separación aun admitiendo el posible influjo de la ética protestante sobre el capitalismo moderno, como lo señala Weber, o admitiendo también el nacimiento y evolución, dentro de la Iglesia católica, de un magisterio social que analiza los problemas económicos. En ambos casos, la fe no llega a transformar un mundo económico que parece librado a un cierto positivismo economicista, es decir, a procesos autónomos no dependientes de valores morales, sino determinados por una pura racionalidad económica. Comprometerse con esa pura racionalidad, y admitir el éxito como signo de predestinación, parece ser el resorte del calvinismo que impulsa la pre-

sencia de los cristianos en los negocios. Por otra parte, el recurso a argumentos de razón filosófica, y no exclusivamente teológicos, que aparece en el magisterio social, desde su inicio, es también un reconocimiento implícito de la dimensión secular que va tomando la economía. Así, la doctrina sobre la propiedad privada, aunque ciertamente relacionada con el dogma cristiano de la creación y por tanto con el destino universal de todos los bienes para todos los hombres, es defendida y valorada con argumentos que nacen de los derechos del individuo o de la familia para acceder a un modo humano de usar el mundo¹⁷ propio de seres racionales y que preveen el futuro. Pero la afirmación de estos derechos, corre el peligro de ser asimilada a la abstracción de los derechos burgueses nacidos de la revolución francesa, sin ser contrastados con la concreta realidad histórica que haga posible la realización de esos mismos derechos. Esto se evidencia, por ejemplo, en el razonamiento, particularmente incisivo, de León XIII para defender la propiedad privada frente a la propuesta socialista de suprimirla, argumentando que la supresión perjudicaría precisamente a aquellos a quienes el socialismo quiere defender, es decir, a los trabajadores. El supuesto de la argumentación, es decir, el salario que permita el acceso no sólo a un nivel de consumo digno de la persona humana (a una propiedad privada de bienes de consumo, podríamos traducir), sino incluso al ahorro y a la adquisición de bienes productivos (propiedad privada de medios de producción), es simplemente afirmado, pero no contrastado con los salarios vigentes, y por tanto, con la posibilidad concreta de acceder precisamente a aquellos derechos que se defienden para el trabajador. Los argumentos posteriores que ofrecen las Encíclicas "Quadragesimo Anno" 63-75, y "Mater et Magistra" 68-81, al relacionar el primer principio de los intereses legítimos del trabajador —que demandan un salario de acuerdo a la justicia y equidad— con otros dos principios del bien de la empresa y de la economía nacional (elementos que deben ser equilibrados en todo tipo de sistema económico), dejan abierta la puerta, sin embargo, para que se pueda argüir —desde el sistema capitalista— que es prácticamente imposible pagar un salario más elevado a los trabajadores, dada la estructura misma del sistema, y el necesario aliciente al interés privado de lucro, aún cuando teóricamente se reconozca que dichos salarios son insuficientes y no garantizan los derechos defendidos en principio.

Con todo, es preciso valorar muy positivamente este esfuerzo por confrontar el mundo económico con las exigencias de la fe. Es preciso seguir y ahondar en la línea trazada por el magisterio social, que reafirma el deber y el derecho de la Iglesia de considerar estos problemas de su ministerio pastoral de la sociedad. Pero es menester confrontar el enunciado abstracto de derechos, con la realidad concreta de una economía inhumana

¹⁷Cf. *Rerum Novarum*, 4.

que parece contradecir flagrantemente los valores evangélicos de la caridad y solidaridad fraternas.

c) Separación entre fe y estructura social. Me limito, tan sólo, a uno de los muchos ejemplos que puede ofrecer la sociología contemporánea: la movilidad social ascendente. Este hecho, característico de las sociedades urbanas e industriales, no es explicado como resultado de una providencia divina, sino como el esfuerzo del "self-made-man", es decir, del hombre que se levanta a sí mismo por su propio esfuerzo. La secularidad moderna confirma la opinión de que quien triunfa en la vida, debe su éxito al esfuerzo personal. No se busca una explicación de tipo religioso. En cambio, cuando el mito del "self-made-man" no tiene condiciones de éxito, entonces se legitima la desigualdad y la estratificación social regida por la voluntad divina.

En mayor o menor grado, estos tres fenómenos nos han llevado a un progresivo dualismo de la fe y del mundo; el conocimiento de la autonomía de lo temporal, el extraordinario progreso obtenido por esa ciencia y técnica que se proclamaban libres de las tutelas religiosas, ha impresionado a la religión misma. Además, en forma paralela al proceso de secularización en la actividad social, económica y política del hombre, se estaba dando también, en el campo de la filosofía, un abandono de la metafísica, un cuestionamiento de la validez de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, e incluso la duda de si el recurso a Dios no fue, en etapas primitivas de la historia humana, una muestra de la debilidad y de la ignorancia del hombre, que precisamente al ser superado por el mundo secular mostraba la superfluidad innecesaria de un Dios "tapahuecos" que no tiene ya ninguna función que cumplir.

Por parte de la Iglesia existe al principio una actitud de reserva frente a la secularización ya que ésta estuvo marcada por una agresividad anti-religiosa, al nacer en penosa confrontación con las autoridades eclesiásticas —recordar los casos de Galileo, Darwin, etc. La Iglesia evoluciona hacia una franca y decidida aceptación, a una valoración positiva de esa secularidad autónoma, que permite constituirse en interlocutor válido y cuestionador, para la Iglesia misma, y que permite a ésta madurar en la comprensión de su propia fe al verse confrontada con un mundo adulto que plantea nuevas cuestiones.

Ante el hecho de la secularización, el Concilio Vaticano II no abandona la tradición del magisterio social. Al mismo tiempo que aprecia la autonomía de la secularidad, proclama la necesidad de insertar esa autonomía dentro de una referencia de valores éticos, que constituyen para el hombre el indispensable marco de referencia de valoración de sus logros técnicos. *Gaudium et Spes*, al mismo tiempo que trata de elaborar una antropología en armonía con los datos de la fe (primera parte de GS), renueva y repite las enseñanzas anteriores del magisterio social (se-

gunda parte de GS): denuncia la injusticia, las enormes desigualdades; establece con claridad el principio de la prioridad del hombre sobre la economía, defiende los derechos tradicionales del trabajo, de la propiedad, de la defensa sindical de los trabajadores, etc.

IV. La respuesta teológica al hecho de la secularización

Teniendo en cuenta las reservas que pueden provenir de lo expuesto hasta aquí, es decir que no hay una total ausencia de la Iglesia en la confrontación con el mundo secular, sobre todo a través del magisterio social, creo poder compartir la descripción que hace José Comblin del fenómeno de la secularización y de la respuesta que la Iglesia elabora con la correspondiente teología de la secularización. "La teología de la secularización tiene por objeto, en primer lugar, dar legitimidad y significado al mundo secularizado de la sociedad occidental actual, y, en segundo lugar, buscar el futuro del cristianismo y de la religión cristiana en un mundo secularizado"¹⁸.

Comblin hace una doble crítica de esta teología de la secularización desde una perspectiva teológica y desde la religiosidad popular latinoamericana. Desde la primera perspectiva denuncia: A. la acrítica aceptación de la sociedad secular, sin reconocer en ella la evolución de un proceso profundamente cuestionable de crecientes desigualdades económicas, sociales y políticas; B. la misma respuesta teológica que se da a esa sociedad secular así aceptada, y C. el dualismo implicado en la excesiva autonomía de la secularidad, que retrae la experiencia religiosa a una esfera de intimidad individual. Veamos con mayor detenimiento sus argumentos.

A. Respeto a la acrítica aceptación de la sociedad secular, cinco hechos llaman la atención: 1. aceptar como obra de creación divina, lo que en realidad es creación de la sociedad burguesa; por esa aceptación, el cristianismo puede ofrecer a dicho orden burgués una ideología; 2. cano-nizar la antropología burguesa de desarrollismo o mecanismo, es decir, de la convicción de que el hombre se hace a sí mismo a medida que progresa en la ciencia y técnica. Se reducen a problemas técnicos todos los problemas humanos; 3. no cuestionar el sentido del progreso de la ciencia técnica, considerándolas como fines en sí mismas. En realidad, el verdadero sentido del desarrollo científico y técnico permitiría descubrir que, por primera vez en la historia, la pobreza y la miseria han dejado de ser necesidad natural y constituyen el campo de la libertad humana, y por tanto, de la responsabilidad social. Podemos añadir entonces, que si la ciencia y la técnica deben valorarse por el crecimiento de la responsabilidad colectiva frente a la miseria y al hambre del mundo, hay que cuestionar en

¹⁸Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA): *Fe y secularización en América Latina*, Quito, 1972, p. 36.

consecuencia las cuantiosas sumas obtenidas por el armamentismo, o por el consumo suntuario, ya que ambos hechos económicos revelan la creación de infraestructuras económicas destinadas a satisfacer esas demandas, en vez de dedicar esos recursos a erradicar el hambre, la miseria, la pobreza e ignorancia de la humanidad, objetivos ya accesibles hoy, teniendo en cuenta la tecnología contemporánea.

El cuarto hecho es la aparente neutralidad de la ciencia, lo cual no es cierto, pues ciencias y técnicas se pusieron al servicio de los grupos de poder. Las máquinas trabajan para el servicio de los privilegiados de una minoría de la humanidad; la autonomía de la política se ha hecho maquiavelismo del poder puro.

En consecuencia de todo esto, y como quinto hecho, si el mundo puede crecer y desarrollarse por sus propios caminos y el pecado no se inserta en ese mismo crecimiento como condición, efecto, resultado, causa, etc.; entonces la religión y la superación del pecado deben buscarse en la esfera de la privaticidad e intimidad del individuo.

B. Además de estas cinco críticas que se refieren a la aceptación de la sociedad secular, Comblin propone cuatro argumentos para criticar la respuesta que le imponía elaborar en su proceso de ajustamiento a la sociedad secular así aceptada.

Se trata en primer lugar, de una religión que centra sus preocupaciones en torno a la fe, más que en la caridad. Mientras la caridad es común a todos, la fe distingue a los cristianos. La fe no busca reformularse ante las exigencias nuevas de la caridad.

En segundo lugar, el privilegiar la fe sucede en forma tal que se acentúa más la disposición individual que la dimensión social. Dentro de esta perspectiva, incluso los deberes de la caridad son también considerados como proyecciones del individuo. La caridad queda encerrada en las intenciones, pero la historia funciona con su autonomía propia, campo en el que la caridad nada realmente transforma.

La tercera crítica denuncia un cristianismo que no pide al mundo un cambio sino que le ofrece un sentido. Acepta el mundo como es y ofrece a los individuos la posibilidad de vivir en ese mundo una experiencia personal y subjetiva. Se destruye el realismo de la caridad del Nuevo Testamento, ya que se la considera como modificación subjetiva sin repercusión en efectos exteriores tangibles. El hombre se realiza por la caridad, pero no realiza *al mundo exterior*, ya que éste progresa por el dinamismo de sus leyes autónomas.

Finalmente la crítica fundamental es la grave distorsión de la fe cristiana, que puede ser el resultado de esa respuesta eclesial al mundo secular. Esta distorsión la considera Comblin, sobre todo, en los cuatro niveles siguientes:

a) En la disociación del amor a Dios y al prójimo, de modo que la relación con Dios se establece desde un yo y no de un nosotros. La teología burguesa, afirma Comblin, deja la posibilidad de amar y buscar a Dios sin que intervenga en esta actuación radical el amor al prójimo.

b) La cristología de esta teología olvida al Jesús histórico para quedarse con el Cristo de la fe. Ahora bien, no es posible acceder al Cristo de la fe sin pasar por los hechos históricos de la vida de Jesús, ya que lo que le define es vivir para los demás; su vida es el combate por la justicia en el sentido más perfecto e integral.

c) Disociación antropológica del hombre, pues se consideran por un lado su santidad, perfección y amor; y por el otro su actuación temporal, acción en la sociedad y en la economía.

d) La concepción de la trascendencia de Dios, que aparta del mundo. Este concepto es contrario a la revelación de la trascendencia en Jesucristo; el verdadero Dios es conocido cuando el hombre sale de sí mismo para dedicarse al reino de Dios en su pueblo.

C. Finalmente, Comblin hace una crítica al dualismo, que se manifiesta en varios niveles, vg. el de una exterioridad abandonada a los mecanismos de desarrollo y una interioridad que concentra el contenido del cristianismo; dualismo entre la fe y la caridad: la fe, que constituiría lo propio de la Iglesia y la caridad, que en realidad es una pseudohumanización, ya que el progreso que se va construyendo para unos, relega a otros a condiciones de miseria. Superar este dualismo debe ser la tarea de una caridad, considerada por un lado, como actividad humana fundamental, pero por otro, como novedad cristiana, expresión del mandamiento nuevo. La caridad, así entendida, es vivida ya en la historia, por el hombre, pero al mismo tiempo está fuera de su alcance, por ser realidad escatológica. La fe debe subordinarse a la caridad, pues su objeto son las promesas y los signos dados por Dios para animarla.

Comblin añade finalmente otra perspectiva de crítica: la religiosidad popular. Hay un dinamismo en la fe del pueblo, que, muchas veces, no es valorado desde el mundo secular, por considerarlo como forma algo primitiva de expresión religiosa. En realidad, esta religiosidad es susceptible de una auténtica evangelización, y es una instancia crítica, también, para la teología de la secularización.

El trabajo de Comblin recobra en nuestros días nueva actualidad. Su panorámica visión del proceso teológico y las lagunas de éste, podrá ser criticada en su globalidad o en aspectos particulares, pero esta reflexión trata de responder a un hecho innegable, es decir, el progresivo divorcio entre la fe y el mundo, situación marcadamente diferente de la cristiandad medieval, por ejemplo. La Iglesia se encuentra hoy con que, cada vez, tiene menos que decir a un mundo secular, a una sociedad autónoma, aunque tal vez cree poder decir algo más profundo a los individuos. Si la

teología de la secularización permite redefinir el campo propio de la fe y canalizar una vivencia religiosa individualista, ante un mundo que sigue sus propias reglas de juego de secularidad autónoma —verdadero secularismo implícito— entonces es posible vivir la fe y compaginarla, incluso, con una aceptación teórica del magisterio social, que por la abstracta formulación de los derechos humanos, es perfectamente compatible con las ideologías burguesas que afirman también esos mismos derechos, pero en el mismo nivel de abstracción.

La Iglesia ha ido constatando, con dolor, que las masas obreras de los países industrializados se van des cristianizando, como consecuencia de la posición que muchos cristianos toman, en la práctica y en clara contradicción con el magisterio social —ante el fenómeno de la moderna expansión de la economía capitalista. Estas masas obreras se sienten mejor interpretadas, en la reivindicación de sus derechos, por los movimientos socialistas y marxistas. El acercamiento pastoral de la Iglesia a las clases trabajadoras estuvo marcado por penosos momentos de desconfianza, temor, recelo. Baste recordar, por ejemplo, la historia de los sacerdotes obreros en Francia y los arduos inicios de la Juventud Obrera Católica en Bélgica.

Por otro lado, la existencia de innegable generosidad, voluntad de justicia, etc. en no-cristianos, podía tematizarse teológicamente con el concepto de “cristiano anónimo”, correlativo de un Dios que aparece no con su nombre, sino con pseudónimos de valores que reclaman adhesión absoluta. De allí también, la posibilidad de una evangelización “implícita” para proceder, después a la explicitación de la fe. La crítica marxista de la religión, y la crítica secular a un Dios “tapahuecos”, como fenómenos convergentes, obligan a los creyentes a demostrar con un serio compromiso por la transformación del mundo y de la sociedad que es posible, desde la realidad secular misma, mostrar que la creencia religiosa no sólo no es obstáculo para ese compromiso, sino que por el contrario, le da sentido. La praxis social y política se muestra como el momento privilegiado para explicar al mundo cómo el creyente comprende su propia fe y la anuncia.

En América Latina, en cambio, la referencia religiosa es inmediata. Tanto quienes no desean cambiar las estructuras vigentes, como quienes quieren hacerlo, en proporción notable, legitiman sus posiciones con convicciones de fe. El problema de Dios, por tanto, no es el del “anonimato” sino el de la “equivocidad”. No sabemos a qué Dios nos estamos refiriendo cuando lo anunciamos y proclamamos, porque las implicancias sociales de ese anuncio son antagónicas.

Desde el Tercer Mundo percibimos con nitidez la paradójica situación: la civilización de los países industriales del primer mundo hunde sus raíces en el cristianismo. Cuando los gobiernos latinoamericanos quieren expresar sus fidelidades al sistema capitalista lo hacen traducéndolo por “civilización occidental y cristiana”. Esa civilización logra un desarrollo prodigio-

so que permite hablar —si incluimos también a los países desarrollados del segundo bloque— de una cuarta parte de la población mundial que controla las tres cuartas partes de la riqueza, de la ciencia, de la técnica, del poder político de decisión, existentes en el mundo. La escasa cuarta parte restante de esos recursos debe ser repartida entre las tres cuartas partes de la humanidad.

Esa diferencia tan desproporcionada no reside únicamente en el dinamismo de un desarrollo logrado con esfuerzo propio, sino también en las indudables ventajas de gestión comercial internacional, que derivan de la situación privilegiada de países hegemónicos, frente a antiguas colonias, cuya estructura económica no estaba preparada para afrontar la nueva fase de comercio internacional¹⁹. Estas desigualdades crecen en forma tan alarmante, que ponen en cuestión el mismo sistema capitalista y sus principios fundamentales de libre cambio²⁰.

Si tenemos en cuenta que esta desigualdad tiene como uno de sus polos precisamente aquellos países cristianos que han llevado el evangelio a continentes enteros, no podemos decir ciertamente que la actual situación mundial constituya un bello ejemplo de lo que los cristianos han podido crear en la historia de la humanidad, como realización histórica de sus convicciones de fraternidad, justicia y amor.

La tensión entre las exigencias de fraternidad y justicia —valores esenciales al cristianismo— y las condiciones de acumulación de riqueza, que se derivan de los principios de la economía liberal capitalista, puede aliviarse si la experiencia de fe puede espiritualizarse e interiorizarse al mismo tiempo que se desliga de la historia concreta. Esta es la gran tentación, para los cristianos de los países industrializados, y es tal vez, la fuente más profunda del inconsciente rechazo a todo lo que signifique encarnar en las dimensiones políticas, económicas y sociales, las exigencias de la caridad cristiana. En forma de caricatura, podríamos recordar a Santiago, criticando al que teoriza y aconseja sobre la necesidad de alimentación y calor frente al hambriento o al desnudo, en vez de ofrecer la directa solución que exige la caridad²¹. Esta solución, en el mundo de hoy —lo sabemos— no es el paternalismo sino las justas estructuras sociales que permitan al hombre promoverse, sin las discriminaciones económicas, políticas, etc. que le impiden su auténtico desarrollo.

Pero sería pecar de injusticia si no atribuyéramos también a las Iglesias de los países desarrollados, una seria voluntad de solucionar los problemas de la miseria y subdesarrollo. Mas al considerar los resultados prácticos y desde una perspectiva latinoamericana puede quedar la impresión “de que una mano les quita lo que la otra les da”^{21a}, y que la acción de

¹⁹Cf. *Populorum Progressio*, 7.

²⁰Cf. *Populorum Progressio*, 58-61.

²¹Sant. 2, 14-16.

^{21a}*Populorum Progressio*, 56.

la Iglesia al interior de los países ricos, a fin de lograr un orden económico más justo, es aún demasiado incipiente y débil, siendo así que debería —tal es mi opinión— constituir el punto central de su acción en beneficio del Tercer Mundo.

V. El problema de Dios en América Latina.

La Iglesia se sitúa ante la realidad latinoamericana en forma diferente a la de los países industrializados. América Latina no es un mundo secular. La referencia religiosa es frecuente. Esto permite a la Jerarquía ser directa en su lenguaje de denuncia de la injusticia. Por fidelidad a la tarea pastoral de la propia Iglesia es preciso desenmascarar el uso de lo religioso como cobertura de la justicia. “La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; mas aún, un rechazo del Señor mismo”²².

A pesar de que Medellín fija claramente una línea de evangelización, la actual realidad latinoamericana está caracterizada por la equivocidad del lenguaje de Dios. Podemos señalar tres tipos de lenguaje:

- a) la equivocidad de una instrumentalización del lenguaje de Dios en función de un puro proyecto político de liberación.
- b) la equivocidad de usar el nombre de Dios para mantener el status quo de la sociedad capitalista.
- c) la univocidad de apelar al Dios bíblico, al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que no tolera la explotación del hombre por el hombre, y a su Hijo que no ha venido a ofrecer un mesiasmismo histórico que cierra en la pura temporalidad la realidad del Reino de Dios.

a) *Equivocidad de la liberación puramente immanente.* La dimensión religiosa de la vida humana, que pone en comunión al hombre con Dios, es de tal naturaleza que no puede ser instrumentalizada, sino por el contrario, debe constituirse en el marco absoluto de referencia de la vida social, política, económica, y también de las dimensiones más personales de la vida humana. La referencia tiene, entonces, una doble dimensión: permite, por una parte, “relativizar” los proyectos históricos, sin identificar ninguno de ellos con la total realización del Reino de Dios; pero permite, también, “relacionar” dichos proyectos, encarnando en modelos históricos las exigencias de la fe, aunque ésta no pueda presentarse nunca como una ideología, ni mucho menos ofrecer soluciones técnicas como un “modelo” social.

Ciertamente, América Latina, no es al presente, el lugar en que sea fácil caer en esta equivocidad. Lo demuestra la amplia gama de artículos,

²²Medellín, Documento *Paz*, n. 14.

libros, instituciones, revistas, congresos, dedicadas a señalar, con objetividad unas veces, con pasión y subjetivismo, otras, los riesgos posibles o reales de ideologizar la fe, vg. en una línea de la teología de la liberación. Es de temer más bien, que el acento unilateral de la lucha anti-marxista pueda cohonestarse con "algunos antimarxismos que pretendiendo ampararse en la Iglesia quieren defender situaciones de privilegio o se oponen a los cambios necesarios"²³. Por esta razón, considero que el riesgo de la otra equivocidad es más real... porque hay menos conciencia de ello.

b) *Equivocidad de la legitimación religiosa del status quo*. Los grupos sociales que, por su cultura, poder económico y político, constituyen la mediación de enlace de la situación interior de nuestros países, con el resto del mundo, tienden a vivir, en el nivel de la experiencia religiosa —y en parte como consecuencia de una formación teológica, que procede de los países desarrollados— su fe dentro de un mundo secular, es decir, con un fuerte predominio de las dimensiones personalistas, entendidas como individualidad, de la interiorización de la fe. Tal experiencia religiosa está, por otra parte, en consonancia con las grandes líneas teológicas de los países europeos, y por otra, permite, al interior de países conflictivos como los nuestros, afirmar la autenticidad de una fe cristiana, precisamente frente a un mundo que la fe no ha podido transformar, que es inhumano y que se admite como es.

Pero, si por una parte, este estilo de fe refleja los esquemas de un mundo secular, no se vive, en un mundo secular. Por eso, aun personas de gran cultura comparten formas de religiosidad popular, y sobre todo se sienten impulsados a encuadrar su visión de la sociedad, dentro de una referencia religiosa. Es imposible, en este sentido, establecer una total dicotomía entre fe privada y presencia pública de la Iglesia. Se pide, en este caso a la Iglesia y a su Jerarquía, que intervenga en lo social y en lo político, pero sólo en una determinada dirección, es decir, la defensa de los derechos entendidos tradicionalmente como cristianos: propiedad, familia, educación privada (que con frecuencia es accesible sólo a minorías sociales). Cualquier otra intervención de la Iglesia, que discrepe con esta orientación, es denunciada como ilegítima intromisión en política, al margen de la tarea específica de la Iglesia.

Sólo Dios puede juzgar las conciencias. La Iglesia, es, por su parte, quien debe juzgar sobre materia de fe y de costumbres. Pero esto no exime el trabajo reflexivo del teólogo por esclarecer la armonía o las contradicciones existentes en nuestras formas de vivir la fe. En este sentido, esta colaboración racional ayuda a vivir la permanente tarea de la conversión desde las formas menos perfectas, hacia las más perfectas, suponiendo no sólo

²³Mensaje del Episcopado del Perú, 4 de Octubre de 1976, n. 5.

la iluminación intelectual teológica, sino, fundamentalmente, una fidelidad a la gracia salvadora de Dios en nosotros²⁴.

Teniendo en cuenta esta advertencia, podemos señalar algunas incoherencias en esta forma de vivir la fe:

1. La primera, es la manera selectiva de citar el magisterio social. Se escoge dentro de la doctrina de la Iglesia lo que puede servir para mantener el status quo. Por Ejemplo, la invocación del magisterio social para defender la propiedad privada, corre el peligro de deformar la enseñanza de la Iglesia, si se omite decir que dicha propiedad tiene una inherente función social que no tiene derechos absolutos, y debe ordenarse al destino universal de todos los bienes para todos los hombres; que debe poder asegurar a todos los habitantes de un país, un trabajo seguro y estable. El magisterio social demanda tales cambios del capitalismo, que difícilmente puede decirse que nuestro capitalismo dependiente, tal como lo conocemos, sea verdaderamente conforme a la enseñanza social de la Iglesia. El recurso a la doctrina de la Iglesia no puede ser pues, la legitimación de un orden económico que privilegia el capital sobre el trabajo, que condiciona los puestos de trabajo a la obtención del lucro individual.

2. Más grave que el mal uso del magisterio, es la manipulación de Dios y de la fe, como equivocidad del lenguaje religioso. Tocamos el delicado problema de un posible ateísmo práctico que coexiste con la profesión de un teísmo teórico. Este ateísmo práctico puede no ser consciente, pero es un hecho teológico. "Más en concreto, éste es el pecado del mismo cristianismo de Latinoamérica en toda su dimensión social e histórica y con toda su crisis actual, a la que juzgamos se aplican de modo especial ciertas declaraciones de Gaudium et Spes (vg. n. 19). Si se atiende al enraizamiento de los diversos tipos de ateísmo en nuestro medio cultural, aparecerá fácilmente que el ateísmo muestra ante todo el pecado de la institución cristiana como tal, cuya falta de autenticidad explica la pérdida de valor de la idea de Dios ante muchos, sea porque la Iglesia o los cristianos han abandonado o descuidado el verdadero contexto en que debían hablar de Dios, especialmente ante los cambios tan profundos de toda nuestra realidad socio-económica-política y cultural, sea porque han torcido secreta o abiertamente el sentido de esa palabra "Dios". En este último caso debe considerarse mucho lo que entre nosotros se ha dicho: que la más peligrosa alternativa a la fe como verdadero conocimiento de Dios (reflejo, añadimos nosotros, para hacer la aplicación a nuestro planteamiento) no es el ateísmo sino la idolatría, la cual sigue usando el mismo nombre y hasta el mismo concepto para designar otras cosas que se adoran, como el poder o el dinero, tal cual los Israelitas al pie de Sinaí, ante el becerro de oro: "Este es tu Dios, Israel, aquel que te ha hecho salir del país de Egipto" (Exodo, 32, 4). De esta perspectiva habría que dar más importancia a lo que se puede llamar "ateísmo dentro del cristianismo", no sólo en el sentido

²⁴Cf. *Populorum Progressio*, 20-21.

ya explicado antes de un ateísmo teórico que no corresponde en manera alguna a una praxis en la que se acepta, tal vez solo inicial, pero verdaderamente, la experiencia religiosa; sino también en el sentido de una posición teórica que sólo en apariencia es teísta, pero en realidad es atea, incluso al puro nivel de teoría”²⁵.

La posibilidad de un ateísmo real aunque implícito, —vivido por muchos grupos de cristianos que creen poder recibir el don de la paz del Señor, aún haciendo opciones sociales y económicas que significan hambre para los más pobres, desempleo, represión política y sindical—, debe ponerse en relación con el ateísmo explícito que puede ser respuesta de rechazo a la imagen o concepto de Dios proyectada por la experiencia religiosa de una fe indiferente ante la miseria de los hombres.

c) *Univocidad del Dios bíblico*. Los pobres, despojados de todo, con un sentido de justicia muy profundo, tienen un lenguaje unívoco para invocar al Dios de Israel, al Padre de nuestro Señor Jesucristo. Nuestro primer ejemplo está en el Exodo. No se trata de politizar una experiencia religiosa, pero tampoco se trata de negar lo que es evidente en la narración bíblica, que la experiencia religiosa se da al interior de un proceso liberador, marcando su sentido profundo, pero no evadiendo su concreción histórica. En el Exodo, encontramos un pueblo explotado, un pueblo despojado de su trabajo. Un pueblo en búsqueda de Dios, pero de un Dios que no es elemento de alienación, sino que inicia un proceso de personalización.

El Exodo no presenta lo religioso como una justificación de la explotación. El pueblo opresor no tiene un argumento religioso que ofrecer al pueblo oprimido; no legitima con la voluntad divina los hechos que el hombre decide.

La imagen de Dios en el Exodo, por el contrario, es la de Alguien cuyo trato hace bien, cuyo trato despierta la conciencia de la injusticia; de Alguien que es potencialmente subversivo. Por eso el poder establecido sabe bien que hay que alejar a ese pueblo de Dios si se lo quiere seguir manipulando. Y para eso hay que convertirlo en una pieza de la economía, en un simple factor de producción. Se destruye el proceso ascensional de Pablo VI en *Populorum Progressio*, 20-21, desde las condiciones menos humanas hasta las más humanas, como la oración y la contemplación. Si ese camino ascensional se detiene en los progresos intermedios, éstos amenazan tanto al hombre como le amenaza la miseria y la pobreza. Hay una armonía entre el Dios del Exodo y el Dios de Pablo VI: establecer contacto con El es incorporar toda la tarea del progreso humano en unidad armónica, hasta terminar en la contemplación de Dios Padre, vivido en la comunidad de los

²⁵Julio Terán Dutari, S. J. *El fenómeno del ateísmo*, encuentro de Profesores de teología y filosofía sobre el tratado de Dios, Lima, Julio 25-30, 1974, Publicado por CELM, Sección para no-creyentes, Bogotá, 1974, p. 112-113. Cf. También Maximino Arias: “Nueva visión del ateísmo”, en *Teología y Vida*, Santiago de Chile, 17 (1976) 19-34.

hombres hermanos. El desarrollo que anhelamos es el que se edifica sobre la justicia y no al margen de ella; sobre la fraternidad y no negándola.

¿Cómo habla este pueblo al Señor? ¿Qué le dice? Le cuenta su vida que es triste y sin esperanza. Y espera de El la salvación. Este es el lenguaje desde el pobre. Dios es el juez de la historia, es la fuerza que alienta toda esperanza, el Dios que libera. Frente a este Dios, nada valen las prodigiosas pirámides, los triunfos alcanzados por la técnica del hombre.

El lenguaje de los pobres es el de los salmos. Dios defiende al pobre frente a la persecución del rico y del poderoso. Porque Dios no está del lado del rico para hacer más perfecta su dominación. No está tampoco al lado del pobre, como una alienación.

Es menester redescubrir el Dios de los profetas. El Dios que no tolera la hipocresía de quien quiere rendirle culto teniendo las manos manchadas de explotación. El Dios de los profetas no es legitimador del poder, no permite que el opresor pueda jactarse de ser hombre religioso. Pone el dedo en la llaga de lo concreto: en la relación directa que se tiene frente al hermano pobre y despojado.

El exilio es un momento de intenso reencuentro con el Señor: Se habla de Dios y se habla a Dios. Cuando se sufre el despojo de los bienes externos, cuando las riquezas ya no pueden ser un ídolo alternativo ante la adoración del Dios único, cuando el hombre está obligado a mirar la desnudez de su propio existir, a tomar en serio su propia vida porque no tiene juguetes en las manos que le distraigan de su destino total, entonces se llega a la lucidez sobre la vocación de Israel en la historia; el momento de la fe y de la presencia salvadora de Dios.

Jesús es el pobre por excelencia, el em-pobre-cido por solidaridad, por propia voluntad, para enriquecer a la humanidad con la vida nueva cuya raíz es el misterio de la comunión trinitaria. En Jesús hay un adelantarse al despojo: muere desnudo, pero eligió vivir sin tener donde cobijar su cabeza. No hay apego a los bienes; es despojado de ellos, pero antes ya había elegido la condición de los pobres.

En El, el lenguaje de Dios es antes que nada el del Padre que cuida del lirio del campo y con mayor cuidado atenderá a sus hijos, sean justos o injustos.

Por eso, su oración expresa la gratitud por la revelación a los sencillos y humildes, la conformidad con la voluntad del Padre cuyo reino hay que buscar por encima de todas las cosas. Sabe que la voluntad del Padre, de anunciar el Reino de Dios como reino de Justicia y de Amor, le exigirá un precio muy caro: sucumbir bajo el peso de los que poseen el poder.

El lenguaje que Jesús emplea para hablar de Dios es creíble a los pobres y pequeños. Es la parábola, al alcance inmediato de lo que es vida. La razón de Dios se revela así en toda su pureza en lo que es vida, justicia, amor. No es una racionalidad para o desde la técnica, sino una racionalidad que descansa por entero en el juego de las relaciones interpersonales,

porque en ellas y sólo en ellas se construye el Reino de Dios, cuando se abren a la dimensión divina de la Trinidad, comunión de Personas.

En definitiva, la univocidad bíblica del lenguaje de Dios muestra que Dios no puede ser el instrumento útil para organizar la sociedad a gusto de quien tiene el poder. Dios es el ser que nos interpela siempre: ¿Dónde está tu hermano?,... y al dar la respuesta de la no-solidaridad, el hombre se revela como fratricida.

Conclusión

El problema de Dios en A. L. no consiste en encontrar un lenguaje religioso válido ante un mundo secular. Consiste más bien en superar el *equivoco* de un mismo lenguaje con diferentes sentidos. Nuestro problema no es la secularización, sino el discernimiento entre las equivocidades religiosas, para llegar a la univocidad bíblica, a la que llega a nosotros a través de la comunidad de los que oran e invocan al Padre, al Hijo y al Espíritu.

América Latina ofrece una perspectiva propia en el problema del lenguaje de Dios. Si el mundo occidental y cristiano ha sido el ámbito de la enorme revolución industrial que ha llevado a la pregunta por la autonomía de la secularidad, y el sentido de Dios ante esta nueva experiencia del hombre; si el mundo socialista surge como una respuesta atea de cambio social e histórico, América Latina como parte del Tercer Mundo heredará aspectos de ambos. Comparte con el primero, la fe, pero no el progreso ya que aún existen en forma alarmante la miseria y opresión; comparte con el segundo, la crítica al capitalismo, la tentación de una construcción atea de su futuro... y —paradójicamente— también, la persecución religiosa. Pero a diferencia del mundo ateo totalitario, la persecución religiosa entre nosotros la hacen cristianos a otros cristianos; los que quieren mantener a toda costa la situación actual, fuente de privilegios, frente a los que denuncian la miseria y opresión en nombre de su fe.

En algunos momentos, esta persecución a los cristianos comprometidos pudo aparentar o legitimarse como lucha anti-marxista. Hoy ya no. Son obispos, son sacerdotes, que afirman explícita y claramente su rechazo al marxismo ateo, los que son perseguidos, calumniados, expulsados, agredidos, pura y simplemente por su opción evangélica por los pobres. La persecución religiosa que sufre la Iglesia de Cristo que quiere estar cerca de los pobres ya no puede ser presentada como la dolorosa pero necesaria purificación del marxismo infiltrado. Hoy es el rechazo neto y claro de las exigencias del Evangelio; que se cuestiona la injusticia, la explotación, el abuso de poder; rechazo ejercido por otros que también se llaman cristianos y que proclaman su fidelidad al mismo Evangelio. Es la hora de deslin-

dar la equivocidad de nuestro lenguaje religioso; es la hora de volver a nombrar unívocamente al Padre de Nuestro Señor Jesucristo, de invocar al Hijo, que vino a evangelizar a los pobres y dar la libertad a los oprimidos, de pedir al Espíritu que abra nuestros corazones al amor filial y fraterno y a la esperanza.